MARIO ZANUCCHI

NIETZSCHES ABHANDLUNG *UEBER WAHRHEIT UND LÜGE IM AUSSERMORALISCHEN SINNE* ALS QUELLE VON HOFMANNSTHALS *EIN BRIEF*

Wiederholt hat die intertextuelle Konstitution von Hofmannsthals prominentestem Werk die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich gezogen.[1] Neben der Rolle, welche bei der Entstehung des *Briefes* im August 1902 Hofmannsthals Lektüre der *Essays or Counsels* des Francis Bacon spielte,[2] hat man Hofmannsthals Rezeption von Ernst Machs *Analyse der Empfindungen* (1886) und dessen Auflösung des Ich in einen Empfindungskomplex als eine zentrale philosophische Vorlage der argumentativen Textur des *Briefes* herausgearbeitet.[3] Ebenfalls konstatiert wurden im *Brief* eine intensive Novalis-Präsenz[4] sowie eine zumindest prinzipielle Übereinstimmung mit Fritz Mauthners *Beiträgen zu einer Kritik der Sprache*, deren ersten und dritten Band Hofmannsthal gleich nach ihrem Erscheinen 1901/1902 erwarb und las.[5]

[1] Im Folgenden wird der Text nach der Kritischen Ausgabe der Sämtlichen Werke zitiert: Hugo von Hofmannsthal, Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe, veranst. v. Freien Deutschen Hochstift, hrsg. v. Rudolf Hirsch, Christoph Perels, Heinz Rölleke, Bd. 31: Erfundene Gespräche und Briefe, hrsg. v. Ellen Ritter, Frankfurt/M. 1991, S. 45-55 (im Folgenden: »Ein Brief«).

[2] H. Stefan-Schultz, Hofmannsthal and Bacon. The sources of the Chandos Letter, in: Comparative Literature 13, 1961, S. 1-15.

[3] Gotthart Wunberg, Der frühe Hofmannsthal: Schizophrenie als dichterische Struktur, Stuttgart [u.a.] 1965, S. 106-117. Neuerdings: Andrea Rota, Ernst Mach e le epifanie di Lord Chandos, in: Il Confronto letterario 22, 2005, 2, S. 485-498.

[4] Vgl. den Kommentar der Historisch-Kritischen Ausgabe: Hugo von Hofmannsthal, Sämtliche Werke, Bd. 31 (wie Anm. 1), S. 299, Z. 5 u. Z. 23. Dazu auch: Tobias Wilke, Poetiken der idealen und der möglichen Sprache: zu den intertextuellen Bezügen zwischen Novalis' *Monolog* und Hofmannsthals Chandos-Brief, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 121, 2002) H. 2, S. 248-264.

[5] Joachim Kühn, Gescheiterte Sprachkritik. Fritz Mauthners Leben und Werk, Berlin, New York 1975, S. 20-29. Mauthner versuchte, *Ein Brief* als Zeugnis der Wirkung seiner Sprachphilosophie auf Hofmannsthal zu vereinnahmen und deutete den Text als »Lobpreisung« seines Buches. Vgl. seinen Brief an Hofmannsthal von Ende Oktober 1902. In seiner Antwort vom 3. November desselben Jahres spricht Hofmannsthal von »Übereinstimmung«

© 2010 Mario Zanucchi, Publikation: Wallstein Verlag
DOI https://doi.org/10.46500/83530771-013 | CC BY-NC-ND 4.0

Im folgenden Beitrag soll gezeigt werden, dass *Ein Brief* ungleich mehr von Hofmannsthals Lektüre der Schrift Nietzsches *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1873) profitierte.[6] Bisher wurde der zentrale Einfluss Nietzsches meist verdrängt oder gar bestritten – nicht zuletzt, um Hofmannsthals Stellung als eines Nietzsche ebenbürtigen Diagnostikers der modernen Sprachkrise nicht zu schmälern.[7] Einzig Timo Günther[8] hat in seiner materialreichen Dissertation auf einen konkreten Einfluss Nietzsches auf Hofmannsthal hingewiesen, ohne allerdings das

und »Verstärkung« seiner eigenen Gedanken durch Mauthners Buch. Vgl.: Hugo von Hofmannsthal, Sämtliche Werke, Bd. 31 (wie Anm. 1), S. 268, Z. 38.

[6] Zu Nietzsches *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* insbesondere sowie seiner Sprachkritik im Allgemeinen vgl.: Josef Simon, Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition, in: Nietzsche-Studien 1, 1972, S. 1-26; ders., Sprache und Sprachkritik bei Nietzsche, in: Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie, hrsg. v. Matthias Lutz-Bachmann, Frankfurt/M. 1985, S. 63-97; Stefan Sonderegger, Nietzsche und die Sprache. Eine sprachwissenschaftliche Skizze, in: Nietzsche-Studien 2, 1973, S. 1-30; Jörn Albrecht, Nietzsche und das »sprachliche Relativitätsprinzip«, in: Nietzsche-Studien 8, 1979, S. 225-244; Gerold Ungeheuer, Nietzsche über Sprache und Sprechen, über Wahrheit und Traum, in: Nietzsche-Studien 12, 1983, S. 134-213; Barbara Naumann, Nietzsches Sprache »aus der Natur«. Ansätze zu einer Sprachtheorie in den frühen Schriften und ihre metaphorische Einlösung in *Also sprach Zarathustra*, in: Nietzsche-Studien 14, 1985, S. 126-163; Thomas Böning, Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche, Berlin [u.a.] 1988; Slobodan Žunjic, Begrifflichkeit und Metapher. Einige Bemerkungen zu Nietzsches Kritik der philosophischen Sprache, in: Nietzsche-Studien 16, 1987, S. 149-163; Claudia Crawford, The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language. Berlin, New York 1988 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 19); Hans Gerald Hödl, Nietzsches frühe Sprachkritik. Lektüren zu *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1873), Wien 1997.

