

UWE SPÖRL

Die Sprachskepsis der Jahrhundertwende
als Instrument der Überwindung des Alten und als Modus des Neuen
Einige Bemerkungen zu Nietzsche, Landauer und Morgenstern

In Wolfdietrich Raschs Aufsatz über *Aspekte der deutschen Literatur um 1900*, der seit seiner Veröffentlichung 1968 wegweisend für die Beschäftigung mit der deutschen Literatur der Jahrhundertwende war, finden sich die folgenden Sätze, die im Folgenden tatsächlich als eine Art grober Wegweiser zum besseren Verständnis von Literatur und Kultur der Jahrhundertwende verwendet werden sollen:

Die Wirkung Nietzsches auf die Literatur um 1900 ist unabsehbar groß. Dabei ist es nicht eigentlich der philosophische Gehalt seiner Schriften, der rezipiert wird. Dieser bleibt weithin unentdeckt. Was wirkt, sind die Grundpositionen, in dreissig oder vierzig Sätzen erkennbar: Die radikale Verdiesseitigung, die Destruktion der Transzendenz, die neue Bestimmung des Verhältnisses von Geist und Leben, »so daß das Leben das Erkennen, den Geist als ihm selbst zugehörig umgreift«.¹

Vor allem der letzte Gedanke, zu dessen Formulierung Rasch Paul Böckmanns Ausführungen über die Unterordnung des Erkennens unter das wesentlich dynamisch gedachte Leben bei Nietzsche anführt, interessierte die Dichter und Denker der Jahrhundertwende. Den Gegenstand dieses Interesses, das Interesse selbst und einige seiner Auswirkungen möchte ich nun also ein wenig beleuchten. Dies wird freilich nur durch kleine konzentrierte Blitzlichter geschehen, die dennoch – so hoffe ich – so viel wie möglich vom Ganzen zeigen können. Als Nietzsche-Text, dessen Wirkung ansatzweise nachgezeichnet werden soll, wähle ich seine frühe Schrift *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, da dieser Essay zum einen bestimmend für Nietzsches Philosophie insgesamt zu sein scheint,² und da er zum anderen durch seinen sprach- und erkenntnisskeptischen Gehalt einigen anderen sprach- und erkenntnisskeptischen Texten der Jahrhundertwendekultur ähnelt oder sie gar mit anregte. Man denke etwa an die wirkungsmächtigen *Ignorabimus*-Reden des Naturwissenschaftlers Emil Du Bois-Reymond von 1872 und 1880,³ an Ernst Machs *Analyse der Empfindungen* von 1886⁴

1 Wolfdietrich Rasch: *Aspekte der deutschen Literatur um 1900*. In: Ders.: *Zur deutschen Literatur seit der Jahrhundertwende. Gesammelte Aufsätze*. Stuttgart 1968, S. 1-48, hier: S.40. Das Binnenzitat stammt aus dem ebenso berühmten Aufsatz von Paul Böckmann: *Die Bedeutung Nietzsches für die Situation der modernen Literatur*. In: *DVjs* 27 (1953), S. 77-101, hier: S. 80.

2 Vgl. hierzu Arthur C. Danto: *Nietzsche as Philosopher*. London, New York 1965, S. 41 und meine eigenen Ausführungen in: Uwe Spörl: *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*. Paderborn u.a. 1997, S. 38 ff.

3 Emil Du Bois-Reymond: *Über die Grenzen des Naturerkennens; Die sieben Welträthsel*. Zwei Vorträge. Leipzig ⁵1903 (1. Auflage: Leipzig 1882).

oder an Fritz Mauthners dreibändiges Mammutwerk *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* von 1901/02.⁵

Nietzsches Essay *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*⁶ ist im Frühjahr 1873, also im Umfeld der *Unzeitgemäßen Betrachtungen*, entstanden und stark, zum Teil bis in Formulierungen hinein abhängig von einem Buch, das zwei Jahre zuvor erschienen war: dem ersten Band von Gustav Gerbers *Die Sprache als Kunst*,⁷ einem in den letzten Jahren zunehmende Beachtung findenden⁸ Werk eines ansonsten kaum bekannten preußischen Gymnasiallehrers. Nietzsches Text selbst ist freilich erst sehr viel später erschienen, nämlich im Rahmen der ersten Herausgabe seines Nachlasses in der Naumann'schen Gesamtausgabe im Jahr 1896.⁹ Dennoch ist dieser frühe Essay bezeichnend für Nietzsches zwischen radikaler Kritik und emphatischem Aufbruchspathos oszillierendes Gesamtwerk, denn er beschäftigt sich in einem ersten Abschnitt mit der Unmöglichkeit von Wahrheit, während der zweite Abschnitt die daraus resultierenden Folgen für den Menschen als Künstler behandelt. Der weit aus umfangreichere erste Teil hinterfragt also die bisherige Praxis der menschlichen (Wissenschafts- und Erkenntnis-)Kultur auf kritische, ja vernichtende Weise, während der zweite Teil in der Person des Künstlers einen zu diesem frühen Zeitpunkt freilich nur vage angedeuteten und vorläufigen¹⁰ Modus der Möglichkeit zur produktiven Überwindung dieser kritisierten Kultur formuliert.

Grundlage dafür ist die auch bei Gerber und einigen weiteren, diesem vorausgehenden Sprachtheoretikern¹¹ zu findende Annahme, dass jedes Sprechen wesentlich metaphorisch ist

4 Ernst Mach: *Die Analyse der Empfindungen*. Jena 1903.

5 Fritz Mauthner: *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. Drei Bände. Stuttgart 1901 f.

6 Textgrundlage ist die Kritische Gesamtausgabe (KGA) der Werke Nietzsches. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Berlin, New York 1967 ff. Bd. III/2, S. 369-384.

7 Gustav Gerber: *Die Sprache als Kunst*. Zwei Bände. Bromberg 1871, 1873.

8 Das Interesse an Gerber ist freilich weniger auf seine Ausführungen selbst gerichtet als vielmehr auf diese als Vorläufer, zum einen der modernen (analytischen) Sprachphilosophie (vgl. etwa Hermann J. Cloeren: *Language and Thought. German Approaches to Analytic Philosophy in the 18th and 19th Centuries*. Berlin, New York 1988, S. 147-162), zum anderen eben der Sprachskepsis Nietzsches (vgl. vor allem Anthonie Meijers: *Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche*. In: *Nietzsche-Studien* 17 (1988), S. 369-390 und Claudia Crawford: *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin 1988, S. 199-220).

9 Nietzsche's Werke. Bd. X (Abt. 2. Bd. 2: Schriften und Entwürfe 1872 bis 1876. Hg. v. Fritz Koegel). Leipzig 1896, S. 161-179.

10 Dies änderte sich deutlich in späteren Texten Nietzsches, wo insbesondere im Zusammenhang mit der Figur des Zarathustra der Künstler als Überwinder des Bisherigen thematisiert und propagiert wird.

11 Ich möchte drei Namen aus dem deutschen Sprachraum anführen: Gerber selbst schließt sich deutlich an Wilhelm von Humboldt und dessen ›Vorläufer‹ Johann Gottfried Herder an, der wiederum in seinen Auffassungen von der Sprache nicht unabhängig von Johann Georg Hamann zu sehen sein dürfte. Die beiden letzteren

und insofern die Worte der menschlichen Sprache(n) als Signifikanten nur sehr vermittelt mit ihren Signifikaten in Verbindung stehen, auf keinen Fall aber diese direkt und zuverlässig abbilden, wiedergeben oder ausdrücken können.

