

„Nietzsche aus Frankreich“ — ein Semiotiker!

Eberhard SCHEIFFELE

1

Der im Titel zitierte Ausdruck steht über einer deutschen Sammlung französischer Nietzsche-Essais.¹⁾ Da er auch auf *unseren* Blickwinkel genau zutrifft, übernehme ich ihn. Unser Forschungs-Interesse richtet sich hier nämlich nicht auf die französische Nietzsche-Rezeption überhaupt, nicht auf das Thema: „Nietzsche in Frankreich“. Ohnehin müsste das einen Zeitschriften-Aufsatz überfordern. Gehört doch Nietzsches Werk im Land des Descartes, wo er in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts neben Marx und Freud als einer der „drei Meister des Zweifels“ galt²⁾, zu den meistdiskutierten, nicht nur unter Philosophierenden.³⁾ Wir wenden uns vielmehr *jener* Perspektive der „französischen Nietzsche-Renaissance“ zu, die sich am deutlichsten von Haupttendenzen der deutschen Nietzsche-Forschung unterscheidet⁴⁾: der „poststrukturalistischen“ Behauptung einer Nietzscheschen *Semiotik*.

In der Tat stellte *dieser* „andere“ Nietzsche eine Herausforderung für die deutschsprachige Fachwelt dar, nähme sie ihn nur gebührend wahr.⁵⁾ In dieser wird ja das Denken des großen Frankophilen weit häufiger unter Aspekten wie „Identität“, „Ganzheit“, „Nietzsches Hauptbegriffe“ untersucht als dort, wo man es neuerdings mit Begriffen wie „Differenz“, „Dezentrierung“, „unendlicher Aus-

-
- 1) Werner Hamacher (Hg.), Nietzsche aus Frankreich. Essays von Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Pierre Klossowski, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy und Bernard Pautrat. Frankfurt a.M. / Berlin 1986.
 - 2) Vincent Descombes, Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich. Übers.von Ulrich Raulff. Frankfurt a.M. 1981, S. 11.
 - 3) S. dazu etwa: H. G. Kuttner, Nietzsche-Rezeption in Frankreich / W. L. Hohmann, grenzüberschreitung ins neue? Essen 1984, S. 7-67.
 - 4) S. dazu etwa: Gerd Bergfleth, Nachwort zu: Pierre Klossowski, Nietzsche und der Circulus vitiosus deus. Übers.von Ronald Vouillé. München 1986, S. 431-449; S. 433 f.; Ernst Behler, Derrida-Nietzsche / Nietzsche-Derrida, München u.a. 1988, S. 87 ff.
 - 5) Noch in Josef Simons *Das neue (!) Nietzsche-Bild* (Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 1-9) findet sich darüber kein Wort.

tausch von Zeichen⁶⁾ charakterisiert. In Heideggers monumentalem Nietzsche-Werk sieht Jacques Derrida den unablässigen Versuch, die „Einheit und Einzigkeit“ dieses Denkens nachzuweisen⁷⁾, zu Recht.⁸⁾ Und der Philosoph der *différance* selbst richtet sein Augenmerk ausgerechnet auf das, was Heidegger als das „Verfängliche, Zweideutige und Halbe“ des Werkes regelrecht *abtut*.⁹⁾ Noch lange nach dem Erscheinen von Heideggers *Nietzsche* ist die repräsentative Nietzsche-Forschung in Deutschland v.a. an der Frage nach der Einheit bzw. an den „Hauptgedanken“ des Werkes interessiert. Ob man bei Nietzsches *Perspektivismus* auf eine letztlich unaufhebbare Widersprüchlichkeit stößt; ob man diesen im Sinn einer philosophischen Hermeneutik deutet oder ob man von einer „Weltperspektive“ spricht und diese in die Reihe anderer Weltperspektiven — Kopernikus, Kant, Hegel — rückt¹⁰⁾—: meist geht es dabei letztlich um „jene Strenge und Triftigkeit, die erforderlich (sei), um die systematischen und u.U. tragfähigen Komponenten in Nietzsches Denken freizulegen“.¹¹⁾

Dagegen gibt es in strukturalistischer, mehr noch in „poststrukturalistischer“ Sicht¹²⁾ für Nietzsche „(. . .) kein Sein, keine Natur, Essenz, Substanz“. Seine „Umwertung der Werte“ verrate das „Modell einer beständigen sprachlichen Destruktion des Sinnes durch die sog. Willkürlichkeit des Zeichens (. . .)“. Nach Derrida orientierten sich die Strukturalisten allerdings noch an de Saussures Konzept selbstzentrierter einzelsprachlicher Systeme und damit an der Vorstellung außersprachlicher Signifikate, während der Verfasser der *Genealogie der Moral* die „metaphysischen Begriffe des Seins und der Wahrheit“ bereits durch die „Begriffe des Spiels, der Interpretation und des Zeichens (des jeglicher präsenten Wahrheit ledigen Zeichens)“ „ersetzt“ habe.¹³⁾ In der Tat heißt es etwa in der *Vorrede* zu

6) Jacques Derrida, *Die Schrift und die Differenz*. Übers.von Rodolphe Gasché. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1985, S. 424.

7) Derrida, *Guter Wille zur Macht* (II). In: Philippe Forget (Hg.), *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle*. München 1984, S. 62–77; S. 62.

8) S. dazu etwa: Martin Heidegger, *Nietzsche*. Pfullingen 1961. Bd 1, S. 49, S. 65.

9) Heidegger, *Nietzsche*, Bd 1, S. 242.

10) S. dazu: Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin / New York 1971; Johann Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip*. Berlin / New York 1982; Friedrich Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*. Köln / Wien 1980.

11) Diskussionsbeitrag von Günter Abel. In: *Nietzsche-Studien* 10 / 11 (1981 / 82), S. 405.

12) Eric Blondel, *Vom Nutzen und Nachteil der Sprache für das Verständnis Nietzsches: Nietzsche und der französische Strukturalismus*. In: *Nietzsche-Studien* 10 / 11 (1980 / 81), S. 518–537; S. 525. Blondel faßt den Begriff des Strukturalismus eindeutig zu weit, wenn er auch Derridas Denken in ihn einbezieht.

13) Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, S. 425.

Jenseits von Gut und Böse:

(. . .) die Zeit ist vielleicht sehr nahe, wo man wieder und wieder begreifen wird, *was*¹⁴⁾ eigentlich schon ausgereicht hat, um den Grundstein zu solchen erhabenen und unbedingten Philosophen-Bauwerken abzugeben, welche die Dogmatiker bisher aufbauten, — irgendein Volks-Aberglaube aus unvordenklicher Zeit (wie der Seelen-Aberglaube, der als Subjekt- und Ich-Aberglaube auch heute noch nicht aufgehört hat, Unfug zu stiften), irgendein Wortspiel vielleicht, eine Verführung von seiten der Grammatik her¹⁵⁾ oder eine verwegene Verallgemeinerung von sehr engen, sehr persönlichen, sehr menschlich-allzumenschlichen Tatsachen (V 11f.).

Auch wenn man in Rechnung stellt, dass Nietzsche bei seinem erklärten „geistigen Nomadenthum“(II 469) häufig sehr unterschiedliche Positionen bezog, steht diese Äußerung doch derart exponiert da, dass ihr für eine „postmoderne“ Sicht seines Denkens durchaus Belegcharakter zukommt.

Nietzsche gehört zu den Autoren, auf die sich Poststrukturalisten überaus häufig berufen. Allerdings stehen nur wenige seiner Schriften im Zentrum ihres Interesses, v.a. *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (=WL), *Jenseits von Gut und Böse* (=JGB) und *Zur Genealogie der Moral* (=G). Ihre Plausibilität verliert diese Beschränkung nicht von vornherein durch den Einwand, sie werde nicht dem „ganzen Nietzsche“ gerecht. Denn die enge Auswahl betrifft, durchaus auch nach Nietzsches Selbsteinschätzung, keine Nebenschriften. Er selbst hat WL zwar nicht veröffentlicht. Doch im Rückblick, in der *Vorrede zu Menschliches, Allzumenschliches* (II), ersieht Nietzsche aus diesem „geheim gehalten(en) Schriftstück“, dass er bereits während der Arbeit an der dritten *Unzeitgemässen Betrachtung* „(. . .) mitten in der moralistischen Skepsis und Auflösung drin“ gewesen sei (II 370).¹⁶⁾ Und dass Nietzsche JGB und G zu seinen Hauptwerken zählte, steht außer Frage.

14) In sämtlichen Nietzsche-Zitaten haben wir den S p e r r d r u c k des Originals durch *Kursivdruck* ersetzt.

15) Wittgenstein schrieb, in einem freilich sehr unterschiedlichen Kontext, von einer „Verhexung“ des Verstandes durch „die Mittel unserer Sprache“. Ludwig Wittgenstein, *Schriften*. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1963, S. 342.

16) Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* in 15 Bden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin 1980. Bd 2, S. 370. Im folgenden Stellenangaben dieser Ausgabe im fortlaufenden Text (Bandzahl, Seitenzahl).