[7] So hat sich Helmuth Kiesel in seiner *Geschichte der literarischen Moderne* gegen einen direkten Einfluss Nietzsches auf Hofmannsthals *Brief* ausgesprochen. Seine Begründung ist allerdings problematisch: »In den einschlägigen Dokumentationen und Studien (Hillebrand, Nietzsche und die deutsche Literatur; Steffen, Nietzsche: Werk und Wirkungen; Meyer, Nietzsche und die Kunst, S. 188ff.), finden sich keine dezidierten Hinweise«. Helmuth Kiesel, Geschichte der literarischen Moderne, München 2004, S. 502, Anm. 56. Die rhetorische Emphase, mit welcher besonders die ältere Forschung seit Walter Jens' *Statt einer Literaturgeschichte* (1959) Chandos' Sprachkrise zum Manifest der Moderne erhob, hat eine distanziertere philologische Untersuchung des *Briefes* nicht erleichtert. Verheerende Folgen hatte auch die lange Zeit verbreitete Annahme, dass Nietzsches Abhandlung erst 1903 gedruckt wurde und somit nicht auf Hofmannsthal wirken konnte: sie erschien hingegen bereits 1896. Ihrerseits hat die fast ausschließliche Konzentration der neueren Forschung auf den literarischen Status des *Briefes* unter Verdrängung des als erschöpft geglaubten Komplexes der Sprachkrise bis heute einer genaueren Erforschung der Nietzsche-Matrix von Hofmannsthals Sprachreflexion im Wege gestanden.

[8] Timo Günther, Hofmannsthal: *Ein Brief*, München 2004. Die andere neuere Monographie zum Chandos-Brief – Pierre Antonie Huré, Savons-nous lire Hofmannsthal? La Lettre de Lord Chandos cent ans après, Paris 2004 – erwähnt Nietzsches Abhandlung nicht.

Thema zu vertiefen. Seine vereinzelten Beobachtungen diesbezüglich bleiben ohne Stringenz.[9]

Die These des vorliegenden Aufsatzes ist, dass Nietzsches Essay eine der wichtigsten Quellen von *Ein Brief* gerade in konzeptioneller Hinsicht darstellt. Die Bedeutung von Nietzsches Abhandlung für den Chandos-Brief soll im Folgenden deshalb durch eine systematische, vergleichende Analyse beider Schriften erstmalig herausgearbeitet werden. Dadurch sollen Hofmannsthals immer noch unzureichend erforschte Nietzsche-Rezeption vertieft und Nietzsches Beitrag zur Entstehung eines Gründungstextes der literarischen Moderne präzisiert werden.[10]

Dass Friedrich Nietzsche einen Fixstern am geistigen Horizont des frühen Hofmannsthal darstellte, geht etwa aus einer symptomatischen Aufzeichnung aus dem Nachlass hervor: »Nietzsche ist die Temperatur, in der meine Gedanken crystallisieren«.[11] Nietzsches Bedeutung für die konzep-

[9] Timo Günther, Hofmannsthal: *Ein Brief* (wie Anm. 8), S. 121-126 u. S. 139f. Der Kommentar der Historisch-kritischen Ausgabe (Hugo von Hofmannsthal. Sämtliche Werke, Bd. 31, S. 297-300) nennt Nietzsches Schrift nicht einmal. In der Forschungsliteratur wird sie zwar an einigen Stellen angeführt – so etwa von Dirk Göttsche, Aufbruch der Moderne. Hugo von Hofmannsthals Chandos-Brief im Kontext der Jahrhundertwende, in: Interpretationen zur neueren deutschen Literaturgeschichte, hrsg. v. Thomas Althaus u. Stefan Matuschek, Münster, Hamburg 1994, S. 179-206, S. 195, übrigens nicht in Bezug auf *Ein Brief*, sondern auf Hofmannsthals Essay über den Schauspieler Friedrich Mitterwurzer, oder von Jacques Le Rider, Der Brief des Lord Chandos, in: »Unvollständig, krank und halb?«: zur Archäologie moderner Identität, hrsg. v. Christoph Brecht u. Wolfgang Fink, Bielefeld 1996, S. 101-121, hier S. 114 –, allerdings handelt es sich nur um punktuelle Erwähnungen. Nirgendwo wird Nietzsches Essay als direkter Quellentext für Hofmannsthals *Ein Brief* untersucht.

[10] Die Originalität von Hofmannsthals Diagnose steht nicht zur Diskussion – sie ist nicht erst durch die kunstvolle literarische Form des *Briefes* als fiktiver Epistel in historischem Gewand, sondern bereits allein durch Hofmannsthals eigene Sprachkrise gesichert. Seinerseits ist Nietzsches Essay durch Gustav Gerbers Abhandlung *Die Sprache als Kunst* (Bromberg 1871) maßgeblich beeinflusst worden. Die Übereinstimmungen mit Gerbers Schrift sind in Nietzsches *Vorlesungen über Rhetorik* zwar markanter als in der Abhandlung *Ueber Wahrheit und Lüge*, die nicht mehr unter dem unmittelbaren Eindruck seiner Gerber-Lektüre verfasst und von Nietzsche an Carl von Gersdorff diktiert wurde. Jedoch übernimmt Nietzsche von Gerbers Buch zentrale Argumentationskomplexe, wie die These des wesentlich metaphorischen Charakters der Sprache, des menschlichen Triebes zur Metaphernbildung, dessen Verdrängung aus dem allgemeinen Bewusstsein sowie die Rolle der sozialen Konventionen bei der Fixierung der Wortbedeutung. Dazu: Anthonie Meijers, Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 17, 1988, S. 369-390, sowie: Hans Gerald Hödl, Nietzsches frühe Sprachkritik, in: ebd., S. 80-87.