Diese Annahme wird freilich von Nietzsche in zweierlei Hinsicht radikalisiert: Zum einen wird die Reichweite der Annahme von der grundsätzlichen Metaphorizität der Sprache extrem erweitert. Sie ist bei ihm nicht auf eine Theorie der Sprache beschränkt, sondern reicht auf der einen Seite bis weit in den Bereich der Erkenntnistheorie hinein, ja bis hin zur Sinnesphysiologie und Wahrnehmungspsychologie, auf der anderen Seite ermöglicht sie Folgerungen, die dem Bereich der philosophischen Anthropologie zuzurechnen sind. Suche ich nämlich den Ursprung einer jeden Erkenntnis, so lande ich bei der als physiologisches Ereignis aufzufassenden sinnlichen Wahrnehmung.¹² Vom Nervenreiz auf ein unabhängiges Etwas außerhalb von mir zu schließen, ist aber laut Nietzsche schon eine Übertragung, eine Metapher. Diesen ein Bild repräsentierenden Nervenreiz als Lautbild zu reproduzieren und so zu artikulieren, ist bereits eine zweite Übertragung von einer in eine grundverschiedene andere Sphäre.¹³ Doch damit nicht genug, denn jetzt beginnt beim wahrnehmenden Menschen erst der eigentliche ›Erkenntnisprozess‹, indem er von den jeweils individuellen Nervenreizen, Einzelwahrnehmungen und Einzelnamen abstrahiert, um Begriffe zu bilden:

[J]edes Wort wird sofort dadurch Begriff, dass er eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebnis, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, d.h. streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muss. Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen.¹⁴

Damit bin ich bei der zweiten angesprochenen Radikalisierung der alten These von der Metaphorizität der Sprache angelangt: Zum anderen wird hier nämlich von Nietzsche offensichtlich ein extrem ›harter‹ korrespondenztheoretischer Wahrheitsbegriff vorausgesetzt, dessen Ansprüche dann gerade nicht erfüllt werden können. Der korrespondenztheoretische

hatten ja die Ansicht vertreten, dass die menschliche(n) Sprache(n) ihrem Ursprung nach Übertragung(en) aus einer anderen, ursprünglicheren Sphäre seien. In Hamanns *Aesthetica in nuce* (1762) ist es die ursprüngliche göttliche Sprache, aus der unsere menschlichen Sprachen bloße Übersetzungen sind, in Herders *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772) die Gesamtheit der noch nicht sprachlich objektivierten und somit unmittelbaren Sinneseindrücke zu einem bestimmten Zeitpunkt, die zwar als Ursprung der Sprache ausgemacht wird, von dieser aber, was ihren Gehalt betrifft, nicht eingeholt werden kann.

Erstaunlich und bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang vor allem jedoch die Tatsache, dass die These von der wesentlichen Metaphorizität der Sprache von Hamann bis Nietzsche (s.u.) in einen (freilich je verschiedenen) philosophisch-anthropologischen Argumentationszusammenhang eingebettet ist.

12 Dieser dem Geist des Empirismus und Materialismus verpflichtete Übergang ist natürlich keine Selbstverständlichkeit. Nietzsche aber setzt ihn voraus, ohne ihn eigens zu diskutieren.

13 Vgl. KGA. Bd. III/2, S. 373.

14 Ebd., S. 373 f.

Wahrheitsbegriff beinhaltet, dass ein Satz wahr (und dementsprechend ein Begriff angemessen oder passend) ist dann und genau dann, wenn der Inhalt des Satzes vorliegt, also eine Tatsache ist (bzw. wenn der Begriff den und nur den gemeinten Gegenstand voll erfasst). Nur so kann Nietzsche von der Metaphorizität der Begriffsbildung als Abweichung sprechen, die »Nicht-Gleiches gleichsetzt«, da sie von den individuellen Eigenheiten der einzelnen »Urerlebnisse« zugunsten einer Übereinstimmung oder einiger weniger Übereinstimmungen mit anderen, »ähnlichen« Einzelerfahrungen absieht. In einem nachgelassenen Fragment, ebenfalls aus dem Jahr 1873, heißt es dazu:

Metapher heißt etwas als gleich behandeln, was man in einem Punkt als ähnlich erkannt hat.¹⁵

Letztlich ist es nach Nietzsche also die menschliche abstrahierende Begriffsbildung, die echte Erkenntnis (im Sinne einer 1:1-Übereinstimmung) unmöglich macht, da sie dem sich ständig verändernden »Fluss« der individuellen und subjektiven Wahrnehmungserlebnisse, dem lebensphilosophisch verstandenen Leben in seiner Dynamik nicht angemessen ist. Die menschliche Erkenntnis entfernt sich, vor allem mit der Sprache, in der die abstrakten Begriffe repräsentiert werden, immer weiter von dem eigentlich einzig realen subjektiven »Urerlebnis«. Oder, mit einer von Nietzsche selbst verwendeten Analogie formuliert: Menschliche Begriffe – und das meint hier auch alle Abstrakta der Sprache – verhalten sich zu dem eigentlichen Wesen der Dinge wie Chladnische Klangfiguren sich zu Tönen verhalten.¹⁶ Die menschliche Erkenntnis, die der Mensch aus einem anthropologisch fundierten »Trieb zur Wahrheit«¹⁷ heraus immer anstrebt, anstrebt und anstreben wird, produziert so nur noch

ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen.¹⁸

Damit ist Nietzsche freilich bei einem ganz anders gearteten, eher pragmatistischen Wahrheitsbegriff angekommen, der eher in Termini der Funktionalität, Konventionalität und Kohärenz formuliert werden müsste, und der auf die lebenserhaltende Nützlichkeit dieser »illusorischen« Wahrheit ausgerichtet ist. Sobald der Mensch »vergessen« hat, dass er nur mit Metaphern hantiert, wenn er Begriffe oder Abstrakta verwendet, kann er sich sein Leben in der Gemeinschaft besser einrichten: Er kann gemeinschaftliche Regeln oder Konventionen als eine Art »Friedensschluss« entwickeln, die eine Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge –

15 KGA. Bd. III/4, S. 86.

16 Vgl. KGA. Bd. III/2, S. 373.

17 Ebd., S. 371.

18 Ebd., S. 374 f.

diesmal freilich im moralischen Sinne – ebenso ermöglichen wie moralische Regeln überhaupt: Er kann also Gemeinschaften und Gesellschaften bilden. Er kann aber auch Philosophie und Naturwissenschaft treiben und sich so die Welt der Natur untertan machen. Wahre Erkenntnis im Sinne der korrespondenztheoretisch begriffenen Wahrheit, die ausschließlich von individuellen und subjektiven Erlebnissen ausgeht, ist unter diesen Voraussetzungen aber nicht mehr möglich: Unter den Voraussetzungen des gesellschaftlichen ›Friedensschlusses‹ und des Vergessens der Ursprünge aller menschlicher Wahrnehmung produziert der Mensch nur noch Wahrheiten *innerhalb* des bereits vorhandenen Begriffsapparats, und schottet sich gegen Neues, Andersartiges und Irritierendes völlig ab. Sprache und Wissenschaft stellen für Nietzsche eine »Begräbnisstätte der Anschauung«¹⁹ dar. Somit steht die starre Begriffswelt der menschlichen Konventionen und Abstraktionen der dynamischen Welt der Vielheit, Buntheit, Variabilität der ursprünglichen ›Nervenreize‹ oder ›Urerlebnisse‹ gegenüber.