Unser Gegenstand ist zunächst Entdeckung und Wirkung des „*Semiotikers*“ Nietzsche. Beides tritt an einigen Theoremen Michel Foucaults und Derridas¹⁷⁾ besonders klar zutage. Wir gehen daher hauptsächlich von diesen aus, um dann nach der Relevanz dieses „Nietzsche aus Frankreich“ für die Nietzsche-Forschung insgesamt zu fragen.¹⁸⁾

Dass Foucaults *Diskursanalyse* an Nietzsches Analyse von moralischen Systemen in *JGB* anschließt, ist offenkundig. Er bekannte sich zu dessen subversivem Denken (III 301; III 11): „Dieses Graben unter unseren Füßen charakterisiert seit Nietzsche das gegenwärtige Denken, und in diesem Sinne kann ich mich als Philosophen bezeichnen.“¹⁹⁾ Ganz im Sinn von Nietzsches Demontage des „Subjekt- und Ich-Aberglauben(s)“ (V 11) habe er „alle Diskurse aufgeben müssen, die wir einst auf die Souveränität des Bewusstseins zurückführten.“²⁰⁾ Er sah seine Aufgabe eben darin, Diskurse als „Unterwerfungssysteme“ — Nietzsche: „Herrschafts- Gebilde“ (V 325) — zu beschreiben.²¹⁾

(. . .)ich versuche, den Diskurs in seiner manifesten Existenz zu nehmen, als eine Praxis, die bestimmten Regeln gehorcht. Es geht um Regeln der Formierung, der Existenz, der Koexistenz, um Systeme der Funktionsweise usw. Und genau diese Praxis in ihrer Konsistenz und beinahe in ihrer Materialität beschreibe ich.²²⁾

17) Auch Paul de Mans Rhetorik-Theorie werden wir berühren. Dieser ist zwar kein Franzose, doch wird er wegen seiner engen Verbindung mit Derrida allgemein eher dem französischen Poststrukturalismus zugerechnet. Einen weiteren Überblick über den Einfluss Nietzsches auf französische Gelehrte, Schriftsteller und Künstler seit dem 1. Weltkrieg bietet Kuttner in: Nietzsche-Rezeption in Frankreich. (Anm. 3)

18) Der Ausdruck selbst besagt freilich weit mehr. Er meint einen Denker, dessen Werk man in Frankreich nicht nur seit Jahrzehnten erforscht. Es wirkte bzw. wirkt produktiv auch ein auf die *eigenen* Theorien zahlreicher französischer Gelehrter, Philosophen und Künstler (Artaud, Bataille, Deleuze, Lacan, Leiris, Lyotard u.a.).

19) Michel Foucault, Von der Subversion des Wissens. Übers. und hg. von Walter Seitter. Frankfurt a.M. 1987, S. 19, S. 12.

20) Foucault, Archäologie des Wissens. Übers. von Ulrich Köppen. Frankfurt a.M. 1981, S. 288.

21) Foucault, Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In: F., Von der Subversion des Wissens, S. 69–90; S. 76.

22) So Foucault in einem Interview mit J. J. Brochier. In: Magazine Littéraire, 1969, Nr. 29, S. 23–25; S. 23.

Foucault geht bei seiner *Archäologie des Wissens* nicht als „Historizist“ vor²³⁾, sondern *diskursanalytisch*. Das „Problem“ seiner „Archäologie“ sei es, „(. . .) die Diskurse in ihrer Spezifität zu definieren; zu zeigen, worin das Spiel der Regeln, die sie in Bewegung setzen, irreduzibel auf jedes andere ist.“²⁴⁾ Und wie nach Nietzsche „gewohnt(e) Werthschätzungen und geschätzte Gewohnheiten“ (II 13) nicht — wie nach dem Diskursbegriff von Habermas — auf einem in „herrschaftsfreiem“ Dialog zustande gekommenen gesellschaftlichen Konsens beruhen (V 324), sondern auf dem „Herrenrecht des Namengebens“ (V 26), sich die „Wirklichkeit“ „zurecht(zu)machen“ (V 314), so ist bei Foucault das Individuum — bei all seiner Bemühung um freie Selbstbestimmung — „(. . .) immer schon der ihm fremden und prinzipiell äußerlichen Ordnung der durch bloße Differenz bestimmten Zeichen unterworfen“.²⁵⁾

Diskurs als *Terminus* für eine gesellschaftlich normierte, kulturell und damit sprachlich konventionalisierte Handlungsformation findet sich bei Nietzsche freilich noch nicht. Erst Claude Lévi-Strauss, der die strukturalistische Theorie auf die Anthropologie anwandte, hat ihn eingeführt. Seither wurde der neue Begriff in sehr unterschiedlicher Weise verwendet, z.B. auch von Lacan, Derrida, Habermas. Doch wird man besonders bei einem Vergleich von *Foucaults* Begriff des *Diskurses* als eines „*Äußerungssystems*“ („systeme d'énonces“) mit Nietzsches Konzept von Systemen moralischer „Werthschätzungen“ auf die *semiotische* Tendenz v.a. von *G* erst richtig aufmerksam. Nietzsche schreibt von einem „System von Zwecken“, nach dem „etwas Vorhandenes, irgendwie Zustande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird (. . .)“ (V 313), bis all dies seinerseits konventionalisiert worden, „eingefleischt“ ist (V 41, 205). Solch „ausgepräg(te)“ „Namen der Werthe“ (V 259) als „Herrschafts-Gebilde“ (V 325) seien „Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozess *semiotisch* zusammenfass(e)“ (V 317).²⁶⁾ Die *Genese* eines solchen Prozesses, jene „Art von Einheit“, in die sich etwa „die bisherige Geschichte der Strafe überhaupt, die Geschichte ihrer Ausnützung zu den verschiedensten Zwecken“ „krystallisir(e)“

23) Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, S. 19.

24) Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 198.

25) Axel Honeth, *Kritik der Macht*. 2. Aufl.. Frankfurt a.M. 1986, S. 140.

26) Kursivdruck von „semiotisch“ von mir, E. S.. Diese in der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts ungewöhnliche Verwendung des Ausdrucks fällt auf. Womöglich entnahm er ihn der englischen philosophischen Tradition, der er Paul Rées *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (1877) zugeordnet hat (V 250, 254).

(V 317), lässt sich freilich — so Foucault²⁷⁾ — nicht als „lineare“ „beschreiben“. Wie Foucaults *Archäologie* sucht auch bereits Nietzsches *Genealogie* weder nach einem „Ursprung“ noch nach einem übergreifenden Sinn bzw. Zweck dieser „Geschichte“:

(. . .) die ganze Geschichte eines „Dings“, eines Organs, eines Brauchs kann (. . .) eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zu-rechtmachungen sein, deren Ursachen selbst unter sich nicht im Zusammenhange zu sein brauchen, vielmehr unter Umständen sich bloss zufällig hinter einander folgen und ablösen. „Entwicklung“ eines Dings, eines Brauchs, eines Organs ist demgemäss nichts weniger als sein progressus auf ein Ziel hin, noch weniger ein logischer und kürzester, mit dem kleinsten Aufwand von Kraft und Kosten erreichter progressus, — sondern die Aufeinanderfolge von mehr oder minder tiefgehenden, mehr oder minder voneinander unabhängigen, an ihm sich abspielenden Überwältigungsprozessen (. . .) Die Form ist flüssig, der „Sinn“ ist es aber noch mehr. . . (V 314 f.).

Nach Nietzsches *Genealogie* ist die Genese „moralischer Empfindungen“ aus willkürlich *gesetzten* „Werthschätzungen“ „keine allmähliche, keine freiwillige“; sie erscheine nicht „als ein organisches Hineinwachsen in neue Bedingungen“, sondern als „ein Bruch, ein Sprung, ein Zwang“ (V 324). Ganz ähnlich spricht Foucault von „Einschnitten, Rissen, klaffenden Öffnungen“ bei der Entstehung von Diskursen.²⁸⁾ Konsequenterweise pflichtet er Nietzsche bei, wenn dieser die an Darwins Evolutionstheorie orientierten „Herkunfts-Hypothesen“ (V 251) in Paul Rées *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* zurückweist.²⁹⁾

Wie die *Genealogie* hat Foucaults „Archäologie“ nicht mit einer „Vorgeschichte“ zu tun, zu der es einen kontinuierlichen Übergang zur „manifesten Existenz“ eines Diskurses gäbe, sondern mit einer „Vorgeschichte“, die dem historischen Traditionszusammenhang des Zeitgenossen als etwas höchst *Fremdes*, ja Befremdliches *vor*ausliegt. „(. . .) solchen unterirdischen Dingen“ ist nach Nietzsche „schwer auf den Grund zu sehn“. Auch sei es „peinlich“, da es „der Delikatesse, noch mehr der Tartüfferie“ moderner Menschen widerstrebe, sich vorzustellen, wie „unschuldig“ die „Grausamkeit“ der „älteren Menschheit“ aufgetreten sei (V 301). Wohl *auch* als implizite Rousseau-Kritik ist die folgende Stelle zu lesen:

27) Foucault, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, S. 69

28) Foucault, Archäologie des Wissens, S. 241.

29) Foucault, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, S. 69.