[11] H. Jürgen Meyer-Wendt, Der frühe Hofmannsthal und die Gedankenwelt Nietzsches, Heidelberg 1973, S. 17 (mitgeteilt von Rudolf Hirsch).

tionelle Textur von *Ein Brief* erhellt bereits aus einem früheren Brief an Stefan George:

> […] ich fühle mich in meinem Schaffen so unsicher, so weit, nicht von Reife, sondern von individueller Sicherheit und Heiterkeit, daß mich der Gedanke, für eine Wirkung meiner Producte unter den Menschen aufzutreten, mit einer Art von Grauen erfüllt. Erwidern Sie mir nicht, dass es sich um das nicht handle: denn für welche Gedanken, für wessen Kunst- und Weltanschauung, für wessen Dichtungen vermöchte ich mit Zuversicht und Glauben einzutreten, solang ich, an mir selbst irre, erst von jedem neuen Tag schwankend und ängstlich die Bestätigung erwarten muß, dass ich überhaupt die Worte, mit denen wir Werthe bezeichnen, in den Mund zu nehmen nicht völlig unberechtigt bin, solange mir jeder schlimme Tag diese Bestätigung verweigern kann, jeder Beweis einer inneren oder äußeren Unzulänglichkeit im Stande ist, mir für Monate die Gefaßtheit, ja die Sprache zu rauben?[12]

Nicht nur die Dramatik, mit der sich die Sprachkrise bekundet, sondern auch deren philosophischer Status[13] lassen den gerade zitierten Antwortbrief vom 13. Oktober 1896, in dem Hofmannsthal Georges Angebot ausschlägt, mit ihm die Redaktion der »Blätter für die Kunst« zu übernehmen, als eine Vorstufe des Chandos-Briefs erscheinen. Zugleich erbringt diese Briefpassage den Nachweis, dass Hofmannsthals Lektüre von Nietzsches Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* schon für das Jahr 1896 anzunehmen ist, als der Essay im Band 10 der dritten Gesamtausgabe erstmals veröffentlicht wurde.[14] Vieles spricht dafür, dass *Ein*

[12] Briefwechsel zwischen George und Hofmannsthal, 2. Aufl., München u. Düsseldorf 1953, S. 112f.

[13] Bezeichnenderweise gilt im Brief die Sprachkrise den »*Worte[n]*, mit denen wir *Werthe* bezeichnen«.

[14] Erneut abgedruckt wurde die Schrift 1903 im Band 10 der Groß- und Kleinoktavausgabe. Es ist anzunehmen, dass sich Hofmannsthal 1896 – im Jahr des Erscheinens von Nietzsches Essays – ein Exemplar davon besorgte. Dies vermutet auch Timo Günther, Hofmannsthal: Ein Brief (wie Anm. 8), S. 123, Anm. 26. Wie aus einem Brief an Leopold von Andrian vom 4./5. Mai 1896 hervorgeht, war Hofmannsthal im Besitz »ein[es] Band[es] Nietzsche[s], der lauter Notizen über die Griechen enthält«, Hugo von Hofmannsthal, Briefe 1890-1901, Berlin 1935, Bd. 1, S. 185. Es ist nicht klar, ob es sich um den Band 9 oder 10 der Gesamtausgabe handelt (Nietzsche's Werke. Zweite Abtheilung, Bd. 9 [Erster Band der zweiten Abtheilung], Schriften und Entwürfe 1869-1872, hrsg. v. Fritz Koegel, Leipzig 1896 bzw. Bd. 10 [Zweiter Band der zweiten Abtheilung], Schriften und Entwürfe 1872-1876, hrsg. v. Fritz Koegel, Leipzig 1896). Auf jeden Fall erschienen beide Bände 1896, so dass davon auszugehen ist, dass Hofmannsthal beide bezog. Weder Bd. 9 noch Bd. 10 finden sich in der nachgelassenen Bibliothek – was wiederum deren Lückenhaftigkeit bestätigt, da »Umstände der Verlagerung, Wasserschäden und teilweise Veräußerungen« (Meyer-Wendt, Der frühe Hofmanns-

Brief in großangelegter, erweiterter Form das konzeptionelle Schema des Briefes von 1896 wiederaufnimmt, mit dem Hofmannsthal auf Nietzsche zurückgriff, um sich von George zu lösen.[15]

I. DIE ORDNUNG DER SPRACHE ALS ORDNUNG DER DINGE

Wirft man die lange Zeit ignorierte Frage nach den konkreten Impulsen auf, die der Chandos-Brief Nietzsches Abhandlung verdankt, so ist an erster Stelle die Dekonstruktion der idealistischen Sprachauffassung zu nennen, die den gesamten ersten Teil von Hofmannsthals *Brief* durchzieht. Lord Chandos' Jugendwerk, von dem er sich inzwischen entfremdet hat, steht unter dem Signum eines schrankenlosen Subjektivismus. Wenn der

thal [wie Anm. 11], S. 13) den ursprünglichen Bestand angegriffen haben. Erhalten hat sich außer der Schrift *Zur Genealogie der Moral* in der zweiten Auflage von 1892 nur die Gesamtausgabe von Nietzsches Werken aus dem Jahre 1906 (vgl. ebd., S. 17). Angesichts des nachweisbaren und prägenden Einflusses Nietzsches auf den jungen Hofmannsthal muss davon ausgegangen werden, dass sich vor dem Jahre 1906 weitere (Einzel-)Ausgaben der Werke Nietzsches in Hofmannsthals Bibliothek befanden, die sich nicht erhalten haben. Hofmannsthal selbst vermerkt in der Ausgabe von 1906 als Datum seiner erstmaligen Lektüre von Nietzsches Werken das Jahr 1892 (»Zum ersten Mal gelesen 1892«, ebd.).