Doch die Rettung aus der Starrheit der konventionellen Begriffswelt, eine Möglichkeit zu ihrer Überwindung naht bereits in Form der Option des Menschen, sich der Welt oder dem Leben als Künstler zuzuwenden. Diese Rettung kommt aus derselben Richtung wie die Begriffswelt selbst, aber wesentlich hinter und nach ihr. Gleichwohl ist sie ebenso wie die Welt der Konventionalität anthropologisch fundiert. Nach Nietzsche ist es nämlich wiederum derselbe »Fundamentaltrieb« des Menschen »zur Metaphernbildung«,²⁰ der sich ein neues Wirkungsfeld sucht und in Mythos und Kunst auch findet. Der Metaphertrieb hat insofern eine ähnliche funktionale Rolle wie der apollinische Traum:²¹ Denn wie der Traum benutzt auch der künstlerische Metaphertrieb die bereits vorliegende Welt- oder Begriffsordnung als Material, das er neu kombinieren kann. Somit ist er in der Lage, eine ganz neue Welt der Anschauung zu schaffen. Insofern kommt die Rettung durch die Kunst immer erst *nach* dem Unheil durch die Begriffsbildung. Was aber tut der Mensch als Künstler? Er

copiert das Menschenleben, nimmt es aber für eine gute Sache und scheint mit ihm sich recht zufrieden zu geben. Jenes ungeheure Gebälk und Bretterwerk der Begriffe, an das sich klammernd der bedürftige Mensch sich durch das Leben rettet, ist dem frei gewordenen Intellekt nur ein Gerüst und ein Spielzeug für seine verwegenen Kunststücke: und wenn er es zerschlägt, durcheinanderwirft, ironisch wieder zusammensetzt, das Fremdeste paarend und das Nächste trennend, so offenbart er, dass er jene Nothbehelfe der Bedürftigkeit nicht braucht, und dass er jetzt nicht von Begriffen sondern von Intuitionen geleitet wird.²²

19 Ebd., S. 381.

20 Ebd.

21 Nietzsches *Geburt der Tragödie* war knapp zwei Jahre vor *Über Wahrheit und Lüge* geschrieben worden und etwa ein Jahr zuvor, Anfang 1872, erschienen.

22 Ebd., S. 382.

Nietzsche kann so zwei Typen von Menschen unterscheiden: Der »vernünftige Mensch« ist aufgrund seiner Orientierung an Konventionen lernfähig, aber er ist auch aus Bedürftigkeit am Nutzen seiner Kenntnisse orientiert. Prototypisch hierfür ist natürlich der Wissenschaftler. Der »intuitive Mensch«²³ hingegen ist nicht lernfähig, da er ja außer seinen intuitiven Anschauungen keine Regeln kennt, aber er muss es auch nicht sein, da er die Stärke hat, sich nicht seinen Bedürfnissen auszuliefern. So muss er sich nicht an der lebenserhaltenden Nützlichkeit der Begriffswelt orientieren und kann sich ausschließlich ästhetisch gegen die Welt verhalten.²⁴ Prototypisch hierfür ist der Künstler, der allein und leidend der Welt gegenübersteht, dem aber ganz offensichtlich Nietzsches Sympathie gilt.

Von hier aus ist nun auch zu erkennen, inwiefern dieser Text paradigmatisch für Nietzsches Gesamtwerk stehen kann: Fast alle (späteren) Motive des Nietzsche'schen Denkens und Schaffens sind hier in nuce bereits vorhanden, mit Ausnahme der Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen: Der Essay selbst changiert zwischen Philosophie und Kunst, indem immer wieder veranschaulichende Metaphern oder Analogien, von denen ich einige zitiert habe, verwendet werden. Dieses Verfahren wird typisch für die Darstellungsweise des Gesamtwerks. Doch auch die Inhalte des Essays werden von Nietzsche immer wieder neu aufgenommen oder variiert: Dies betrifft vor allem dreierlei: 1. Die erkenntnis- und sprachkritische Annahme der Metaphorizität aller Erkenntnis und Sprache durchzieht Nietzsches gesamtes Werk. Aus ihr ergibt sich unter anderem die Ablehnung aller »Hinterwelten«, da ja letztlich nur der »Nervenreiz«, nicht das, was der Mensch daraus macht, real ist. 2. Die späte Lehre vom »Willen zur Macht« ist hier schon vorgeprägt als fundamentaler »Trieb zur Wahrheit«. 3. Vor allem aber ist es das Bild vom Künstler bzw. die hier formulierte Funktion, die Nietzsche dem Künstler zuweist, die später immer wieder aktualisiert wird, vor allem natürlich im *Zarathustra*: Der *Zarathustra* als Text basiert augenscheinlich auf dem in *Über Wahrheit und Lüge* formulierten Prinzip, dass der Künstler vorhandene Begriffswelten in einem zweiten Schritt mit metaphorisch-uneigentlichem Sprechen übersteigen oder zerstören und so überwinden kann. Nur so ist es der Figur Zarathustra, die alle »Hinterwelten« und Begriffsgebäude niederreißen will, möglich, auf das, was kommen soll, hinzuweisen: auf den Übermenschen nämlich, der aus dieser Perspektive eine radikalisierte Fortsetzung oder Überhöhung des in diesem kleinen Essay skizzierten »intuitiven Menschen« oder Künstlers darstellt.

Aus den genannten Gründen kann Nietzsches Essay *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* nicht nur paradigmatisch für die erkenntnis-skeptischen Tendenzen der Jahrhundertwendekultur und für Nietzsches Werk stehen, sondern auch im Fokus der Betrachtung der Nietzsche-Rezeption stehen, der ich mich nun zuwenden möchte, freilich wiederum nur anhand zweier ausgewählter Beispiele.

23 Ebd., S. 383.

24 Vgl. ebd., S. 378.

Vorab möchte und muss ich aber auf eine Eigenheit nicht nur der frühen, aber gerade der frühen Rezeption von Person und Werk Nietzsches hinweisen: Zu Nietzsches Lebzeiten, also bis ins Jahr 1900, und in den folgenden Jahren war man vor allem an der Person des Schöpfers des *Zarathustra* interessiert, dessen Leben und Werk man immer als radikal und immer als modernetypisch auffasste und dementsprechend feierte oder verdamnte. Eine an Nietzsches Positionen, Inhalten und Verfahren orientierte Auseinandersetzung mit seinem Werk kam so kaum zustande. Eher fand eine durchaus verschiedene Ausprägungen annehmende Aneignung statt, eine subjektive Ausdeutung von Schlagworten, die man den Werken Nietzsches oder – was wahrscheinlich mindestens genauso oft vorkam – dem, was man über diese Werke gehört oder gelesen hatte, entnahm. Hinzu kommt, dass die berühmte Schwester des Dichter-Philosophen, Elisabeth Förster-Nietzsche, mit der Pflege des Bruders auch dessen Nachlassverwaltung übernahm. So konnte sie durch das Nietzsche-Archiv in Weimar und die damit in Verbindung stehenden Aktivitäten und Pläne, vor allem aber natürlich durch die zweifelhafte Kompilation und Herausgabe einiger nachgelassener Schriften des Bruders als Lehre vom *Willen zur Macht* das Nietzsche-Bild um 1900 prägen. So wurde die völkisch-nationale oder aristokratische Umdeutung Nietzsches eingeleitet und gefördert, die im Laufe des 20. Jahrhunderts den Namen Nietzsches mit dem Begriff der ›blonden Bestie‹, zu der der Übermensch umgedeutet wurde, verknüpfte. Immer wurde dabei die erkenntniskeptische, gesellschaftskritische und ästhetische Dimension der Inhalte des Gesamtwerks des Philosophen, wie sie sich in nuce in *Über Wahrheit und Lüge* finden lässt, zurückgedrängt oder gar vollständig ausgeblendet. Die ästhetische Ausprägung der Texte des Dichter-Philosophen hatte man dagegen gern zur Kenntnis genommen und versucht, auszubauen. Wenn also im Folgenden zwei ausgewählte Beispiele der Nietzsche-Rezeption kurz umrissen werden, die die skeptische, gesellschafts- wie weltanschauungskritische und kunstphilosophische Seite seines Denkens miteinbeziehen, haben wir es zum einen eher mit Außenseiterpositionen zu tun, zum anderen mit Arten der Aneignung oder Deutung Nietzsches, die zumindest weniger verfehlt waren als andere zeitgenössische Versuche.