(. . .) vielleicht ist sogar nichts furchtbarer und unheimlicher an der ganzen Vorgeschichte des Menschen, als seine *Mnemotechnik*. „Man brennt Etwas ein, damit es im Gedächtniss bleibt: nur was nicht aufhört, *weh zu thun*, bleibt im Gedächtniss“ — das ist ein Hauptsatz aus der allerältesten (leider auch allerlängsten) Psychologie auf Erden. (. . .) Es gieng niemals ohne Blut, Martern, Opfer ab, wenn der Mensch es nöthig hielt, sich ein Gedächtniss zu machen (. . .) (V 295)

In solch „diagnostische(r) Aktivität“ angesichts des „Peinlichen“ auch der *eigenen* „*Vorgeschichte*“ (etwa angesichts der „furchtbaren Mitte(l)“, mit denen sich die Deutschen „ein Gedächtniss gemacht“ hätten, „um über ihre pöbelhaften Grund-Instinkte (. . .) Herr zu werden (. . .)“ (V 296)) mochte Foucault eben jenes für das „gegenwärtige Denken“ charakteristische „Graben unter unseren Füßen“ sehen.³⁰⁾

3

Mit seinen „versucherisch(en)“ Reflexionen (II 17) („versuchen“: *kosten, experimentieren, verlocken*) hat Nietzsche recht unterschiedlich gewirkt, als Mythenbildner (*Zarathustra, Ewige Wiederkehr*), als Machttheoretiker, als Kulturkritiker, als „Meister des Zweifels“. Dass er heute, im Licht eines „Paradigmawechsels“ von der Bewusstseins- bzw. Subjektphilosophie zur Sprachphilosophie (Habermas), nun auch als radikaler *Sprachdenker* ernst genommen wird, ist fast ausschließlich das Verdienst von Vertretern des französischen „Poststrukturalismus“.³¹⁾

Dieser unterscheidet sich vom Strukturalismus grundlegend, schon hinsichtlich des Strukturbegriffs. Für ihn hat „Struktur“ „keine angebbare Begrenzung mehr“, ist sie „offen, unendlich vielen Transformationen zugänglich“.³²⁾ Foucault hat in *Les mots et les choses* sogar auf den Strukturbegriff verzichtet.³³⁾ Er analysiert „Diskurse“, „Formationen“. Und nach Derrida sind „(d)ie Differenzen (. . .) das Ergebnis von Transformationen; daher ist das Motiv der *différance*, von diesem

30) Foucault, Von der Subversion des Wissens, S. 12.

31) Ein gewiss ungeschickter Begriff, den ich nur verwende, weil noch kein passenderer gefunden ist. Manfred Frank nennt drei Gründe, die gegen seinen Begriff „Neostrukturalismus“ sprechen, und rechtfertigt ihn schließlich doch, mit der Begründung, „Postrukturalismus“ sei „als Benennung zu indifferent“. Doch lieber indifferent als schief! „Neo-“ zeigt nun einmal die Wiederaufnahme eines früheren „-ismus“ an, auch wenn Frank gerade dies damit nicht meint. Manfred Frank, Was ist Neostrukturalismus? Frankfurt a.M. 1984, S. 31.

32) Frank, Was ist Neostrukturalismus? S. 37.

33) Foucault, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt a.M. 1974, S. 285.

Gesichtspunkt aus, mit dem statischen, synchronischen, taxonomischen, ahistorischen usw. Begriff der *Struktur* unvereinbar.³⁴⁾

Derrida nimmt den Begriff freilich in einem weiteren als im streng linguistischen Sinn de Saussures. Die Konzeption *Struktur* sei so alt wie die Wissenschaft, ja die gesamte „okzidental(e) Philosophie“. Konstitutiv für sie sei ein Zentrum und die Bezogenheit auf „einen Punkt der Präsenz, auf einen festen Ursprung“.³⁵⁾ Dieses Zentrum habe im Lauf der Geschichte verschiedene „Formen und Namen“:

Die Geschichte der Metaphysik wie die Geschichte des Abendlandes wäre die Geschichte dieser Metaphern und dieser Metonymien. Ihre Matrix wäre (. . .) die Bestimmung des Seins als Präsenz in allen Bedeutungen dieses Wortes. Man könnte zeigen, dass alle Namen für Begründung, Prinzip oder Zentrum immer nur die Invariante einer Präsenz (*eidos*, *arche*, *telos*, *energeia*, *ousia* [Essenz, Existenz, Substanz, Subjekt], *aletheia*, Transzendentalität, Bewusstsein, Gott, Mensch usw.) bezeichnet haben.³⁶⁾

Schon die Nennung von *Metaphern* und *Metonymien* spielt auf *WL* an. Der „unendlich(e) Austausch von Zeichen“, wie Derrida im Sinn seiner *Différance*-Theorie das von einem transzendentalen Signifikat befreite „Flottieren“ der Signifikanten charakterisiert, sei ein „Spiel des Bezeichnens“.³⁷⁾ Den Begriff des *Spiele*s übernimmt er bezeichnenderweise nicht von Lévi-Strauss, dem er doch die Metapher vom „flottierenden *Signifikanten*“ verdankt³⁸⁾, sondern von Nietzsche. Denn wie in Hegel und auch noch in Husserl sieht er in jenem einen Vertreter des okzidentalen „Logozentrismus“, der die Struktur letztlich im Sinn einer „vollen, dem Spiel enthobenen Präsenz“ auffasse.³⁹⁾ In der Tat nimmt Lévi-Strauss eine mythenbildende „unbewusste Tätigkeit des Geistes“ an.⁴⁰⁾ Nietzsches „Interpretation der Interpretation, der Struktur, des Zeichens und des Spiels“ hingegen bejahe, so Derrida, „ein(e) Welt aus Zeichen ohne Fehl, ohne Wahrheit, ohne Ursprung“.⁴¹⁾ Nietzsche hat ja — v.a. in *G* — nicht nur de Saussures Erkenntnis von der *Arbitrarität* der Zeichen vorweggenommen. Wie z.B. in seiner Sicht der

34) Jacques Derrida, Positionen, Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta. Hg. von Peter Engelmann. Graz / Wien 1986, S. 68.

35) Derrida, Die Schrift und die Differenz, S. 422.

36) Derrida, Die Schrift und die Differenz, S. 423 f.

37) Derrida, Die Schrift und die Differenz, S. 424.

38) Derrida, Die Schrift und die Differenz, S. 437.

39) Derrida, Die Schrift und die Differenz, S. 423.

40) Claude Lévi-Strauss, Anthropologie Structurale. Paris 1958, S. 28.

41) Derrida, Die Schrift und die Differenz, S. 441.

ursprüngliche *Sollenscharakter* der logischen Axiome zu ihrem *Seinscharakter* erst zurechtgemacht werde (XII 389 ff.), so schreibt Foucault von einer „retrospektive(n) Umgruppierung von Signifikanten“⁴²⁾, Derrida von einem „unendlichen Austausch von Zeichen“. Wenn der Strukturalismus, wie man dazu bemerkt hat, „(. . .) das Zeichen von seinem Referenten (d.h. der „Sache“, E.Sch.) getrennt“ hat, so geht die poststrukturalistische Denkweise — noch einen Schritt weiter: sie trennt den Signifikanten vom Signifikat (d.h. von der „Inhaltsseite“ des Zeichens, E.Sch.)“⁴³⁾

Die *semiotische* Ausrichtung von Nietzsches *Genealogie* profiliert sich also sowohl durch ihre Nähe zu Foucaults Diskursanalyse als auch angesichts des Konzepts vom „unendlichen Austausch“ der Signifikanten bei Derrida. Jenes „beweglich(e) Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen“ ergießt sich über „Dinge“, zu denen es keinerlei innere Beziehung hat (I 880 f.). Der „Ruf, Name und Anschein, die Geltung, das übliche Maass und Gewicht eines Dinges“ seien „im Ursprung zuallermeist ein Irrthum und eine Willkürlichkeit, den Dingen übergeworfen wie ein Kleid und seinem Wesen und selbst seiner Haut ganz fremd (. . .)“ (III 422). Auch die Rede von einer „fortgesetzte(n) Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen“ (V 314) erinnert an Derridas Theorem einer unendlichen „Kette“ „flottierender Signifikanten“.

Konkrete „Namenwechse(l) und (. . .) Umtaufung(en)“ (V 383) vollzieht Nietzsche gern, wenn er *Perspektiven umstellt*“ (VI 266), auffallend häufig etwa im Hinblick auf Deutschland und die Deutschen⁴⁴⁾. Oder der für Nietzsche höchstwertige Signifikant, „dionysisch“, wandert von Wagner (*Geburt der Tragödie* (I 49)) zu Goethe (*Götzen-Dämmerung* (VI 152)), auf den doch in der Tragödienschrift überdeutlich als *apollinischen* Künstler angespielt worden ist (etwa I 28, 37). Dagegen wird in *Der Fall Wagner* ausgerechnet der einst mit dem Wortzeichen „dionysisch“ gefeierte Bayreuther Meister zum „décaden(t)“ (VI 28 f.) „umgetauft“.

4

„Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben. . .“ (VI 78). „Das vernünftige Denken ist ein Interpretieren nach einem

42) Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 48. Vgl. S. 11.

43) Terry Eagleton, *Einführung in die Literaturtheorie*. Übers. von Elfi Bettinger und Elke Hentschel. 2. Aufl. Stuttgart 1992, S. 111.

44) S. dazu: Scheiffele, *Nietzsche über Deutschland und die Deutschen*. — Ein eklatantes Beispiel für seine kritische Hermeneutik. In: *Deutschlandforschung*, Jg. 10 (2001). Institute for German Studies. Seoul National University, S. 262-285.