[15] Dies erklärt auch, warum im *Brief* die George-Bezüge so markant sind. Unmissverständlich klingt bereits Chandos' Verwerfung der ursprünglich mit Bacon erwogenen Pläne, »mit denen ich mich in den gemeinsamen Tagen schöner Begeisterung trug« – eine Formulierung, die Georges Widmung der *Pilgerfahrten* an Hofmannsthal wörtlich nachgebildet ist: »Dem Dichter Hugo von Hofmannsthal | Im Gedenken an die Tage schöner Begeisterung.« Stefan George. Werke, Ausg. in zwei Bänden, Stuttgart 1984, Bd. 1, S. 26. In der Korrespondenz zwischen Bacon und Chandos liegt ein »zweijähriges Stillschweigen«, das an die langen Pausen im Briefwechsel zwischen Hofmannsthal und George erinnert. Chandos lässt Bacon die eigenen Werke zukommen, um ihn für die ausbleibende direkte Begegnung zu entschädigen: »Sie waren so gütig, Ihre Unzufriedenheit darüber zu äußern, daß kein von mir verfaßtes Buch mehr zu Ihnen kommt, ›Sie für das Entbehren meines Umganges zu entschädigen‹« (Ein Brief, S. 54) – eine Konstellation, die wiederum fraglos Hofmannsthals Beziehung zu George nachgebildet ist. Hofmannsthal entschädigte tatsächlich George für die ausbleibenden Begegnungen mit eigenen Werken für die *Blätter für die Kunst*. Das Unverständnis, das Bacon Chandos' Krise entgegenbringt, erinnert an die Verständnislosigkeit, die Georges Briefe an Hofmannsthal gegenüber dessen Reserven an den Tag legen. Oft nahm George in seiner Beziehung zu Hofmannsthal die Rolle des Diagnostikers ein – genau wie Bacon Chandos gegenüber: »Qui gravi morbo correpti dolores non sentiunt, iis mens aegrotat«, ebd., S. 45. Schließlich wird Georges Adressatenrolle auch dadurch bestätigt, dass Hofmannsthal ihm den *Brief* tatsächlich zusandte – und zwar in einer Schreibmaschinenabschrift, um den persönlichen Charakter der Epistel besonders zu pointieren. In seiner Antwort von Weihnachten 1902 bedankte sich George bei ihm für den »zwiefachen Brief« (Briefwechsel [wie Anm. 12], S. 175) – woraus hervorgeht, dass er den *Brief* als Brief an sich selbst erkannt hatte.

Kosmos als ein gigantisches Spiegelbild des Ich erscheint, fungiert die Sprache ihrerseits als unverzichtbarer Garant des anthropozentrischen Monismus, indem sie die Erscheinungswelt in Gleichnisse und Chiffren des Selbst verwandelt und sie somit in einem anthropomorphen Netz einfängt.[16]

»In allem« fühlt Chandos Natur und »in aller Natur« wiederum sich selber. In ihrem programmatischen vorbehaltlosen Subjektivismus verkörpert Chandos' Haltung genau das Prinzip, das Nietzsche in der Abhandlung *Ueber Wahrheit und Lüge* bekämpft hatte. Chandos' »trunkener« Narzissmus erscheint als das Konterfei des von Nietzsche angeprangerten anthropozentrischen Habitus des Wissenschaftlers, der den Menschen ebenfalls als Maßstab aller Dinge betrachtet und den anthropomorphen Charakter seiner Erkenntnisvoraussetzungen, seiner wissenschaftlichen Beschreibungssprache vergisst:

> Aehnlich wie der Astrolog die Sterne im Dienste der Menschen und im Zusammenhange mit ihrem Glück und Leide betrachtet, so betrachtet ein solcher Forscher die ganze Welt als geknüpft an den Menschen, als den unendlich gebrochenen Wiederklang eines Urklanges, des Menschen, als das vervielfältigte Abbild des einen Urbildes, des Menschen. Sein Verfahren ist: den Menschen als Maass an alle Dinge zu halten, wobei er aber von dem Irrthume ausgeht, zu glauben, er habe diese Dinge unmittelbar als reine Objekte vor sich. Er vergisst die originalen

[16] An den Exzessen von Chandos' Subjektivismus, der das Ich umstandslos zum Maß der Welterfahrung deklariert, lässt die überspitzte Ich-Pointierung der folgenden zentralen Partie kaum Zweifel aufkommen: »Um mich kurz zu fassen: *Mir* erschien damals in einer Art von andauernder Trunkenheit das ganze Dasein als eine große Einheit: geistige und körperliche Welt schien *mir* keinen Gegensatz zu bilden, ebensowenig höfisches und tierisches Wesen, Kunst und Unkunst, Einsamkeit und Gesellschaft; in allem fühlte *ich* Natur, in den Verirrungen des Wahnsinns ebensowohl wie in den äußersten Verfeinerungen eines spanischen Zeremoniells; in den Tölpelhaftigkeiten junger Bauern nicht minder als in den süßesten Allegorien; und in aller Natur fühlte *ich mich* selber; wenn *ich* auf meiner Jagdhütte die schäumende laue Milch in *mich* hineintrank, die ein struppiges Mensch einer schönen, sanftäugigen Kuh aus dem Euter in einen Holzeimer niedermolk, so war *mir* das nichts anderes, als wenn *ich* in der dem Fenster eingebauten Bank *meines* studio sitzend, aus einem Folianten süße und schäumende Nahrung des Geistes in *mich* sog. Das eine war wie das andere; keines gab dem andern weder an traumhafter überirdischer Natur, noch an leiblicher Gewalt nach, und so ging's fort durch die ganze Breite des Lebens, rechter und linker Hand; überall war *ich* mitten drinnen, wurde nie ein Scheinhaftes gewahr: Oder es ahnte *mir*, alles wäre Gleichnis und jede Kreatur ein Schlüssel der andern, und *ich* fühlte *mich* wohl den, der imstande wäre, eine nach der andern bei der Krone zu packen und mit ihr so viele der andern aufzusperren, als sie aufsperren könnte. Soweit erklärt sich der Titel, den *ich* jenem enzyklopädischen Buch zu geben gedachte.« (Ein Brief, S. 47f., meine Hervorhebung).

> Anschauungsmetaphern als Metaphern und nimmt sie als die Dinge selbst.[17]

Auch Chandos »wurde nie ein Scheinhaftes gewahr«. Die Sprache wird von ihm nicht als ein von der Wirklichkeit kategorial unterschiedenes, arbiträres Zeichensystem durchschaut, sondern sie repräsentiert das unreflektierte Mittel seiner narzisstischen Selbstbespiegelung. Die Ordnung der Sprache fällt für Chandos mit der Ordnung der Dinge zusammen.