Zuerst möchte ich auf Gustav Landauer zu sprechen kommen, der für eine künstlerisch sensible, gleichwohl aber primär an weltanschaulichen oder gesellschaftspolitischen Fragestellungen orientierte Rezeption stehen kann. Landauer war überzeugter Anarchist, was um 1900 soviel heißt wie parteiferner Sozialist. Parteifern vor allem deshalb, weil die so genannten ›Individual-Anarchisten‹ das Individuum, auch das schöpferische Individuum, in den Vordergrund stellten, was zu Lasten der Hochschätzung der herausragenden Rolle der Arbeiterklasse ging. Dies zeigte sich unter anderem an der Haltung gegenüber Nietzsche. Der orthodoxe marxistische Sozialismus des Wilhelminischen Kaiserreichs neigte dazu, Nietzsche als ›Philosophen der Aristokratie‹ oder ›des Kapitalismus‹, der eine Art verfeinerten Sozialdarwinismus predig-

te, zu verteufeln.²⁵ Landauer hingegen konnte – wie andere Individual-Anarchisten auch – Nietzsche allherhand abgewinnen,²⁶ wie z.B. sein 1893 erschienener einziger Roman *Der Todesprediger* zeigt, der ganz von Nietzsche'schen Gedanken und Motiven geprägt ist. Schon während der 90er Jahre war Landauer dann mit dem sehr viel älteren Fritz Mauthner in Kontakt, der in diesen Jahren an seinen sprach- und erkenntniskritischen *Beiträgen zu einer Kritik der Sprache* arbeitete. An diesem Mammutprojekt war der junge Landauer zumindest als kritischer Begleiter während der Abfassungszeit kurz vor und um 1900 wesentlich beteiligt.²⁷ Doch nicht nur theoretisch versuchte Landauer, einen neuen, kritischeren Zugang zur Welt zu gewinnen, auch praktisch engagierte er sich bei der Entwicklung neuer Lebensmodelle. So war er etwa in den Jahren kurz nach 1900 Mitglied der *Neuen Gemeinschaft* um die Brüder Hart, die ihre naturnahe und einem emphatischen Lebensbegriff verpflichtete Lebensgemeinschaft gerne als gesellschaftliches Vorbild ansahen, das der wilhelminischen Gesellschaft diametral gegenübersteht.

Landauer selbst ging nach dieser Episode jedoch wieder eigene Wege, nicht zuletzt deshalb, weil der Kern der *Neuen Gemeinschaft* Landauers eigene sprachskeptische und weltanschauungskritische Überzeugungen nicht teilte, ganz im Gegenteil: Mit dem um 1900 so populären psychophysischen Monismus in der Nachfolge Fechners hatte die aus dem Fried-

25 Vgl. hierzu Ernst Behler: Zur frühen sozialistischen Rezeption Nietzsches in Deutschland. In: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 503-520; Vivetta Vivarelli: Das Nietzsche-Bild in der Presse der deutschen Sozialdemokratie. In: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 521-569 sowie Manfred Riedel: Nietzsche in Weimar. Ein deutsches Drama. Leipzig 1997, S. 54-68.

26 Einen ersten Einblick in die Auseinandersetzung zwischen Individualismus und Sozialismus um Person und Werk Nietzsches geben vielleicht am besten zwei in der *Freien Bühne* veröffentlichte zeitgenössische Artikel: Franz Servaes ist, trotz oder gerade wegen der inhaltlichen Gegensätze, überzeugt von der Möglichkeit einer gegenseitigen produktiven Befruchtung von Nietzsche-Rezeption und Sozialismus (vgl. Franz Servaes: Nietzsche und der Sozialismus. Subjektive Betrachtungen [1. Teil]. In: Freie Bühne für den Entwicklungskampf der Zeit 3 (1892), S. 85-88), Wilhelm Bölsche hingegen verteidigt, bei aller möglicher Kritik, Nietzsche gegenüber den seines Erachtens nach allzu plumpen Angriffen seitens des (orthodoxen) Sozialismus (vgl. Wilhelm Bölsche: Die Gefahren der Nietzscheschen Philosophie. In: Freie Bühne für den Entwicklungskampf der Zeit 4 (1893), S. 719-722).

27 Karol Sauerland weist in seinem Aufsatz zu Gustav Landauers Mystik auf die im *Sozialist* bereits 1895/96 veröffentlichte Artikelserie *Zur Entwicklungsgeschichte des Individuums* hin, in der Landauer mit und gegen Nietzsche sprach- und individualitätskritische Überzeugungen formuliert (vgl. Karol Sauerland: Gustav Landauers Mystik. In: James Hardin, Jörg Jungmayr (Hg.): »Der Buchstab tödt – der Geist macht lebendig«. Festschrift zum 60. Geburtstag von Hans-Gert Roloff. Bern u.a. 1992. Bd. II, S. 1249-1262, hier: S. 1259 ff.). Landauer selbst versichert dem verärgerten Mauthner nach der Veröffentlichung dieses Artikels in einem Brief vom 11.02.1896 (vgl. Gustav Landauer, Fritz Mauthner: Briefwechsel 1890-1919. Bearbeitet von Hanna Delf. München 1994, S. 9 ff.), dass er hier seine eigenen alten Ideen, nicht aber die des älteren Freundes zu Papier gebracht habe. Er betont damit aber nicht nur die Eigenständigkeit seiner Überlegungen, sondern auch, wie sehr er sich in Sachen Sprachkritik mit Mauthner als geistesverwandt fühlt. Dementsprechend wird er in den späten 90er Jahren zu Mauthners »Gehilfen« bei der Abfassung der *Beiträge* (dokumentiert etwa in den Briefen vom 13.09.1899 (vgl. ebd., S. 25f) und 30.09.1899 (vgl. ebd., S. 27 f.)).

richshagener Freundeskreis hervorgegangene *Neue Gemeinschaft* eine, wenn auch nicht traditionelle, sondern – dem Selbstverständnis nach – »moderne« weltanschauliche Grundlage. Landauer kritisierte diesen »guten Willen zur neuen Religion« dieser »utopistische[n] Kurpfuscher«²⁸ dementsprechend heftig, nicht zuletzt unter Berufung auf Nietzsche.²⁹ Er selbst strebte jedoch ausgehend von den Lehren Nietzsches und den sprachkritischen Überzeugungen Mauthners das weltanschauungs- und ideologiefreie Individuum an, das in der Lage ist, sich sowohl den Konventionen der tradierten Kultur als auch deren Grundlagen zu verweigern, um so Keimzelle für eine neue Lebenskultur und Gesellschaft zu werden.

Dieses Ideal Landauers möchte ich im Folgenden versuchen darzulegen: Dass Mauthner und Landauer in den ersten Jahren unseres Jahrhunderts Nietzsches ja erst 1896 erschienenen Essay *Über Wahrheit und Lüge* kannten, kann ich nicht nachweisen, aber plausibel machen, da sich Mauthner ja in seiner *Kritik der Sprache* häufig auf Nietzsche bezieht, dessen sprachskeptische Äußerungen weitgehend mit dem übereinstimmen, was Mauthner selbst auf über 2000 Seiten ausbreitet. Mit Sicherheit kannten beide die grundsätzliche Tendenz der Überlegungen Nietzsches zum Thema Sprache und Erkenntnis, die ja auch aus vielen seiner anderen Texten zu erschließen ist.