Schema, das wir nicht abwerfen können“ (XII 194).⁴⁵⁾ Diese beiden „Standardzitat(e)“ der Nietzsche-Forschung sind nach Ernst Behler wohl noch nie in einen ähnlichen Kontext wie in den der Derridaschen „Dekonstruktion“ gestellt worden.⁴⁶⁾ Nietzsche sah ja jene „Verführung von Seiten der Grammatik“ (V 11 f.) darin, dass es scheine, als bezeichnete sie außersprachlich an sich bestehende „Gegenstände“, während sich — z.B. — die „wunderliche Familien-Ähnlichkeit alles indischen, griechischen, deutschen Philosophirens“ lediglich aus der indoeuropäischen „Sprach-Verwandtschaft“ erkläre (V 34). Wie es für Derrida kein „Text-Äußeres“⁴⁷⁾ gibt, rechnet Nietzsche zumindest mit der Möglichkeit, dass „alles Dasein essentiell ein *auslegendes* Dasein“ sei (III 626), also gleichsam *sich selbst* wie einen „Text“ auslege, und dass die Welt dementsprechend „*unendliche Interpretationen in sich schliess(e)*“ (III 627). So betont Derrida, Nietzsche habe mit seiner „Radikalisierung der Begriffe der *Interpretation*, der *Perspektive*, der *Wertung*, der *Differenz* (. . .) entscheidend zur Befreiung des Signifikanten aus seiner Abhängigkeit, seiner Derivation gegenüber dem Logos, dem konnexen Begriff der Wahrheit oder eines wie immer verstandenen ersten Signifikats (beigetragten)“.⁴⁸⁾

Nietzsche, der betont, der Mensch vermeine, „Thatsachen“ zu erklären, wo er doch *nur* interpretiere (XII 315), möchte den Vorurteilscharakter der Sprache (II 577) aufdecken⁴⁹⁾, was sich Derrida für sein Konzept der *Dekonstruktion* zum Vorbild nimmt, auch, wenngleich meist in literaturkritischen Analysen, Paul de Man. Dieser zeigt an einigen Beispielen auf, wie Nietzsche nicht dem Begriff, doch der Sache nach „dekonstruktiv“ verfahren sei.⁵⁰⁾ Ja, er schreibt von dessen „beachtliche(r) Arbeit der Dekonstruktion“, aus der der „Großteil“ seiner „analytischeren Schriften“ bestehe.⁵¹⁾ Und in Nietzsches Gedanken von dem grundsätzlich „zurecht fälschende(n)“ Charakter der dichterischen Sprache und der Kunst überhaupt (II 14)⁵²⁾ findet de Man seine eigene *Rhetorik*-Theorie bestätigt, nach der es gilt, in philosophischen sowie in literarischen Werken den in seiner Sicht grundsätzlich unvermeidlichen und letztlich unaufhebbaren Selbst-

45) Im Original Sperrdruck.

46) Ernst Behler, Derrida-Nietzsche / Nietzsche-Derrida. München u.a. 1988, S. 88.

47) Derrida, Grammatologie. Übers. von Hans-Jörg Rheinberger u. Hanns Zischler. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1988, S. 244.

48) Derrida, Grammatologie, S. 36.

49) Behler, Derrida Nietzsche / Nietzsche Derrida, S. 84.

50) Paul de Man, Allegorien des Lesens. Übers. von Werner Hamacher und Peter Krumme. Frankfurt a.M. 1988, S. 154 ff., S. 166-174.

51) De Man, Rhetorik der Persuasion (Nietzsche). In: de M., Allegorien des Lesens, S. 164-178; S. 176.

52) De Man, Allegorien des Lesens, S. 153, S. 174 ff.

widerspruch aufzuweisen, der aufgrund ihrer strukturalen Verquickung von propositional-grammatischen und persuasiv-rhetorischen Strategien bestehe.⁵³⁾

Gewiss: die „semiotische“ Hauptthese von *WL* sowie Bemerkungen wie die — gegen den Positivismus gerichtete —, es gebe gar keine „Thatsachen“, sondern „nur Interpretationen“ von willkürlich gesetzten *Zeichen* für diese; es gebe also „nur Interpretationen“ des Interpretierten (XII 100, 315), „facta ficta“ (III 224) —: Bemerkungen dieser Art implizieren bereits eines der poststrukturalistischen Haupttheoreme; dass nämlich ein Text — und zwar nicht nur ein literarischer, sondern auch ein philosophischer oder wissenschaftlicher — den Anspruch erhebe (*Persuasion*), Wahres zu äußern (*Proposition*), und sich allein schon dadurch selbst „dekonstruiere“, dass er einen „Thatbestand“ an sich (XII 100) behauptete.⁵⁴⁾ Nietzsche hat aus solchen Reflexionen freilich keine explizite Theorie entwickelt. U.a. aus diesem Grund wurden sie bisher relativ wenig beachtet bzw. nicht unter dem semiotischen Aspekt gedeutet, sondern im Kontext des Hauptbegriffs *Wille zur Macht* (Heidegger).

Auch hat Nietzsche das grundsätzlich „Zurechtgefälschte“ bei der Behauptung von „Thatsachen“ häufig in einer Sicht gewertet, in der das Semiotische ganz *außer Betracht* bleibt. *Anthropologisch* gestellt ist z.B. seine Frage, „ob nicht gerade das *Lügen* und *Falschmachen* (Umfälschen), das Sinn-Einlegen ein Werth, ein Sinn, ein Zweck (sei)“ (XIII 140), „(. . .) insofern wir eine engere, verkürzte, vereinfachte Welt *nöthig* h(ätten)“ (XII 354). Missverstehen führt er manchmal auch einfach auf Überforderung des Lesers zurück (II 122) oder auf eine „aus Willkür und Lust an der Willkür“ (II 17) „gelegte“ „Falle“, „in welche der Andere fällt“ (III 239). Er „thue eben Alles, um selbst schwer verstanden zu werden (. . .)“ (V 45). Ja, man tue gut daran, seinen Interpreten „von vornherein einen Spielplatz und Tummelplatz des Missverständnisses zuzugestehn (. . .)“ (V 46).

Dagegen geht Nietzsche — zumindest im vagen Sinn des Begriffs — vorwiegend *dekonstruktiv* vor, wo er sich der radikal pointierten Form des *Aphorismus* bedient, eines literarischen *genre*, das schon als solches eine „Umkehrung gewohnter Werthschätzungen und geschätzter Gewohnheiten“ (II 13) bezweckt.⁵⁵⁾ Gewöhnlich zielt der Aphorismus freilich auf allgemeinmenschliche Schwächen und Irrtümer, trifft er den Leser nicht *persönlich*. Eben dies ist Nietzsches Absicht. *Sprüche und Pfeile* heißt eine Spruchsammlung der *Götzendämmerung*. Persönlich

53) De Man, *Rhetorik der Persuasion* (Nietzsche), S. 176.

54) S. dazu de Mans Analyse einer Ausführung Nietzsches zu dem Satz vom Widerspruch (XII 389 ff.) in: *Rhetorik der Persuasion* (Nietzsche), S. 166 ff.

55) Hans Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*. 4. Aufl. Frankfurt a.M. 1976, S. 134.

treffen seine Aphorismen, sobald sie kollektive *Identitätsmuster* „hinterfragen“ (III 301). Ein gläubiger Christ bekommt da zu lesen, das „schlechte Gewissen“ leite sich her von der gesellschaftlich erzwungenen Wendung der „Instinkte“ „nach Innen“ (V 322); und die Deutschen, „ein „Volk von Denkern““ (V 296), wie er die bekannte Selbstlob-Formel abkürzt, lässt er ausgerechnet aus „Europa's Flachland“ stammen (VI 301). Ein Effekt solch eindeutiger Zweideutigkeiten: der Adressat *ertappt sich* bei dem Gedanken: es *könnte* etwas daran sein! *Persönlich* trifft Nietzsche mit solchen „Pfeilen“ „(b)öser Weisheit“ (X 383 ff.) gewöhnlich also dann, wenn er sie gleichsam aus *beidem* schmiedete und zur *Pointe* schliff: aus der behaupteten *Allgemeinheit* des *subjektiven* Urteils, wie sie den Aphorismus ohnehin kennzeichnet (etwa die Goethesche Unverschämtheit: „Nur Lumpe sind bescheiden.“) und aus der sich „versucherisch“ (II 17) *subjektiv* gebenden Verdächtigung eines *objektiv* nur noch scheinbar Gewissen.

5

Derrida schreibt von der eigenen „dekonstruktive(n), das heißt affirmative(n) Interpretation“.⁵⁶⁾ Eine pure Negation von außen bleibe noch immer im Bann des Negierten.⁵⁷⁾ Daher habe die Dekonstruktion

Notwendigerweise von innen her zu operieren, sich der strategischen und ökonomischen Mittel der alten Struktur zu bedienen, das heißt, ohne Atome und Elemente von ihr absondern zu können.⁵⁸⁾

Der dekonstruktivistische „Praktiker“ arbeitet demnach „innerhalb eines Begriffssystems, aber in der Absicht, es aufzubrechen“.⁵⁹⁾ Wie diese Prozedur von Statten geht, lässt sich gut an Derridas dekonstruktivistischer *Lektüre* von Texten Rousseaus, Hegels, Husserls und Heideggers studieren sowie an de Mans Studien über Heideggers Hölderlin-Deutung, über Proust, Rilke, Kleists *Marionettentheater* und vor allem über Schriften Nietzsches.⁶⁰⁾ Jonathan Culler erläutert diese Praxis am Beispiel von Nietzsches *Genealogie* des Begriffs *Kausalität*. Dieser wolle zeigen,

56) Derrida, Sporen. Die Stile Nietzsches. In: Nietzsche aus Frankreich, S. 129-168; S. 131.

57) Derrida, Die Schrift und die Differenz, S. 425 f.

58) Derrida, Grammatologie, S. 45.

59) Jonathan Culler, Dekonstruktion. Übers. von Manfred Momberger. Reinbek 1988, S. 95.