Bis ins Einzelne orientiert sich Hofmannsthal bei der Charakterisierung von Chandos' ekstatischem Narzissmus an Nietzsche. Wenn letzterer im Aufsatz *Ueber Wahrheit und Lüge* die kategoriale Unmöglichkeit des Gleichnisses als Komparation des Inkommensurablen pointiert – »Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen«[18] –, so repräsentiert gerade das Gleichnis die zentrale Kategorie von Chandos' Jugendwerk: »es ahnte mir, alles wäre *Gleichnis*« – woran sinnfällig wird, wie sehr ihm die Ordnung der Sprache zur zweiten Wirklichkeit wurde. Auch die Schlüsselmetaphorik kehrt wieder. Während Nietzsche das Fehlen eines »Schlüssels« zur Naturerkenntnis – die Natur »warf den *Schlüssel* weg«[19] – betont, ist hingegen für den jungen Chandos bezeichnenderweise »jede Kreatur ein *Schlüssel* der anderen«. Selbst der Titel des von Chandos geplanten, poetisch-enzyklopädischen Werkes verrät die prägende Nietzsche-Matrix des *Briefes*. Für Nietzsche ist nämlich nicht nur die Naturerkenntnis, sondern auch die *Selbst*erkenntnis letztlich unmöglich. In der Abhandlung *Ueber Wahrheit und Lüge* fragt er sich: »Was weiss der Mensch eigentlich von sich selbst! Ja, vermöchte er auch nur sich einmal vollständig, hingelegt wie in einen erleuchteten Glaskasten, zu percipiren?«[20] Wie ein Gegengesang zu Nietzsches Einsicht in die Unmöglichkeit der Selbsterkenntnis erscheint der Titel, den Chandos' Jugendwerk hätte tragen sollen: »Nosce te ipsum«.[21] Dadurch pointiert Hofmannsthal erneut Chandos' anthropomorphe Verblendung, dessen Vertrauen nicht nur

[17] Nietzsche, Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, in: ders., Werke. Kritische Gesamtausgabe (im Folgenden: »KGA«), begr. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, weitergef. v. Wolfgang Müller-Lauter u. Karl Pestalozzi, Bd. III 2, Berlin, New York 1973, S. 377.

[18] Ebd., S. 374.

[19] Ebd., S. 371 (meine Hervorhebung).

[20] Ebd.

[21] Ein Brief, S. 47. Zur Überlieferungsgeschichte des Thales von Milet zugeschriebenen Diktums γνῶθι σεαυτόν, das als Inschrift den Vorraum des Apollon-Tempels in Delphi zierte, vgl. Pierre Courcelle, Connais-toi toi-même: de Socrate à Saint Bernard, 3 vol., Paris 1974-1975.

in die Möglichkeit der Selbsterkenntnis, sondern gar in deren Schlüsselrolle als Medium zur enzyklopädischen Erkenntnis des Ganzen.

Von seinem Jugendwerk hat sich Chandos inzwischen entfremdet. Hatte bereits Nietzsche im Essay *Ueber Wahrheit und Lüge* die anthropomorphe Hybris mit dem Symbol eines *aufgeschwollenen* Schlauchs umschrieben – »Es ist nichts so verwerflich und gering in der Natur, was nicht durch einen kleinen Anhauch jener Kraft des Erkennens sofort *wie ein Schlauch aufgeschwellt würde*«[22] –, so charakterisiert auch Chandos sein geplantes Opus als eine »*aufgeschwollene* Anmaßung«: »Es möchte dem, der solchen Gesinnungen zugänglich ist, als der wohlangelegte Plan einer göttlichen Vorsehung erscheinen, daß mein Geist aus einer *so aufgeschwollenen Anmaßung* in dieses Äußerste von Kleinmut und Kraftlosigkeit zusammensinken mußte, welches nun die bleibende Verfassung meines Innern ist.«[23] Was den Schlüssel der Selbst- und Welterkenntnis hätte repräsentieren sollen, mutet Chandos jetzt als ein unverbindliches »Spiel« an, das zu keiner realen Erkenntnis führt. Von der ihm damals vorschwebenden dichterischen Form heißt es, sie repräsentierte »ein Wider*spiel* ewiger Kräfte«.[24] »Ich *spielte* auch mit anderen Plänen«, gesteht er[25] und auch die Werke Ciceros und Senecas, an denen Chandos in seiner Krise Halt sucht, werden von ihm jetzt als blendende Begriffs*spiele* disqualifiziert.[26]

In Nietzsches *Ueber Wahrheit und Lüge* repräsentiert gerade das »Spiel« die Chiffre für die fiktive und trügerische Dimension der menschlichen Erkenntnis. Die Menschen begnügen sich damit, »ein tastendes *Spiel* auf dem Rücken der Dinge zu *spielen*.«[27] »Gleitet« für Nietzsche das menschliche »Auge« »nur auf der Oberfläche der Dinge herum«,[28] so kritisiert Chandos in demselben Sinne die »von unsrer Zeit so überschätzte[n] Machtmittel« der Rhetorik, auf denen sein Jugendwerk beruhte, die aber jetzt, als bloßes Spiel demaskiert, »nicht hinreichen, ins Innere der Dinge zu dringen«.[29]

[22] KGA, Bd. III 2, S. 369

[23] Ein Brief, S. 48.

[24] Ebd., S. 46 (meine Hervorhebung).

[25] Ebd. (meine Hervorhebung).

[26] »An dieser Harmonie begrenzter und geordneter Begriffe hoffte ich zu gesunden. Aber ich konnte nicht zu ihnen hinüber. Diese Begriffe, ich verstand sie wohl: ich sah ihr wundervolles Verhältnis*spiel* vor mir aufsteigen wie herrliche Wasserkünste, die mit goldenen Bällen *spielen*. Ich konnte sie umschweben und sehen, wie sie zueinander *spielten*; aber sie hatten es nur miteinander zu tun, und das Tiefste, das Persönliche meines Denkens, blieb von ihrem Reigen ausgeschlossen.« Ebd., S. 50 (meine Hervorhebung).

[27] KGA, Bd. III 2, S. 370 (meine Hervorhebung).

[28] Ebd.

[29] Ein Brief, S. 46.