Der eingangs bereits angesprochene und durch die Untersuchungen zu *Über Wahrheit und Lüge* vertiefte Gedanke, dass nämlich Nietzsche das Erkennen dem in ständiger Wandlung befindlichen Leben unterordnete, spielte nun bei Landauers Nietzsche-Rezeption offensichtlich eine wesentliche Rolle. In einem Brief vom 16. Juni 1903 etwa schrieb Landauer an den befreundeten Theaterkritiker Julius Bab unter anderem Folgendes:

Bedenken Sie: der Materialismus hat nie so strotzende Triumphe gehabt, wie jetzt und in nächster Zukunft; die Sinne sind nie mächtiger gewesen in dem, was sie zur Welterkenntnis beitragen können; es ist eine Lust, Skeptiker und Umdeuter zu sein! Das ist mir viel zu wenig, bloß um des »Lebens« willen zu erkennen; ich will um des Gestaltens willen erkennen. Nietzsche hatte es Wille zur Macht, zur Macht über die Welt genannt. Das aber ist mir zu zweideutig gesagt; ich nenne es Gestaltung, Kunst; Religion will ich's nicht nennen;³⁰

Damit versteht er Nietzsche wohl ganz richtig, denn Nietzsches Lebensbegriff sieht für das Leben eine Steigerung seiner selbst wesentlich vor, vor allem in der Kunst natürlich, da diese wie dargelegt über das Bisherige immer wieder hinausgehen kann und muss. Landauer aber radikalisiert diese vorgegebene Position ganz bewusst. Im folgenden Abschnitt des Briefs

28 Gustav Landauer: Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluß an Mauthners Sprachkritik. Neudruck. Münster, Wetzlar 1978, S. 30.

29 In einem Rezensionsartikel zum ersten Band von Julius Harts *Zukunftsland* kritisiert Landauer bereits 1899 die erkenntnistheoretische Naivität seines »Freundes« und die daraus resultierenden Angriffe gegen Nietzsche, dem Harts Anschauungen – so Landauers Überzeugung – weit mehr verpflichtet sind als dieser wahrhaben will (vgl. Gustav Landauer: Der neue Gott. In: Die Gesellschaft 15.4 (1899), S. 119-122).

30 Martin Buber (Hg.): Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen. Frankfurt am Main 1929. Bd. I, S. 117 f.

stellt er die seinem Freund Bab unterstellte Erkenntnisform, die der Nietzsches und vielen der jüngeren Intellektuellen um 1900 entsprechen dürfte, seiner eigenen gegenüber:

Ihnen also gilt, – vielleicht, wenn ich recht deute – die Erkenntnis als ein Stück Leben; mir gilt zu Zeiten das Leben als ein *modus intelligendi*. Versetzen Sie sich da hinein, erinnern Sie sich Ihrer höchsten Gefühle, ihres tiefsten Hingenommenseins; vielleicht ist Ihnen das ein Zweck, ein Erreichtes gewesen. Mir war es, wenn ich so war, wie ich sein möchte, ein Mittel, ein Weg zur Welt. Selbstverständlich nicht zur begrifflichen Formulierung der Welt; eben im Gegenteil. [...] Wenn mir nun also die »Erkenntnis«dinge so tief gehen, dann wende ich mich mit Abscheu dagegen, das Tagesleben von der Welterkenntnis her dirigieren zu wollen – was man Moral nennt oder modern: Weltanschauung. [...] Diese Loslösung der Lebensgestaltung von der Weltanschauung (die mir wiederum eine Gestaltung, eine Gestaltung aber ganz anderer Art, in ganz anderer Sphäre ist) wird, hoffe ich, viel Freiheit, Kühnheit, Schönheit ins Leben bringen.³¹

Hier ist, so könnte man diese Zeilen deuten, Nietzsches Programm aus *Über Wahrheit und Lüge* neu formuliert: Das intuitive subjektive Erleben der Welt steht – zeitlich und dem Werte nach – deutlich vor dem Einordnen dieses Erlebens in ein weltanschauliches System oder eine lebensinterne Zwecksetzung. Es ist und bleibt absolut.

Inwiefern eine solche »mystische«³² Verweigerung jeglicher Weltanschauung aber »Gestaltung« ist, bliebe zu fragen, zumal diese ja nicht ohne weiteres mit Nietzsches Kunstbegriff zu identifizieren ist, da dieser ja ebenso der Metaphorizität aller Darstellung verpflichtet ist wie die angegriffene Welt der Begriffe und Konventionen. Landauers eigene Ausführungen zu diesem Konzept bleiben dunkel, dennoch möchte ich versuchen, mich seinem Begriff von Gestaltung aus der Unmittelbarkeit anzunähern. Dazu werde ich auf einen Essay Landauers eingehen, in dem er das in dem eben zitierten Brief Angedeutete weiter ausführt. Dieser Essay trägt den Titel *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluß an Mauthners Sprachkritik* und ist 1903 erstmals erschienen. Gleich zu Beginn wird der Anspruch formuliert, nun etwas völlig Neues zu bieten und anzubieten:

Denn wo nichts mehr feststeht und kein Grund mehr ist, da gerade werden wir unsere Pfähle einrammen.³³

»Wo nichts mehr feststeht«, damit ist die Situation nach bzw. in Anerkennung der radikalen Sprach- und Erkenntniskritik Mauthners (und Nietzsches) gemeint. Freilich wird hier weniger im Rückblick der Verlust oder die Zerstörung des Vergangenen beklagt, sondern es werden vielmehr mit Blick auf die Zukunft die Chancen in den Vordergrund gerückt, die aus dieser epistemischen und weltanschaulichen »tabula rasa« erwachsen können.³⁴ Denn mit der hier

31 Ebd., S. 118 f.

32 Siehe unten, vgl. aber auch: Landauer: *Skepsis und Mystik* (Anm. 28), S. 46 f. sowie Spörl: *Gottlose Mystik* (Anm. 2), S. 75 ff.

33 Landauer: *Skepsis und Mystik* (Anm. 28), S. 3.

34 Angesichts der Tendenz der Jahrhundertwende, aufgrund der (vermeintlichen) Erfolge des 19. Jahrhun-

diagnostizierten allgemeinen Befindlichkeit ist man – so Landauer weiter – ganz von selbst in eine Situation geraten, in der so etwas wie »Mystik« entsteht. Dabei handelt es sich freilich nicht um die traditionelle Mystik der mittelalterlichen Theologen, sondern eher um eine moderne und »gottlose Mystik«, in der auch die Sprache als wesentlicher Träger aller begrifflichen Bestimmung, die uns vorgaukelt, dass außerhalb von uns eine erkennbare Welt ist, und die somit als Modus der Trennung von Subjekt und Objekt ausgemacht ist, keinen Platz mehr hat. Denn was in dieser Situation Landauer zufolge bleibt, ist nichts als ein »unendlich differenzierte[s] Seelenfluten«,³⁵ in dem Subjekt und Objekt nicht mehr voneinander zu trennen sind. So also wie der traditionelle Mystiker im Erlebnis der Unio mit Gott vollständig mit diesem vereint ist, so ist der durch die Reinigung der Sprachkritik gegangene moderne Mystiker eins mit seinen Erlebnissen, er ist vollständig und ausschließlich mit diesen Erlebnissen zu identifizieren. Für Landauer ist also klar,

daß wir nicht da Seiende und dort Erkennende sind; sondern daß wir die Welt erkennen, so wie wir das Weib erkennen, oder vielmehr: wie wir, Mann und Weib, einander zum Kind und ewig zum Neuen erkennen, das heißt, wandeln; daß unser Erkennen ein Werden, ein Zeugen, ein Untergehen und Wachsen sei, ein Ruhen im Neuen; daß wir nicht Geist haben, sondern Geist sind; daß die Welt in uns Geist ist; nicht, daß wir es so erkennen; daß wir es so sind.³⁶