60) De Mans genannte Studien mit Ausnahme der Heidegger-Arbeit sämtlich in: Allegorien des Lesens. „Heidegger' Exegeses of Hölderlin“ in: De Man, Blindness and Insight. Minneapolis 1988, S. 246-266.

dass das „kausale Schema keine unbezweifelbare Grundlage, sondern das Produkt einer rhetorischen Operation“, nämlich einer Metalepsis (Ersetzung der Wirkung durch die Ursache), sei; zugleich aber nehme er, „in einer anders gelagerten Bewegung, den Begriff der Ursache in die Beweisführung“ auf.⁶¹⁾ Nietzsche hat ein solches Operieren „von innen her“ im Hinblick auf seine Kritik an Rées *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* beschrieben:

Vielleicht habe ich niemals Etwas gelesen, zu dem ich dermaassen, Satz für Satz, Schluss für Schluss, bei mir Nein gesagt hätte wie zu diesem Buche: doch ganz ohne Verdruss und Ungeduld. In dem (...) Werke, an dem ich damals arbeitete (*Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, E. S.), nahm ich gelegentlich und ungelegentlich auf die Sätze jenes Buchs Bezug, nicht indem ich sie widerlegte — was habe ich mit Widerlegungen zu schaffen! —, sondern, wie es einem positiven Geiste zukommt, an Stelle des Unwahrscheinlichen das Wahrscheinlichere setzend, unter Umständen an Stelle eines Irrthums einen andern (V 250 f.).

Doch *wie nah* ist die Nähe von *Derridas Dekonstruktion* zur *Genealogie* Nietzsches? Der Eine wie der Andere benützen ungeniert *Metaphern*. Beide nehmen allgemein einen metaphorischen Ursprung abstrakter philosophischer Begrifflichkeit an (I 880, VII 431)⁶²⁾. *Bildbegriffe* der Art, wie Nietzsche⁶³⁾ und auch Derrida sie benutzen, haben ihre eigene begriffliche Schärfe. Manche ihrer Raum-Metaphern markieren Ausgangs- und Zielpunkte und somit die *Gerichtetheit* einer bestimmten *Sicht*. *Dekonstruktion* ist eine solche Raummetapher: im Raum konstruiert oder de-konstruiert man etwas. Zunächst besagt *Dekonstruktion* also: Abtragen einer „Konstruktion“ bis zum Grund, „Abbau“⁶⁴⁾, während bei der Bild-Übersetzung „Abräumen“⁶⁵⁾ nur die Horizontale betont ist, die Demontage *vertikaler* Strukturen (*de-construere*) außer Betracht bleibt. Wenn wir Derridas eigene Erklärung hinzunehmen, ist allerdings auch das Bild „Abbau“ nicht präzise genug. Man denkt dabei leicht an eine Aktivität von *außen*, etwa von einem Gerüst aus. Es gilt aber,

61) Culler, *Dekonstruktion*, S. 97.

62) Derrida, *Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text*. Übers. von Mathilde Fischer und Karin Karabaczek-Schreiner. In: D., *Randgänge der Philosophie*. Hg. von Peter Engelmann. Wien 1988, S. 205–258.

63) Eberhard Scheffele, *Das Eigene vom Fremden her „hinterfragen“ Nietzsches kritische Hermeneutik*. In: Sch.: *Über die Rolltreppe. Studien zur deutschsprachigen Literatur mit einem Entwurf materialer literarischer Hermeneutik*. München 1999, S. 221–231; S. 226 f.

64) Frank, *Was ist Neostukturalismus?* S. 400.

65) Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a.M. 1985, S. 223.

wie Derrida schreibt, „von innen her zu operieren“. Besser trifft unsere Übertragung: „*Umbau*“.

In dieser *Raummetapher* tritt nun der *strategische* Unterschied zum *genealogischen* Vorgehen klar hervor. Sowenig der Aphorismus „analysiert“, so wenig „baut“ die *Genealogie* „von innen“ „um“. Bei Nietzsche finden sich häufig Bildbegriffe, nach denen der „Bau“ durch *Unterminierung* des „Grundes“ zum „Einsturz“ gebracht werden soll, etwa „transzendente Signifikate“ (Derrida) wie *Zweck der Strafe* (V 313 ff.) oder *schlechtes Gewissen* (V 321 ff.). Nietzsche bringt sein *subversives* Verfahren durch Metaphern mit Richtungs-Hinweisen wie: „*hinter-*“, „*unter-*“ und „*um-*“ auf den Begriff: „*hinterfragen*“ (III 301); „*Unterirdische(r)*“, „*Untergrabende(r)*“ (III 11), „*untergraben*“ (III 12); „*umkehr(en)*“, „*umdrehn*“ (II 17); Perspektiven „*umstellen*“ (VI 266).

In der Logik solcher *Bildbegriffe* sieht Nietzsches Programm, „*Perspektiven umzustellen*“ (VI 266), also radikaler aus als Foucaults *Archäologie* oder Derridas *Dekonstruktion*. Dennoch können sich, wie schon klar wurde, beide Methoden auf das *genealogische* Verfahren berufen. Die diesem implizite „Theorie der Überlagerung disparater Interpretationen, die schließlich nicht erlauben, ein geschichtliches Gebilde eindeutig zu bestimmen (...)“⁶⁶, scheint auch für die *archäologische Diskursanalyse* zu gelten. Und Nietzsches Interpretation der Entstehung von Wahrheiten und Werten als eines „Zurechtmachen(s)“ (III 477), „Zurechtfälschen(s)“ (II 14) hat ihre klare Entsprechung in Derridas *dekonstruktivem* Vorgehen, das dieser — gerade mit Blick auf die *Genealogie*⁶⁷ — als eine „Befreiung des Signifikanten aus (...) seiner Derivation gegenüber dem Logos (...)“ charakterisiert.

„*Hinterfragen*“ (III 301), „*bohren*“, „*graben*“, „*untergraben*“ (III 11) —: Implikate von Richtungsangaben in solchen Bildbegriffen bezeugen ferner, dass Nietzsches *Perspektivismus* keineswegs als beliebiges Spiel gedacht war. Es wirkte auch nicht so. Sonst brauchte man ihn ja, ihm einfach Narrenfreiheit gewährend, gar nicht so ernst zu nehmen; wäre sein kritisches Werk nicht so oft ein Stein des Anstoßes, träfe es nicht — wie *Das Kapital* und *Die Traumdeutung* der beiden anderen „Meister des Zweifels“ — „persönlich“ (Foucault)⁶⁸, wozu ihm u.a. eben die *aphoristische* Schreibart als Mittel diene. Tatsächlich *hinterfragt* seine *Genealogie* „unsere“ jeweiligen *Identitätsmuster*, etwa das protestantische vom katholischen her,

66) Marco Brusotti, Die „Selbstverkleinerung des Menschen“ in der Moderne. In: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 81–136; S. 81.

67) Derrida, Grammatologie, S. 36.

68) Behler, Derrida- Nietzsche / Nietzsche-Derrida, S. 89 (Paraphrase einer These von Foucault)

das deutsche vom französischen her, das „moderne“ vom griechischen her, das „westliche“ vom „asiatischen“. ⁶⁹⁾ Das waren Identitätsmuster seiner *eigenen* Kultur. Hatte er den Freigeistern des 18. Jahrhunderts zum Vorwurf gemacht, sie hätten noch zu wenig „negirt“, „*sich*“ „übrig behalten“ (VIII 295), so betrieb er auch in dieser Hinsicht „Wühlarbeit unter den eigenen Füßen“. ⁷⁰⁾ Auch Foucault „versuch(t)e“ eine solche „*Ethnologie*“ der eigenen Kultur mit dem Ziel, sich „außerhalb der Kultur, der wir angehören, zu stellen, um ihre formalen Bedingungen zu analysieren (. . .)“. Und nach Derrida hieße die Philosophie „dekonstruieren“: „(. . .) die strukturierte Genealogie ihrer Begriffe zwar in der getreuest möglichen Weise und von einem ganz Inneren her (. . .) denken, aber gleichzeitig von einem gewissen, für sich selbst unbestimmbaren, aber nicht benennbaren Draussen her fest (. . .)legen (. . .)“. ⁷¹⁾

6

Von Konzepten wie Foucaults „Archäologie“ oder Derridas „Dekonstruktion“ *gingen wir aus*. Für oder gegen diese Konzepte selbst Stellung zu beziehen, war also von vornherein nicht bezweckt. ⁷²⁾ Außerhalb unserer Fragerichtung liegt auch der eher historische Gesichtspunkt einer *möglichen Vorwegnahme* semiotischer Theoreme in Nietzsches Werk. Dabei ginge es ja v.a. um die *mögliche* Feststellung seines Vorläufer-Status. ⁷³⁾ Dagegen möchten wir erfahren, ob oder inwiefern unter dem *semiotischen* Aspekt tatsächlich ein gewichtiger, bisher unterschätzter oder überhaupt übersehener Zug des *Nietzscheschen Denkens* ans Licht gekommen ist.

Im Anschluss an Überlegungen Nietzsches schreibt Foucault: „Es gibt absolut nichts Grundlegendes mehr in der Interpretation; jedes Zeichen, das sich zur Interpretation anbietet, ist nicht mehr das Zeichen eines Gegenstandes, sondern

69) Scheffele, Questioning Back One's „Own“ from the Perspective of the Foreign. Übers. von Graham Parkes. In: Parkes (Hg.), Nietzsche and Asian Thought. The University of Chicago Press, Chicago and London 1991, S. 31–47.