Zum Zerfall der anthropomorphen Poetik führt bei Chandos die philosophische Reflexion. Sie führt dazu, dass sich ihm sowohl die Transzendenz als auch die Immanenz entzieht. Zunächst wird für Chandos der christliche Glaube nicht mehr greifbar – er wird zum »Regenbogen«,[30] »immer bereit, zurückzuweichen«:[31] Schon dieser Verlust des Glaubens gemahnt unmissverständlich an Nietzsche.[32] Die tradierten religiösen Vorstellungen charakterisiert Chandos als »Spinnennetze«: »sie gehören zu den *Spinnennetzen*, durch welche meine Gedanken hindurchschießen, hinaus ins Leere, während soviele ihrer Gefährten dort hangen bleiben und zu einer Ruhe kommen.«[33] Aber auch Nietzsche verwendet die Symbolik des Spinnennetzes, um denselben Sachverhalt zu umschreiben: das Eingefangen-Sein des Menschen in seinen apriorischen Erkenntnisformen. So heißt es in der Abhandlung *Ueber Wahrheit und Lüge* von den »Zeit- und Raum-Vorstellungen«: »Diese aber produciren wir in uns und aus uns mit jener Nothwendigkeit, *mit der die Spinne spinnt*«.[34] In demselben Sinne charakterisiert Nietzsche den menschlichen »Begriffsdom« als *Spinnennetz*: »freilich, um auf solchen Fundamenten Halt zu finden, muss es ein Bau, wie aus *Spinnenfäden* sein, so zart, um von der Welle mit fortgetragen, so fest, um nicht von dem Winde auseinander geblasen zu werden.«[35] An anderer Stelle spricht Nietzsche vom »starre[n] und regelmässige[n] Begriffs*gespinst*«.[36] Nietzsches und Chandos' Symbolik der Spinne leitet ihre Plausibilität daraus, dass der Mensch Begriffe und

[30] Ebd., S. 48. Vgl. dazu Genesis, 1. Mose 12-16.

[31] Ebd., S. 48.

[32] Auch der Wortlaut der Passage erinnert an Nietzsche: »Mir haben sich die Geheimnisse des Glaubens zu einer erhabenen Allegorie verdichtet, die über den Feldern meines Lebens steht wie ein leuchtender Regenbogen, in einer stetigen Ferne, immer bereit, zurückzuweichen, wenn ich mir einfallen ließe hinzueilen *und mich in den Saum seines Mantels hüllen* zu wollen.« Ebd., S. 48 (meine Hervorhebung). Das Bild nimmt einen Impuls von Nietzsches Abhandlung wieder auf. Dort heißt es nämlich in Bezug auf den stoischen Vernunftmenschen: »Wenn eine rechte Wetterwolke sich über ihn ausgiesst, *so hüllt er sich in seinen Mantel* und geht langsamen Schrittes unter ihr davon.« KGA, Bd. III 2, S. 384 (meine Hervorhebung). Aus Nietzsches Wetterwolke wird bei Hofmannsthal der Regenbogen der biblischen Allianz zwischen Gott und dem Menschen, während die Geste des Sich-Einhüllens in den Mantel zwar erhalten bleibt, aber zugleich resemantisiert wird. Vom Symbol des stoischen Selbstvertrauens angesichts der Gefährdungen des Lebens mutiert das Bild zur Imago der religiösen Schutzsuche angesichts der transzendentalen Obdachlosigkeit der Moderne. Offenbar illustriert das Bild den Verlust der religiösen Geborgenheit durch Chandos, denn der Saum des Regenbogenmantels, in den er sich einhüllen will, weicht stets zurück.

[33] Ein Brief, S. 48 (meine Hervorhebung).

[34] KGA, Bd. III 2, S. 379 (meine Hervorhebung).

[35] Ebd., S. 376 (meine Hervorhebung).

[36] Ebd., S. 381 (meine Hervorhebung).

religiöse Vorstellungen *aus sich heraus* produziert,[37] sich also selbst täuscht. Sie sind der Faden, den der Mensch wie eine Spinne aus sich heraus fabriziert und dem er schließlich erliegt. Durch solche »Spinnennetze« schießen aber Chandos' und Nietzsches Gedanken hindurch – »ins Leere«.[38]

Nicht nur die Transzendenz, auch die Immanenz vermag Chandos ebenso wenig kategorial zu erfassen. Nach dem religiösen Glauben sind es die abstrakten Begriffe, die sich ihm entziehen.[39] Der Dekonstruktion der »irdischen Begriffe« ist gerade der zentrale Argumentationsstrang von Nietzsches *Ueber Wahrheit und Lüge* gewidmet,[40] der auch für den Chandos-Brief entscheidende Bedeutung besitzt.

II. DIE KRITIK DER METAPHYSIK ALS SPRACHKRITIK

»Mein Fall ist, in Kürze, dieser: Es ist mir völlig die Fähigkeit abhanden gekommen, über irgend etwas zusammenhängend zu denken oder zu sprechen.«[41] Gerade diese Dyade von Denk- und Sprachkrise bestätigt Nietzsches Einfluss auf Hofmannsthal. Wie bei Nietzsche beruht Chandos' Entlarvung der Metaphysik auf einer Demaskierung ihrer Sprache. Die Kritik der Metaphysik artikuliert sich als Sprachkritik.[42]

[37] Ebd., S. 376.

[38] Immer wieder pointiert Hofmannsthal Chandos' Abkehr vom religiösen Glauben. So etwa in folgender Partie: »daß ich in Worte ausbrechen möchte, von denen ich weiß, fände ich sie, so würden sie jene Cherubim, an die ich nicht glaube, niederzwingen« (Ein Brief, S. 52).

[39] »Aber, mein verehrter Freund, auch die irdischen Begriffe entziehen sich mir in der gleichen Weise. Wie soll ich es versuchen, Ihnen diese seltsamen geistigen Qualen zu schildern, dies Emporschnellen der Fruchtzweige über meinen ausgereckten Händen, dies Zurückweichen des murmelnden Wassers vor meinen dürstenden Lippen?« Ebd., S. 48.

[40] »Denken wir besonders noch an die Bildung der Begriffe […]. Das Uebersehen des Individuellen und Wirklichen giebt uns den Begriff, wie es uns auch die Form giebt, wohingegen die Natur keine Formen und Begriffe, also auch keine Gattungen kennt, sondern nur ein für uns unzulängliches und undefinierbares X.«, KGA, Bd. III 2, S. 373f.