Auf den ersten Blick erscheint derlei als ein radikaler oder solipsistischer, in jedem Fall jedoch eskapistischer Idealismus, doch ist es so nicht gemeint, da zum einen »Innen« und »Außen« gleichberechtigt aufeinander bezogen sind und zum anderen der »erkennende« Mensch ein wesentlicher Faktor in der sich ständig wandelnden Welt ist. Denn Folgendes ist – im deutlichen Anschluss an die in Nietzsches Metaphysik der Kunst formulierte Möglichkeit zur Überwindung des principium individuationis³⁷ – möglich: »Das Ich tötet sich, damit Weltlich leben kann.«³⁸ Die Einheit, die das Subjekt mit seinem Nicht-Gegenüber hat, kann also, sobald das Subjekt die Welt als existent »anerkennt«, auf die gesamte Welt ausgedehnt werden und bleibt außerdem nicht auf die sehr spezifische Situation des Künstlers beschränkt: Der Weg zur Welt ist wieder offen, das Nietzsche'sche Problem der Einsamkeit des weltanschauungszerstörenden Künstlers,³⁹ die Überwindung des Stirner'schen Individualismus hält Landauer für lösbar:

derts auf wissenschaftlichem, technologischem und gesellschaftlichen Gebiet gerade in diesen drei Bereichen noch höhere Erwartungen an das beginnende 20. Jahrhundert zu richten, erscheint die Formulierung »wo nichts mehr feststeht« natürlich wie eine Blasphemie gegen den Zeitgeist.

35 Ebd., S. 14.

36 Ebd., S. 21.

37 Vgl. Spörl: Gottlose Mystik (Anm. 2), S. 182 ff.

38 Landauer: Skepsis und Mystik (Anm. 28), S. 8.

39 Vgl. Sauerland: Landauers Mystik (Anm. 27), S. 1250 ff.

Um nicht welteinsam und gottverlassen ein Einziger zu sein, erkenne ich die Welt an und gebe damit mein Ich preis; aber nur, um mich selbst als Welt zu fühlen, in der ich aufgegangen bin. Wie ein Selbstmörder sich ins Wasser stürzt, so stürze ich mich senkrecht in die Welt hinab, aber ich finde in ihr nicht den Tod, sondern das Leben.⁴⁰

Was aber ist nun mit ›Gestaltung‹ gemeint? Vielleicht geben die folgenden Äußerungen Landauers einen Aufschluss darüber, der über die biblische Metaphorik von ›Zeugen‹ und ›Erkennen‹ hinausgeht: Ihm ist mit Mauthner klar, dass die einzige Dimension, die in der neuen, mystischen Situation noch Relevanz hat, die Zeit ist, da diese die Dimension der Veränderung darstellt. Das als psychophysische Einheit gedachte Weltich ist dementsprechend allein in der Zeit gegeben. Der bevorzugte Sinn ist nach Landauer deshalb das ebenfalls nur im Ablauf der Zeit wahrnehmende Gehör. Das verpönte Sehen ist es ja, das uns eine res extensa da draußen vorgaukelt, die es so gar nicht gibt. Wir haben also nach Landauer die Welt nur noch »als Zeit« gegeben. »Die Welt als Zeit«⁴¹ ist demnach der zweite Abschnitt seines Essays überschrieben. Nur nach dem Vorbild der Musik, der einzigen auf das Hören ausgerichteten Kunstform in der Zeit, kann also die Gestaltung gelingen. Während nun die für obsolet erklärte Sprache, abstrahiert man sie, sich in Begriffe und Weltanschauungen verwandelt, steht die reine Zahl am Ende der vom rhythmischen Zeitfluss der Musik ausgehenden Abstraktion. Die Zahl unterscheidet sich aber völlig von ihrem begriffsweltlichen Pendant, da sie weder Ziele formuliert, noch Kausalität voraussetzt, da sie weder moralische Verhaltensregeln hervorbringt noch transzendente Entitäten und ›Hinterwelten‹. Sie ist für Landauer die reine Gestalt und ähnelt insofern dem Gott der mystischen via negativa: Gott ist das, was alle menschlichen Eigenschaften nicht hat, er ist die abstrakte Entität schlechthin. Ähnliches scheint für den Meister Eckhart-Kenner Landauer die Zahl darzustellen, nur eben unter den Bedingungen einer allein einen zeitlichen Bewusstseinsstrom anerkennenden gottlosen Mystik.

Welche Rolle spielt die Zahl aber bei der Gestaltung des subjektiven Erlebens? Die Frage beantwortet Landauer nur unzureichend, weil allzu abstrakt: Die Zahl gilt ihm als »tertium comparationis« für die Darstellung inneren Erlebens durch Begriffe, sie stellt für Landauer so die Möglichkeit dar,

das Materielle als etwas Psychisches darzustellen. Das heißt: glaubhaft zu zeigen, daß die Materie, das außen Geschaute, nur eine metaphorische Darstellung, ein Sinnenbild oder Sinnbild seelischen Vorganges ist.⁴²

Sie kann ein solcher Vergleichspunkt sein, weil nur sie als reine anschauungsfreie Maßeinheit das ›psychische Fließen‹⁴³ des nur im Verlauf der Zeit stattfindenden Seelenlebens struk-

40 Landauer: Skepsis und Mystik (Anm. 28), S. 8.

41 Ebd., S. 22.

42 Ebd., S. 53.

43 Vgl. ebd., S. 58.

turiert. So kann dieses in Klang- oder Wortbildern zur Darstellung kommen. Prototyp dieser Darstellungsmöglichkeit ist natürlich – ganz Nietzsches Vorgaben entsprechend – die Musik als »die beste Menschengesprache«.44 Landauer verweist jedoch – gegen Mauthners Vorlieben übrigens – für den Bereich der Sprachkunst auf die Dichtung der Romantiker, der Symbolisten und Neuromantiker. Sie nämlich benutzt die »Worte und Begriffe« als »Instrument«,

das uns zur Musik führt, – zum Rhythmus, zum Unsagbaren, das in uns einschwingt und uns mitschwingen läßt. [...] So geben uns nun die Poeten nicht nur den Rhythmus ihres Lebens und ihrer Gefühle: sondern eben so die Bilder der Sinnenwelt: als das Unsagbare.45

Landauer selbst war bekanntlich kein Dichter in diesem Sinne. Dass aber diese Ablehnung und Übersteigerung jeglicher Weltanschauung, die Landauer hier – ausgehend von Nietzsche und Mauthner – theoretisch formuliert, durchaus praktische Konsequenzen haben kann, zeigt der weitere Lebensweg des Anarchisten und späteren Münchner Revolutionärs Gustav Landauer. Diese praktischen Konsequenzen beruhen freilich mehr auf dem im Anschluss an die oben zitierte Gleichsetzung von »Erkennen« und »Zeugen« formulierten universalen Prinzip der Liebe, dem Landauer eine erotische ebenso wie eine ästhetische und eine kosmische ebenso wie eine gesellschaftliche Dimension zuschreibt.46 Als ästhetisches oder poetologisches Prinzip jedoch wird seine skeptisch-mystische Überwindung aller Weltanschauungen bei ihm selbst nicht mehr wirksam: Er bleibt dem Leben und der Tat verpflichtet, um die Welt zu verändern.