70) Foucault, Von der Subversion des Wissens, S. 19, S. 12. Gegen *diese* Position der Moderne setzt Jürgen Habermas seine eigene; die einer Moderne, die sich in der Arbeit an einer Realisation der großen Ziele der Aufklärung ihrer selbst zu „vergewissern“ sucht. S. dazu: Scheffele, Der andere philosophische Diskurs der Moderne. In: Waseda Blätter 1 (1994), S. 118–148.

71) Foucault, Von der Subversion des Wissens, S. 12; Derrida, Positionen, S. 38.

72) John M. Ellis würde es verdienen, dass man seine Einwände Punkt für Punkt überprüft. E., Against Deconstruction. Princeton University Press 1989.

73) Da es uns nicht darum zu tun ist, den „Stellenwert“ semiotischer Ansätze Nietzsches innerhalb der Theorie-Geschichte zu bestimmen, ziehen wir die Entwicklung der neueren Semiologie bzw. Semiotik (Peirce, Morris) nicht in Betracht.

bereits die Interpretation eines anderen Zeichens.“ Damit seien *Hermeneutik* und *Semiotik* zu „unerbittlichen Feinden“ geworden.⁷⁴⁾ Doch gilt dieses Dictum auch für Nietzsches *eigene* Hermeneutik? „(. . .) die ganze Geschichte eines „Dings“, eines Organs, eines Brauchs“: möglicherweise nichts als eine „fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen (. . .)“ (V 314) —: Formulierungen dieser Art lassen eher an eine *Verschränkung* des *semiotischen* und des *hermeneutischen* Aspekts denken. Ein *Zugleich* beider Momente bei Nietzsche nimmt etwa Derrida an. Nietzsche habe, behauptet er, die metaphysischen Begriffe des Seins und der Wahrheit ersetzt durch „die Begriffe des Spiels, der Interpretation und des Zeichens“, und zwar des „jeglicher präsenten Wahrheit baren Zeichens“, wie er, wohl in einer Wendung gegen de Saussure, hinzufügt⁷⁵⁾ —: also durch die Begriffe der Interpretation *und* des Zeichens „ersetzt“.

Das Wort „semiotisch“ bzw. „Semiotik“ kommt bei Nietzsche nur wenige Male vor (etwa: V 317, VI 27 f.⁷⁶⁾). Vermutlich bezieht er sich dabei auf die Tradition des Empirismus. Er teilt Humes Zweifel am „Sinn der *causa efficiens*“ (XII 102), weist andererseits Lockes „Oberflächlichkeit in Bezug auf die Herkunft der Ideen“ zurück (V 35); oder er betont die „eigentlich englische Art“ der „genealogischen Hypothesen“ in Paul Rées *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (V 250). Rée geht bei *seiner* „Genealogie“ im Sinn eines *erweiterten* Zeichenbegriffs vor: wie der Geologe „zunächst die verschiedenen Formationen aufsuch(e) und beschreib(e), und dann nach den Ursachenforsch(e)“, so habe er „die moralischen Phänomene zunächst aus der Erfahrung aufgenommen“ und sei dann „der Geschichte ihrer Entstehung (. . .) nachgegangen“.⁷⁷⁾ Auch Nietzsche gebraucht „Zeichen“ und „Zeichensprache“ meist in einem sehr weiten Wortsinn von „zeigen“ als „etwas sichtbar werden lassen“ (III 301). Er nennt z.B. die „*Verletzungen* des Anderen“ eine „*Zeichensprache* des *Stärkeren*“ (X 298), die „*Moralen*“ eine „*Zeichensprache* der *Affekte*“ (X 261 f.). Und insofern Rée die „moralischen Phänomene“ nicht auf etwas „*Transscendenten*“ zurückführen möchte, sondern — „wie die physischen“ — auf „*natürliche Ursachen*“⁷⁸⁾, stimmt sein Anliegen mit dem des Freundes überein. Doch schreibt Nietzsche von der „umgekehrte(n) und perverse(n) Art“ jener „genealogischen Hypothesen“, mit deren Hilfe Rée, ein erklärter Darwinist,

74) Foucault, Nietzsche, Freud, Marx. Cahiers du Royaumont (Philosophie, No. 6). Paris 1967, S. 192. Übersetzung der zitierten Stelle von Behler. In: Behler, Derrida — Nietzsche / Nietzsche — Derrida, S. 91.

75) Derrida, Die Schrift und die Differenz, S. 425.

76) S. Auch: Nietzsche, Werke in drei Bden, hg. von Karl Schlechta, 3. Bd, München 1956, S. 751.

77) Dr. Paul Rée, *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, Chemnitz 1877, Vorwort.

78) Rée, *Der Ursprung* . . . , S. VII f.

nach dem „Nützlichkeits-Calcul“ (V 259) von den „Formationen“ auf die Ursachen ihrer Entstehung zurückgehe. In der Tat sieht Rée den Ursprung *moralischer* Wertbegriffe wie „die Güte“ oder das „Unegoistische“ in der *sozialen* Nützlichkeits altruistischer „Empfindungen“. *An sich* „gelobt“ würden sie erst, seit man diesen Ursprung *vergessen* und sich an die Verbindlichkeit ihrer positiven Bewertung gewöhnt habe.⁷⁹⁾ Für Nietzsche liegen hingegen Entstehungsgrund und „schliessliche Nützlichkeits“, „thatsächliche Verwendung und Einordnung in ein System von Zwecken“, himmelsweit („toto coelo“) auseinander (V 313). Gegenstand des eigenen *genealogischen* Verfahrens dagegen sei „das ungeheure, ferne und so versteckte Land der Moral“, die „schwer zu entziffernde Hieroglyphenschrift“⁸⁰⁾ der „menschlichen Moral-Vergangenheit (. . .)“ (V 254).

Gleichsam im Palimpsest jener „*Zeichensprache der Affekte*“ lesend, erkennt Nietzsche eine „*umgekehrte Zeitordnung*“ von Wahrnehmung und Erkenntnis: *zuerst* wirke die „Außenwelt“ auf uns, die Wirkung werde dann ins Gehirn „telegraphirt“ und dort „zurechtgelegt, ausgestaltet und auf seine (sic!) Ursache zurückgeführt“. Wir „*kehr(t)en*“ also „*beständig die Ordnung des Geschehenden um* (. . .)“ (XI 437). Er hält es für sehr wahrscheinlich, dass nach demselben Schema ein Gedanke, der uns kommt, lediglich das „*Symptom* eines umfänglicheren Zustandes“ sei; darin drücke sich „irgend Etwas von einem Gesamt-Zustand in *Zeichen* aus“. Der Ursprung des Gedankens sei uns „verborgen“ (XI 174), dieser selber „nicht als unmittelbar gewiss genommen, sondern nur als ein *Zeichen*, ein Fragezeichen“ und an sich „nur“ als „ein *Anlaß* mehrfacher Interpretation und willkürlicher Festsetzung (. . .)“ (XI 174). Der „*doppelte Irrtum*“ liege nun in der „*Interpretation*“ des wahrgenommenen „*Geschehen(s)*“ als eines „*Wirken(s)*“ und darin, „*die Wirkung als Sein*“ — bei Derrida das „transzendente Signifikat“⁸¹⁾ — „anzusetzen“.⁸²⁾ Dieser „*Glaube an die Sinne*“ sei ein Konstitutivum „unseres Intellekts“. Von ihnen empfangen diese das „Rohmaterial“, das er „ausleg(e)“. Dabei sei er „absolut egoistisch“, also nicht „geleitet von der Absicht auf Wahrheit, sondern von einem Willen zur Überwältigung, Assimilation, Ernährung“ (XI 437), kurz: vom Willen zur Macht. Nietzsche führt diese „Zurechtlegung“ (V 28), „Zurechtfälschung“ (II 14), als die er die Interpretation hinterfragt, bekanntlich auf den Willen zurück, sich die Welt „errathba(r)“ zu machen (XI 385), und diesen „Willen“ letztlich auf den „*Instinkt der Furcht*“:

79) Rée, *Der Ursprung*, S. 17, 23. Nietzsches direkter Bezug auf diese Stellen: V 258 f.

80) Vgl. Foucaults Begriff *Archäologie*.

81) Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, S. 424.

82) Nietzsche, *Der Wille zur Macht* (Kröner-Ausg., Nr. 531).

(...) etwas Fremdes soll auf etwas Bekanntes zurückgeführt werden (...) (I)st unser Bedürfniss nach Erkennen nicht eben dies Bedürfniss nach Bekanntem, der Wille, unter allem Fremden, Ungewöhnlichen, Fragwürdigen Etwas aufzudecken, das uns nicht mehr beunruhigt? (III 594).

Das Auslegen als ein „Zurechtlegen“ dieses „Rohmaterials“ führte Nietzsche zur Entstehungszeit seiner *Unzeitgemässen Betrachtungen* noch auf „eine feste Übereinkunft“ zurück. Sonst sei eine „politische Gesellschaft“ gar nicht lebensfähig. Der erste Schritt dazu sei es, sich darauf zu einigen, was als „seiend“ zu gelten habe. Das „Wahre“ sei „das Seiende, im Gegensatz zum Nichtwirklichen“ (VII 491). In der Sicht von *G* wird die „Zurechtlegung“, wie wir sahen, nicht mehr als ein gewissermaßen vertraglicher Konsens angesehen, sondern als *Setzung* durch „das Herrenrecht, Namen zu geben“ (V 260). Die *willkürlich* gesetzten „Werthschätzungen“ machen dann gleichsam den „code“ aus, nach dem sich „Signifikanten“ mit nur scheinbaren „Signifikaten“ — tatsächlich zu bloßen *Zeichen* gewordenen „Signifikanten“ — verbinden. Tatsächlich geschieht hier kein Namengeben oder Taufen, sondern ein „Namenwechsell“, eine „Umtaufung“ (V 383).