[41] Ein Brief, S. 48.

[42] »Zuerst wurde es mir allmählich unmöglich, ein höheres oder allgemeineres Thema zu besprechen und dabei jene Worte in den Mund zu nehmen, deren sich doch alle Menschen ohne Bedenken geläufig zu bedienen pflegen. Ich empfand ein unerklärliches Unbehagen, die Worte ›Geist‹, ›Seele‹ oder ›Körper‹ nur auszusprechen. Ich fand es innerlich unmöglich, über die Angelegenheiten des Hofes, die Vorkommnisse im Parlament oder was Sie sonst wollen, ein Urteil herauszubringen. Und dies nicht etwa aus Rücksichten irgendwelcher Art, denn Sie kennen meinen bis zur Leichtfertigkeit gehenden Freimut: sondern die abstrakten Worte, deren sich doch die Zunge naturgemäß bedienen muß, um irgendwelches Urteil an den Tag zu geben, zerfielen mir im Munde wie modrige Pilze.« Ebd., S. 48f.

Nietzsches radikale Skepsis über die Möglichkeit der Selbsterkenntnis wird jetzt auch zu Chandos' eigener Erfahrung. Die Kategorien nämlich, mit denen sich Selbsterkenntnis artikuliert, erweisen sich ihm lediglich als Sprachfiktionen, denen kein reales Korrelat entspricht. Es sind die »abstrakten Worte« wie ›Geist‹, ›Seele‹, ›Körper‹, die Chandos »im Munde wie modrige Pilze« zerfallen. Mit ihrer Hilfe erlangt der Mensch ein Selbstbewusstsein, das jedoch bei näherem Hinsehen auf Sprachillusionismus beruht.[43] Bezeichnend ist, dass Chandos auch der Begriff ›Körper‹ Unbehagen bereitet – hatte doch Nietzsche in seinem Essay *Ueber Wahrheit und Lüge* gerade die Unmöglichkeit der Erkenntnis selbst des eigenen Körpers betont und somit den illusionären Charakter auch dieser Kategorie herausgearbeitet:

> Verschweigt die Natur ihm nicht das Allermeiste, selbst über seinen *Körper*, um ihn, abseits von den Windungen der Gedärme, dem raschen Fluss der Blutströme, den verwickelten Fasererzitterungen, in ein stolzes gauklerisches Bewusstsein zu bannen und einzuschliessen![44]

Unmöglich ist es Chandos geworden, über die unterschiedlichsten Angelegenheiten »ein Urteil herauszubringen« – aber seine Urteilsunfähigkeit gründet wiederum auf einer Sprachunfähigkeit, weil die abstrakten Kategorien, mit denen von ihm Urteile erwartet werden, nicht mehr tragfähig sind. Eine solche Begründung der metaphysischen Krise in einer allgemeineren Sprachkrise entspricht genau der Struktur von Nietzsches Abhandlung. Auch Nietzsche deckt auf, dass Urteile einzig eine sprachliche Grundlage haben und gerade als solche subjektiven Ursprungs sind, insofern die Sprache die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten,[45] nicht einer objektiven Referenz darstellt. Somit erweist sich auch die Kategorie der ›Wahrheit‹ als bloß sprachimmanent.[46] Verliert die ›Wahrheit‹ objektiven Wert, so auch ihr Gegenbegriff: die ›Lüge‹. In der Tat führt Nietzsches Argumentation in ihrer Konsequenz zur Aufhebung selbst der Differenz von ›Wahrheit‹ und ›Lüge‹, die sich beide gleichermaßen als sprachliche Konstruktionen entpuppen.

[43] Theo Meyer, Nietzsche. Kunstauffassung und Lebensbegriff. Tübingen 1991, S. 533.

[44] KGA, Bd. III 2, S. 371 (meine Hervorhebung).

[45] Ebd., S. 373.

[46] »Was ist also Wahrheit? 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.« Ebd., S. 374f.

III. DIE SPRACHKRITISCHE DEKONSTRUKTION DES UNTERSCHIEDS VON ›WAHRHEIT‹ UND ›LÜGE‹

Das Hinfällig-Werden der kategorialen Antithese von ›Wahrheit‹ und ›Lüge‹ illustriert Chandos anhand einer Anekdote:

> Es begegnete mir, daß ich meiner vierjährigen Tochter Katharina Pompilia eine kindische *Lüge*, deren sie sich schuldig gemacht hatte, verweisen und sie auf die Notwendigkeit, immer *wahr* zu sein, hinführen wollte, und dabei die mir im Munde zuströmenden Begriffe plötzlich eine solche schillernde Färbung annahmen und so ineinander überflossen, daß ich den Satz, so gut es ging, zu Ende haspelnd, so wie wenn mir unwohl geworden wäre und auch tatsächlich bleich im Gesicht und mit einem heftigen Druck auf der Stirn, das Kind allein ließ, die Tür hinter mir zuschlug und mich erst zu Pferde, auf der einsamen Hutweide einen guten Galopp nehmend, wieder einigermaßen herstellte.[47]

Chandos, der seine Tochter wegen einer kindischen »Lüge« schelten wollte, muss einsehen, dass der Begriff der ›Wahrheit‹, an den er sie mahnen wollte, keine Substanz besitzt. Im Hintergrund von Chandos' Anekdote steht offenkundig Nietzsches Charakterisierung des Lügners. Letzterer ist nicht der Unehrliche, sondern derjenige, der gegen die sprachlichen Konventionen verstößt und sich einer »Umkehrung der Namen« schuldig macht:

> Jetzt wird nämlich das fixirt, was von nun an ›Wahrheit‹ sein soll d. h. es wird eine gleichmässig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden und die Gesetzgebung der Sprache giebt auch die ersten Gesetze der Wahrheit: denn es entsteht hier zum ersten Male der Contrast von Wahrheit und Lüge: der Lügner gebraucht die gültigen Bezeichnungen, die Worte, um das Unwirkliche als wirklich erscheinen zu machen; er sagt z. B. ich bin reich, während für diesen Zustand gerade ›arm‹ die richtige Bezeichnung wäre. Er missbraucht die festen Conventionen durch beliebige Vertauschungen oder gar Umkehrungen der Namen.[48]

›Wahrheit‹ und ›Lüge‹ sind nichts anderes als die Produkte des *contrat social* und entstehen durch das Einhalten bzw. Übertreten der sprachlichen Übereinkunft. Sie entbehren eines notwendigen Korrelats in der Realität,

[47] Ein Brief, S. 49 (meine Hervorhebung).