Damit komme ich zu meinem zweiten, völlig anders gearteten Beispiel der produktiven Nietzsche-Rezeption um die Jahrhundertwende: Hier ist jedoch klar nachzuweisen, dass der betreffende Autor, der »Unsinnspoet« und spätere Anthroposoph Christian Morgenstern, Nietzsches Essay *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* kannte. Anlässlich des Erscheinens der Bände IX und X der Naumann'schen Gesamtausgabe der Werke Nietzsches im Jahr 1896 schrieb Morgenstern einen Essay für die *Neue Deutsche Rundschau* mit dem programmatischen Titel *Nietzsche, der Erzieher*.47 Gerade diese beiden Bände enthalten aber – wie eingangs bereits angesprochen – den bis dato unveröffentlichten Nachlass Nietzsches aus den Jahren 1869 bis 1876, darunter besagten Essay. Dass der junge Dichter einen Rezensionssatz über den Modephilosophen seiner Zeit schrieb, ist nicht weiter erstaunlich. Auch Morgenstern war ja bereits in den 90er Jahren ein eifriger und enthusiastischer Nietzscheaner, wie vor allem seine »nicht-humoristische« Lyrik aus dieser Zeit belegen kann: Der

44 Ebd., S. 62.

45 Ebd., S. 73.

46 Vgl. ebd., S. 21.

47 Christian Morgenstern: Nietzsche, der Erzieher. In: *Neue Deutsche Rundschau* 7.7 (1896), S. 709-712; erneut abgedruckt in: Christian Morgenstern: *Werke und Briefe*. Kommentierte Ausgabe. Bd. VI. Kritische Schriften. Hg. v. Helmut Gumtau. Stuttgart 1987, S. 89-96.

Gedichtband *In Phantas Schloß* von 1895 z.B. ist dem »Geiste Friedrich Nietzsches«⁴⁸ gewidmet. Doch auch die so genannte humoristische Lyrik Morgensterns ist deutlich von Nietzsche geprägt und von seinen Überzeugungen und Überlegungen abhängig:

Die »humoristische Lyrik Morgensterns«, das meint vor allem die *Galgenlieder* und alles, was sich an diese anschließt, denn es ist eine ständig anwachsende und sich verändernde Gruppe von lyrischen Texten, die aus den ursprünglichen *Galgenberg-Liedern* hervorgegangen ist. Diese Lieder bilden eine am so genannten »höheren Blödsinn« des Studenten-Milieus orientierte Liedersammlung, die Morgenstern und einige Kommilitonen um 1895 herum quasi für den Eigenbedarf geschrieben hatten. 1905, also etwa zehn Jahre später, erschien dann die erste Auflage der *Galgenlieder* unter dem Namen Morgensterns. In der Zwischenzeit ist aber aus dem harmlosen bildungsbürgerlichen Studentenuk des »Galgenbergs« etwas ganz anderes geworden. Dafür ist unter anderem der Einfluss Friedrich Nietzsches verantwortlich. So jedenfalls sieht es Alfred Liede in seinen *Studien zur Unsinnspoesie an den Grenzen der Sprache* – dies der Untertitel seiner epochemachenden Studie *Dichtung als Spiel*. Dort schreibt er über Morgenstern:

Nietzsche hat ihm auch *das Spiel mit der Sprache* gezeigt, in dem sein Lebensgefühl Ausdruck finden konnte. [...] Man kann nicht sagen, die Welt der Galgenlieder sei unreal, denn jeder Gegenstand [...] steht real für sich; aber sie ist auch nicht real, denn das Eigenleben, das alle Dinge bekommen, zerstört die Ordnung der Dinge, die wir Realität nennen. Manche der Gegenstände, denen der Dichter ein Eigenleben gibt, sind Teile der Sprache: Wörter, Redensarten, Begriffe.⁴⁹

Diese Äußerungen von 1963 möchte ich im Folgenden untermauern und präzisieren. Zuerst muss allerdings klargestellt werden, dass – ähnlich wie bei Landauer – auch bei Morgenstern neben den Sprach- und Erkenntniskritiker Nietzsche der Sprachkritiker Fritz Mauthner tritt. Dessen drei Bände zur *Kritik der Sprache* hat er nachweislich vor 1907 kennengelernt:⁵⁰ Nietzsche ist für ihn, Morgenstern, so könnte man mit Liede sagen, eine Art »Vorbereitung« auf Mauthner gewesen.⁵¹ Dennoch möchte ich mich auf Nietzsche als Sprach- und Erkenntnisskeptiker konzentrieren, den Morgenstern – wie Mauthner auch – als Instanz vor allem für erkenntnis- oder sprachtheoretische Probleme ansah. Nietzsche gilt Morgenstern aber im Gegensatz zu Mauthner als letztlich unausdeutbar, wie einige Aphorismen aus den Jahren 1898

48 Christian Morgenstern: Werke und Briefe. Kommentierte Ausgabe. Bd. I. Lyrik 1887-1905. Hg. v. Martin Kießig. Stuttgart 1988, S. 10. Der junge Lyriker schickte dem »in geistiger Umnachtung« befindlichen Nietzsche über dessen Mutter obendrein ein Exemplar seines Gedichtbandes (vgl. ebd., S. 738).

49 Alfred Liede: *Dichtung als Spiel. Studien zur Unsinnspoesie an den Grenzen der Sprache*. Berlin 1963, Bd. I, S. 326.

50 Neben dem Morgenstern-Aphorismus Nr. 485 von 1907, der gleich zur Sprache kommen wird, gibt es weitere Zeugnisse für diese Kenntnis, vgl. vor allem Morgenstern: Werke und Briefe. Bd. VI (Anm. 47), S. 828.

51 Vgl. Liede: *Dichtung als Spiel* (Anm. 49), S. 329.

folgende bezeugen können.⁵² Morgenstern ist ganz offensichtlich der Ansicht, dass Nietzsches Sprach- und Erkenntnis Skepsis zum einen nicht isoliert dasteht, sondern zutiefst mit den anderen Themen des Nietzsche'schen Denkens verwoben ist – eine wohl vollkommen richtige Einschätzung. Zum anderen geht er wie viele seiner Zeitgenossen davon aus, dass Person und Leben Nietzsches nicht von seiner Philosophie zu trennen sind. Und doch übernimmt er insbesondere in Sachen Sprachskepsis einige Positionen Nietzsches, wie wir sie anhand seines Essays *Über Wahrheit und Lüge* kennengelernt haben. So heißt es z.B. in einer nachgelassenen Notiz aus dem Jahre 1898:

Ein Lexikon, eine Sammlung wie tote Schmetterlinge aufgesteckter Wörter.⁵³

Oder, in einem Aphorismus von 1906:

Ein »Wort« ist etwas unendlich Rohes: es faßt Millionen Beziehungen mit einem Griff zusammen und ballt sie wie einen Klumpen Erde. Bald wird die Erde trocken und hart – die Kugel bleibt als rohes, drastisches Ganzes, aber die Millionen Teilchen, daraus sie besteht, sind als solche so gut wie vergessen.⁵⁴

Solche und weitere Äußerungen ähnlichen Inhalts⁵⁵ sind sowohl dem Inhalt als auch der Form nach, also vor allem in Bezug auf die in ihnen selbst realisierte metaphorische Sprachverwendung, den Äußerungen Nietzsches zur Sprache aufs engste verwandt. Und so findet sich Ähnliches natürlich auch in der ernsten Lyrik des Dichters. Das epigrammatische Gedicht *Worte* aus dem Gedichtband *Melancholie* von 1906 z.B. formuliert gleich zwei Topoi der Sprachskepsis der Jahrhundertwende:

Worte sind wie Rettungsringe,
die dem Leben dienen;
auf den tiefen Grund der Dinge
kommst du schwer mit ihnen.⁵⁶

Den Topos der dem Leben und der Kommunikation verpflichteten Nützlichkeit der Worte, aber auch den von der Unmöglichkeit, das Eigentliche zu erkennen oder auszusprechen,⁵⁷

52 Vgl. vor allem Christian Morgenstern: Werke und Briefe. Kommentierte Ausgabe. Bd. V. Aphorismen. Hg. v. Reinhardt Habel. Stuttgart 1987, S. 106 (Nr. 448) sowie S. 115 (Nr. 485).