7

Behauptet werden demnach *Arbitrarität* und *Nachträglichkeit* des „moralischen Urtheilens“. Dessen Anfänge seien „spät, vielleicht um Jahrtausende später gekommen (...) als die Moralität“, und zwar keineswegs nach einem in der Sache angelegten oder vorgegebenen Zweck, sondern willkürlich. Es seien „Begriffe, in denen sich“ lediglich „ein ganzer Process semiotisch zusammenfasse“ (V 317). Nach Nietzsche gilt dies nicht weniger für das *Erkenntnisurteil*. Der Irrtum des „Sprachbildner(s)“ sei es, zu glauben, er „drück(e) das höchste Wissen mit den Worten aus“, wo er „den Dingen eben nur Bezeichnungen gebe“ (II 30 f.). Zu begreifen sei nur, „inwiefern es blosse Semiotik“ sei: „Das ganze Reich von „wahr-falsch“ bezieht sich nur auf Relationen zwischen Wesen, nicht auf das „An sich““. ⁸³⁾

Auch die Logik beruht nach Nietzsche „auf Voraussetzungen, denen nichts in der wirklichen Welt“ entspreche (III 31). Der Logiker setze als selbstverständlich voraus, „das Subjekt „ich“ sei die Bedingung des Prädikats „denke“. Doch das sei eine „*Fälschung* des Thatbestandes“, dass ein „Gedanke“ komme, wenn „er“ und nicht wenn „ich“ es wolle (V 31). Der Ursprung eines Gedankens sei uns

83) Nietzsche, Werke in 3 Bden, Bd 3, S. 751 f.

„verborgen“ (XI 174). Im Zusammenhang mit Nietzsches Behauptung von der „*umgekehrte(n) Zeitordnung*“ von Wahrnehmung und Erkenntnis stießen wir bereits auf diese Überlegung. Was er dort allgemein schreibt über die „Fälschung“, das Wahrgenommene als „Wirkendes“ anzusetzen und daraus einen *notwendigen* Entstehungsgrund herzuleiten, gilt ihm also, wie es scheint, im eminenten Sinn für die Erkenntnis. So werde mit dem „(. . .) nach Aristoteles (. . .) gewisseste(n) aller Grundsätze“, dem *Satz vom Widerspruch*, „(. . .) etwas in Betreff des Wirklichen, Seienden behauptet, wie als ob er dasselbe anderswoher bereits kannte: nämlich dass ihm nicht entgegengesetzte Prädikate zugesprochen werden könn(t)en“. Und mit dem *Satz der Identität* werde das Verhältnis: „A soll A sein“ zu dem Satz: „A ist A“ „zurechtgelegt“: „Der Satz enthält also kein *Kriterium der Wahrheit*, sondern einen *Imperativ* über das, *was als wahr gelten soll*“ (XII 389). Wie Nietzsche hier behauptet, das „A ist A“ werde dem „A soll A sein“ unterlegt, hält er an anderer Stelle gar das erkennende Subjekt selbst nicht für etwas „Gegebenes, sondern etwas Hinzu-Erdichtetes, Dahinter-Gestecktes“ (XII 315).

Geleugnet wird der Adäquations-Begriff der „Wahrheit“ (*adaequatio rei et intellectus*). Nur als „bloße Semiotik“ sei „unser Ausdrucksmittel“ Sprache zu „begreifen“; doch sei die Forderung einer „adäquaten Ausdrucksweise“ „unsinnig“. ⁸⁴⁾ Schon in *WL* wird die Frage: „Was also ist Wahrheit?“ so beantwortet: „Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen (,) kurz eine Summe von menschlichen Relationen (. . .)“ (I 88o). Damit soll nicht etwa ein neuer Wahrheitsbegriff gegen den überkommenen ausgespielt werden. Der Satz besagt lediglich: „Was man gewöhnlich *Wahrheit* nennt, ist tatsächlich *nichts anderes als* ein Heer usw.“ Im Umkreis von *G*, in den der Autor selbst *WL* stellt, dreizehn Jahre später, 1886 (II 370), impliziert diese Aussage in „poststrukturalistischer“ Lektüre: (1) Es gibt kein „transzendentes Signifikat“ (*nur* „Ein Heer von. . .“); (2) es gibt keine innere Beziehung zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem: dieses wird von jenem *okkupiert* (*Heer*-Metapher); (3) demzufolge *repräsentieren* die Bezeichnungen *nicht* das Signifikat, sie *bestimmen* es (vgl. Bilder wie: Worte als „Taschen (. . .), in welche bald Diess, bald Jenes, bald Mehreres auf einmal gesteckt worden ist“ (II 564). „Der Ruf, Name und Anschein (. . .) im Ursprunge zuallermeist ein Irrthum und eine Willkürlichkeit, den Dingen übergeworfen wie ein Kleid und seinem Wesen und selbst seiner Haut ganz fremd (. . .)“ (III 422)); (4) die „Signifikanten“ „flottieren“ („bewegliches Heer“); (5) dementsprechend bezeichnen sie nicht das *Sein* der Dinge, sondern die *Beziehung* der Menschen zu ihnen und untereinander („eine Summe von menschlichen Relationen“).

84) Nietzsche, Werke in 3 Bden, Bd 3, S. 751.

Das martialische Bild vom „Heer von Metaphern usw.“ betont das Gewaltsame an der Formierung von „Herrschafts-Gebilde(n)“ (V 325), in denen der Prozess der Zeichengebung gleichsam anhält, indem diese kulturell überhöht wird („poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt“) und durch Gewöhnung „einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünk(t)“ (I 880): es *werden* daraus geglaubte „Wahrheiten“. Tatsächlich aber seien es

Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind⁸⁵, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen (I 881).

Das Bild der Münze steht also einerseits für Signifikanten, die „fest, canonisch, verbindlich“ wurden, *Werte* wurden; andererseits für solche, die, abgegriffen, ihr aufgeprägtes Wertzeichen eingebüßt haben und nur noch unverbindliche „Zeichen“ sind („nur Zeichen“ (XII 100)). Diese sähen wie das *noch nicht* geprägte Element aus („Metall“), als wären sie nie durch den Prozess der *Transformierung* („Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen“) hindurchgegangen (Derrida: die Differenzen als „das Ergebnis von Transformationen“⁸⁶). Nun sind sie, als *scheinbares* Rohmaterial, disponiert für neue „Ausprägung“ der „Namen der Werthe“ (V 259). Wieder scheint es, als würden „Signifikate“ durch „Signifikanten“ identifiziert, während tatsächlich nur „Namenwechse(l)“, „Umtaufung“ geschieht (V 383). Demnach gibt es auch für Nietzsche kein „Text-Äußeres“ (Derrida). Und wenn „Wahrheit“ *nichts anderes* als „(e)in Heer von Metaphern. . .“ ist, so gilt: „Es giebt keinen Thatbestand, alles ist flüssig, unfaßbar, zurückweichend (. . .)“ (XII 100). Derrida bringt dies so auf den Begriff: „Die Abwesenheit eines transzendentalen Signifikats erweitert das Feld und das Spiel ins Unendliche.“⁸⁷

Nach alledem erscheinen Semiotik und Nietzsches *kritische Hermeneutik nicht* als „unerbittliche Feinde“ (Foucault). Denn seine kritische Hermeneutik „hinterfragt“, *dekonstruiert* die traditionelle Hermeneutik. Jedes „Neu-Interpretieren“ sei in Wirklichkeit ein „Zurechtmachen (. . .), bei dem der bisherige „Sinn“ und „Zweck“ verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden (müsse)“ (V 314); das „Auslegen“ sei ein „Sich-hineinlegen — in den meisten Fällen eine neue Auslegung über eine alte unverständlich gewordene Auslegung, die jetzt selbst nur Zeichen (sei)“ (XII 100) —: ein deutlicher Anklang an die *Münz*-Metapher in *WL*. Tatsächlich werde also

85) Eine Anspielung auf Jean Pauls berühmtes Wort, jede Sprache sei „in Rücksicht geistiger Beziehungen ein Wörterbuch erblasseter Metaphern“? (Vorschule der Ästhetik, Par. 50)

86) Derrida, Positionen, S. 68.

87) Derrida, Die Schrift und die Differenz, S. 424

nicht ausgelegt, sondern „*hineingelegt*“, „*hineingedeutet*“ (V 316), „*hineininterpretiert*“ (V 304, 327). Was Goethe in einem seiner *Zahmen Xenien* halb scherzhaft und eher beiläufig monierte: „Im Auslegen seid frisch und munter! / Legt ihrs nicht aus, so legt was unter.“ —: hier erscheint es also geradezu als *Strukturmoment* des Interpretierens.

Freilich gilt das nur für den *kritischen Aspekt* von Nietzsches Hermeneutik, unter dem sie den Willen zur Macht selbst da aufdeckt, wo scheinbar selbstlos interpretiert wird:

Hinterfragen. — Bei Allem, was ein Mensch sichtbar werden lässt, kann man fragen: was soll es verbergen? Wovon soll es den Blick ablenken? Welches Vorurteil soll es erregen? Und dann noch: bis wie weit geht die Feinheit dieser Verstellung? Und worin vergreift er sich dabei? (III 301)

Nietzsches Hermeneutik als positiv behaupteter Ausdruck des Willens zur Macht, nach welcher Interpretationen „perspektivische Schätzungen“ sind, „(. . .), vermöge deren wir uns im Leben, das heißt im Willen zur Macht, zum Wachstum der Macht erhalten (. . .)“ (XII 114), ist Gegenstand einer ausgedehnten Forschung. Dass sie auch eine *kritische* Seite hat, *auch* eine „*hinterfragende* Hermeneutik“ ist, habe ich nachgewiesen.⁸⁸⁾ In *dieser* Hinsicht nun, als *kritische*, ist seine *Hermeneutik* zugleich *semiotisch*: das Auslegen von „Sinn“ wird als „Hineinlegen“ von Sinn in die *Zeichen* „hinterfragt“. Andererseits ist seine „*Semiotik*“ *hermeneutisch* strukturiert: was als bloßes Zeichen erscheint („nur Zeichen“), ist immer schon *interpretiertes*; immer schon wurde „Sinn“ „hineingelegt“. *Hermeneutisch* ist auch die Intention dieses „alten Philologen“ (V 37), herauszufinden, was nicht zutage liegt; freilich nicht — wie in der klassischen Hermeneutik — das, was ein „Text“ *birgt*, sondern was er *verbirgt* (III 301). Diese Verquickung des hermeneutischen Problems mit der „*Werthfrage*“ (VI 278) ist es andererseits, derentwegen sich die Nietzschesche Hermeneutik *allgemein* (also nicht allein wegen ihres kritischen Aspekts) einer Eingliederung in jene hermeneutische Traditionslinie widersetzt, welche Namen wie Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer markieren.⁸⁹⁾

88) Scheiffele, Das Eigene vom Fremden her hinterfragen. Zu Nietzsches Hermeneutik. In: Akten des VIII. Internationalen Germanisten-Kongresses Tokyo 1990, Bd 2, München 1991, S. 92-101; Questioning Back One's „Own“ from the Perspective of the Foreign. Übers.von Graham Parkes. In: Parkes (Hg.), Nietzsche and Asian Thought. The University of Chicago Press. Chicago and London 1991, S. 31-47.

89) Scheiffele, Der „gute Wille zur Verständigung“ (Gadamer) und das „Hinterfragen“ (Nietzsche). Zwei diametral entgegengesetzte Positionen philosophischer Hermeneutik. In: Doitsu bungaku, Bd 85. Tokyo 1990, S. 85-97.

WL wurde 1873 diktiert, aufgrund von Notizen, die bis 1872 zurückreichten. Nietzsche, der in den damals entstandenen Schriften sonst durchaus noch ur-sprungsphilosophisch dachte, hat hier das spätere *genealogische* Verfahren gleichsam vorentworfen. Es war offenbar als Gedankenexperiment⁹⁰⁾ gedacht, das mit einer „Fabel“ seinen Ausgang nimmt, mit der Fiktion der von einem extraterres-trischen Standort aus erzählten „Weltgeschichte“ (I 875). Der Verkünder reiner *Weltimmanenz* (*Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde* (VI 80 f.)) war sich, wie wir sahen, der Kühnheit dieses philosophischen Essais bewusst. Dies sowie die Tatsache, dass bereits der Titel *Jenseits von Gut und Böse* auf die frühe Schrift verweist („*im aussermoralischen Sinne*“), berechtigen allein schon dazu, beide Schriften trotz ihres zeitlichen Abstands *unmittelbar* aufeinander zu beziehen.

Dass dies heute unter dem *semiotischen Gesichtspunkt* möglich ist, verdanken wir vor allem der poststrukturalistischen Nachmoderne in Frankreich. Ihr Verdienst ist es, herausgestellt zu haben, dass die in Nietzsches Werk und Nachlass verstreuten Bemerkungen über Sprache, Zeichen und Interpretation nicht als Beiläufigkeiten aufzufassen sind, sondern dass sie — hauptsächlich in *G* — eine regelrechte *Zeichenlehre* ausmachen. Schon in *WL*, vor allem aber in *G* und im Nachlass der 80er Jahre ist jenes Verfahren entworfen und zu Teilen ausgeführt, aufgrund dessen sich auch nach dem „linguistic turn“ in der Philosophie die Aktualität von Nietzsches Denken erneut unter Beweis stellt.

Nun ist *dieses* heute Aktuelle an Nietzsches Werk, von diesem selbst her gesehen, keineswegs peripher. Und wenn die „poststrukturalistische“ Sicht nur so wenige Schriften erfasst, so gründet das nicht in einer willkürlichen Auswahl, sondern im *Werkcharakter* selbst. Die *semiotische* Thematik taucht dort zunächst nur sporadisch auf, in *WL* (1873), in *Menschliches, Allzumenschliches* (1878 / 80), in *Morgenröte* (1881), dann, mit zunehmender Verdichtung, in *JGB* (1886), in *G* (1887) sowie im gleichzeitigen Nachlass (v.a. in Bd XII). Offenbar bestand über Jahre hinweg eine unterschwellige Verbindung zwischen den diesbezüglichen Äußerungen: Nietzsche erinnert sich 1886 an das „geheim gehalten(e) Schriftstück“ *WL* (II 370); in der *Vorrede* zu *G* streicht er heraus, dass er hier „in der Hauptsache schon die gleichen Gedanken“ von *Menschliches, Allzumenschliches* „wieder aufnehme“ (V 248). Die Entdeckung des *semiotischen* Nietzsche hat einen neuen Weg zu dessen Gedankenwelt freigelegt, der also, wie schmal auch immer, ins Zentrum führt. Heidegger

90) Friedrich Kaulbach spricht geradezu von Nietzsches *Idee einer Experimentalphilosophie* (Anm. 9).

hat diesen Weg entweder nicht gesehen oder von vornherein als einen Abweg gemieden. Letzteres lässt fast die Sprachauffassung vermuten, die er in seinem Nietzsche-Werk vertritt (etwa die Behauptung: „*Die Grundworte sind geschichtlich*“). „Wäre die Sprache“, so heißt es da, „nur eine Ansammlung von Verständigungszeichen, dann bliebe die Sprache etwas ebenso Beliebiges und Gleichgültiges wie die bloße Zeichenwahl und ihre Verwendung.“⁹¹⁾ Der Zugang zum „Semiotiker“ Nietzsche scheint aber auch Habermas verschlossen geblieben zu sein. In dem Nietzsche-Kapitel von *Der philosophische Diskurs der Moderne* sieht es fast so aus, als wäre der Verfasser der *Genealogie* noch immer der „Ursprungsphilosoph“ der *Geburt der Tragödie*: „(. . .) das *Ältere* ist das (. . .) dem Ursprung Nähere. Das *Ursprünglichere* gilt als das Ehrwürdigere, Vornehmere, Reinere; kurz als das Bessere.“⁹²⁾ Das behauptet der spätere Nietzsche *nicht* oder: *nicht mehr*; sondern gerade das will er mit seiner Methode der „Genealogie“ als „Zurechtlegung“ „hinterfragen“.

Dass der „Nietzsche aus Frankreich“ *für die Nietzsche-Forschung insgesamt von immenser Bedeutung ist*, versteht sich nach unseren Ausführungen von selbst. Diesen „neuen Nietzsche“ zum *eigentlichen* machen hieße jedoch, unter anderen Vorzeichen das verwegen vieldeutige Werk wieder einmal vereindeutigen, sein Widerborstiges beschneiden, zu bequemerer Handhabung. Nietzsche hat aber — um nur *ein* Beispiel zu nennen — bei all seiner Abneigung gegen die „Systemphilosophie“ hin und wieder *auch* bekundet, er strebe ein eigenes *Denksystem* an. Eine solche Stelle findet sich ausgerechnet in der *Vorrede* zu *G*, einem Kultbuch der „Poststrukturalisten“. Dort erklärt er: dass er in seiner „Streitschrift“ an Gedanken von *Menschliches, Allzumenschliches* festhalte, das „stärk(e)“ in ihm „die frohe Zuversichtlichkeit, sie möchten (. . .) nicht beliebig, nicht sporadisch entstanden sein, sondern aus einer gemeinsamen Wurzel heraus, aus einem in der Tiefe gebietenden, immer bestimmter redenden, immer Bestimmteres verlangenden *Grundwillen* der Erkenntniss“ (V 248).

91) Heidegger, Nietzsche., Bd 1, S. 169–170.

92) Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a.M. 1985, S. 152.

フランス生まれの記号論者ニーチェ

エーバーハルト・シャイフェレ

本稿では、はじめに、ニーチェの著作（とりわけ『道徳外の意味における真理と虚偽』、『道徳の系譜学』など）が、「知の考古学」、「ディスクルス」（ミシェル・フーコー）や「脱構築」（ジャック・デリダ）といったフランスの「ポスト構造主義」の構想に、いかに強力な影響を与えたかが提示される。

次いで、ニーチェの「記号論」の分析は、この「懐疑の名人」の作品の周辺部に触れているだけでなく、後期の作品の核心部に的中しているのだということが証示される。それゆえ、「フランス生まれのニーチェ」は、ニーチェ研究全般にとって重要性をもつ。

このことをドイツ語圏のニーチェ研究は、これまでしかるべき仕方で認めてこなかった。この論文はそれゆえ、隣国のニーチェ受容のより正確な理解のための貢献にとどまるものではないのである。