53 Ebd., S. 149 (Nr. 621).

54 Ebd., S. 150 (Nr. 626).

55 Vgl. z.B. ebd., S. 151-154 (Nr. 632, 637, 639, 646, 650 u. 652) und S. 157 (Nr. 668).

56 Christian Morgenstern: Werke und Briefe. Kommentierte Ausgabe. Bd. II. Lyrik 1906-1914. Hg. v. Martin Kießig. Stuttgart 1992, S. 41.

57 Der Topos findet sich in ausgeprägter Form z.B. in Maeterlincks *Schatz der Armen*, wo der belgische Autor die Unmöglichkeit der Bergung der Schätze der seelischen Tiefe an die (aussprechbare) Oberfläche formuliert (vgl. Maurice Maeterlinck: Der Schatz der Armen. Übersetzt von Friedrich von Oppeln-Bronikowski. Jena 1919, S. 31). Die entsprechende Passage Maeterlincks stellt wiederum Robert Musil seinem Roman über die *Verwirrungen des Zöglings Törleß* als Motto voran.

finden wir in Nietzsches Essay, aber auch bei vielen anderen Autoren. Auffallend ist jedoch, dass sich Morgensterns Sprachskepsis – abgesehen von der häufigen, aber naheliegenden Verwendung metaphorischer Ausdrücke – nicht auf die sprachlichen Verfahren seiner diskursiven Bemerkungen oder seiner ernststen Lyrik auswirkt.

Ganz anders verhält es sich damit jedoch bei der humoristischen Lyrik der *Galgenlieder* und ihrer »Fortsetzungen« *Ging ganz* und *Palmström*. Die hier zum Einsatz kommenden poetischen Verfahren sind weder traditionell noch bei Nietzsche wesentlich vorgeprägt, sondern – zumindest im deutschen Sprachraum – neuartig. Morgensterns *Galgenlieder*-Lyrik kann nämlich aufgrund der dargestellten Einstellungen ihres Autors zur Sprache diese nun ganz neu verwenden: Die einzelnen Wörter sind »tot«, sie erfassen nicht oder nur sehr unzureichend, was sie eigentlich erfassen sollten. Wenn also der semantische Zusammenhang zwischen Signifikant und Signifikat, zwischen Sprache und (den Gegenständen der) Welt derart problematisch geworden ist, kann man sich gleichwohl, wenn man nach wie vor Sprach-Kunstwerke herstellen will, noch auf andere Möglichkeiten zurückziehen, welche die Sprache zur Verfügung stellt: Man kann die innerhalb der Sprache als System selbst liegenden Regeln, die nicht wesentlich von der Semantik der verwendeten Wörter abhängen, zur Textgestaltung benutzen oder thematisieren, also syntaktische und phonologische Regelmäßigkeiten, aber auch Effekte der sichtbaren Gestalt des geschriebenen Textes. So geschieht es z.B. im *ästhetischen Wiesel*, einem wohl 1898 entstandenen Galgenlied Morgensterns:

Ein Wiesel
saß auf einem Kiesel
inmitten Bachgeriesel.

Wißt ihr
weshalb?

Das Mondkalb
verriet es mir
im Stillen:

Das raffinierte Tier
tat's um des Reimes willen.⁵⁸

Der Witz bzw. – präziser formuliert – die Grundlage der Witze der *Galgenlieder* besteht nun darin, dass die Sprache natürlich ihre semantische Funktion nicht mit einem Schlag verlieren kann, sondern immer noch über die Möglichkeit verfügt, dem Leser oder Hörer der Texte wie gewohnt Vorstellungen zu vermitteln. Die Lieder vermitteln freilich Vorstellungen von Welten, die nicht mehr den vermeintlich innerweltlichen Gesetzen folgen – derlei ist ja

58 Christian Morgenstern: Werke und Briefe. Kommentierte Ausgabe. Bd. III. Humoristische Lyrik. Hg. v. Maurice Cureau. Stuttgart 1990, S. 69.

als unzulässige Abstraktion entlarvt –, sondern von neuartigen Welten, die innersprachlichen oder verwandten Gesetzen folgen und dies auch deutlich zeigen, wenn nicht gar aussprechen oder thematisieren. *Der Mond*, ein Galgenlied aus dem Jahr 1906, ist eines dieser Gedichte:

Als Gott den lieben Mond erschuf,

gab er ihm folgenden Beruf:

Beim Zu- sowohl wie beim Abnehmen

sich deutschen Lesern zu bequemen,

ein *u* formierend und ein *j*–

daß keiner groß zu denken hätt’.

Befolgend dies ward der Trabant

ein völlig deutscher Gegenstand.⁵⁹

So kann, etwa im berühmten Gedicht *Die Westküsten*,⁶⁰ die Kontingenz der Benennung durch den Menschen dazu führen, dass die aufrührerischen anthropomorphisierten Westküsten gegen ihre Namengeber eine Revolution planen, dass verschiedene Zeitformen miteinander ins Plaudern kommen – wie es in *Unter Zeiten*⁶¹ geschieht –, und so weiter. Das kann – in letzter Instanz – sogar soweit gehen, dass das bloße Lautgedicht, wird es einem Fisch als Sprecher zugewiesen, sich zur reinen graphischen Gestalt verwandelt, und insofern der letzten Forderung des radikalen Sprachskeptikers (etwa Mauthners) Rechnung trägt, dass die einzige Reaktion auf die Unangemessenheit der menschlichen Sprache das Schweigen ist. Dies ist wohl der Hintergrund des berühmten ›Textes‹ (?) *Fisches Nachtgesang*,⁶² einem Galgenlied, das Morgenstern in einem nachträglichen Kommentar wohl nicht völlig ohne Ernst als »[d]as tiefste deutsche Gedicht«⁶³ bezeichnete. Dass Morgenstern mit derlei bewusster Verwendung der nicht-semantischen Funktionen der Sprache in enger Verwandtschaft steht mit den Versuchen einiger Avantgardebewegungen des 20. Jahrhunderts (etwa der Dichtung aus dem Umkreis des *Sturm*, der verschiedenen DADA-Bewegungen, aber auch der Konkreten Poesie), die Sprache als autonomes und weltunabhängiges künstlerisches Material zu verwenden, dürfte klar sein.

Zum Abschluss soll jedoch ein anderer Punkt kurz erwähnt werden, der die hier zur Sprache gekommenen Autoren neben der Sprachskepsis vereint: Nietzsche, Mauthner, Morgenstern und Landauer, alle vier wie viele ihrer Zeitgenossen wenig davon überzeugt, dass mit Sprache Erkenntnis zu gewinnen oder zu formulieren sei, oder dass sie uns die Welt vermitteln kann,

59 Ebd., S. 77.

60 Ebd.

61 Ebd., S. 79.

62 Ebd., S. 65.

63 Ebd., S. 302.

wandten sich, wenngleich auf jeweils sehr unterschiedliche Weise und zum Teil nur für eine gewisse Zeit, einer neuartigen und insofern modernen Welt-Mystik zu. Diese soll weiterhin den verloren geglaubten Kontakt mit der Welt außerhalb des Subjekts erlauben, einen Kontakt freilich, der nunmehr viel direkter ist, weil er unmittelbar, unvermittelt und nicht durch die von der Sprache erzwungenen Trennung von Subjekt und Objekt verstellt ist. Dies war ihr Aufbruch ins neue Jahrhundert.