[48] KGA, Bd. III 2, S. 371. Die entscheidende Parallele zwischen Nietzsches »Lügner« und Chandos' lügender Tochter erwähnt Timo Günther in seiner Dissertation nicht, so dass der Nietzsche-Zusammenhang, in den er die Partie bei Hofmannsthal rückt, diffus bleibt. Vgl.: ders., Hofmannsthal: *Ein Brief* (wie Anm. 8), S. 121-123.

ihre Gegenstandsbezogenheit ist vielmehr lediglich konventionell. Keine Aussage ist an sich wahr oder falsch, sondern immer bezogen auf ein System sprachlicher Konventionen. Deswegen kann auch Chandos seine Tochter nicht zurechtweisen, denn die Wahrheit, an die er sie verweisen will, ist nicht weniger lügenhaft, ja womöglich noch lügenhafter als ihre unschuldige kindische Lüge. So betrachtet erweist sich Chandos' ›Wahrheit‹ als eine ›Lüge‹ zweiten Grades. Nietzsche selbst wiederum hatte von der sozialen »Verpflichtung«, »wahrhaft zu sein« – genau jener Verpflichtung, die Chandos seiner Tochter beibringen wollte[49] – als »von der Verpflichtung nach einer festen Convention zu lügen«[50] gesprochen: »Nun vergisst freilich der Mensch, dass es so mit ihm steht; er lügt also in der bezeichneten Weise unbewusst und nach hundertjährigen Gewöhnungen – und kommt eben *durch diese Unbewusstheit*, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit.«[51] In dem Moment, als Chandos des vergessenen Bewusstseins vom lügenhaften Charakter der Wahrheit wieder inne wird, »fließen« ihm die Begriffe von ›Wahrheit‹ und ›Lüge‹ »so ineinander« »über«, dass ihre Differenz hinfällig wird. Er stammelt seine Ermahnung gerade noch zu Ende und »bleich im Gesicht« ergreift er die Flucht.

»Wie ein fressender Rost« breitet sich Chandos' Sprachskepsis aus. Schließlich veranlasst sie ihn dazu, jedes Urteil als unehrlich und lügenhaft zu durchschauen.

> Mit einem unerklärlichen Zorn, den ich nur mit Mühe notdürftig verbarg, erfüllte es mich, dergleichen zu hören, wie: diese Sache ist für den oder jenen gut oder schlecht ausgegangen; Sheriff N. ist ein böser, Prediger T. ein guter Mensch; Pächter M. ist zu bedauern, seine Söhne sind Verschwender; ein anderer ist zu beneiden, weil seine Töchter haushälterisch sind; eine Familie kommt in die Höhe, eine andere ist am Hinabsinken. Dies alles erschien mir so unbeweisbar, so *lügenhaft*, so löcherig wie nur möglich.[52]

Die »Lügenhaftigkeit« solcher Urteile akzentuiert Hofmannsthal dadurch, dass er sie ›hinter dem Rücken‹ der Betroffenen formulieren lässt. Auch darin nimmt er eine Anregung Nietzsches auf, der in der Abhandlung *Ueber Wahrheit und Lüge* das »Hinter-dem-Rücken-Reden« als Urbild der menschlichen »Verstellungskunst« bezeichnet.[53] Die Heuchelei, die für Nietzsche bei der Urteilsbildung ohnehin am Werk ist, wird somit von

[49] Vgl.: »die Notwendigkeit, immer wahr zu sein«, Ein Brief, S. 49.
[50] KGA, Bd. III 2, S. 375.
[51] Ebd.
[52] Ein Brief, S. 49 (meine Hervorhebung).
[53] KGA, Bd. III 2, S. 370.

Hofmannsthal durch den Gestus des lästernden »Hinter-dem-Rücken-Redens« zusätzlich veranschaulicht.

Die unabwendbare Konsequenz von Chandos' radikaler Sprachkritik ist der Nihilismus: »Die einzelnen Worte schwammen um mich; sie gerannen zu Augen, die mich anstarrten und in die ich wiederum hineinstarren muß: Wirbel sind sie, in die hinabzusehen mich schwindelt, die sich unaufhaltsam drehen und durch die hindurch man *ins Leere* kommt.«[54] Eine solche Leere hatte auch Nietzsche im Essay *Ueber Wahrheit und Lüge* diagnostiziert. Zwischen Subjekt und Objekt gibt es keine Brücke mehr. Vielmehr klafft zwischen ihnen ein kategorialer Abgrund auf: »denn zwischen zwei absolut verschiedenen Sphären wie zwischen Subjekt und Objekt giebt es keine Causalität, keine Richtigkeit, keinen Ausdruck«.[55]

IV. DIE KRITIK DES STOIZISMUS ALS BEGRIFFSPHILOSOPHIE UND VERSTELLUNGSKUNST

Noch ein anderes Moment verdankt Hofmannsthal Nietzsches Abhandlung, nämlich die Kritik am Stoizismus – darauf hat Hofmannsthal besonderen Wert gelegt. Die stoische Moralphilosophie, auch sonst von Nietzsche heftig bekämpft,[56] wird in der Abhandlung *Ueber Wahrheit und Lüge*

[54] Ein Brief, S. 49. Auch das Bild der »Augen« der Worte, die Chandos anstarren, hat Hofmannsthal aus der Umkehrung eines Bildes Nietzsches gewonnen. Vgl.: »so meint gar der stolzeste Mensch, der Philosoph, von allen Seiten *die Augen* des Weltalls teleskopisch auf sein Handeln und Denken gerichtet zu sehen.« (KGA, Bd. III 2, S. 369f., meine Hervorhebung).

[55] Ebd., S. 378. Auf Nietzsches Passage verweist auch Erich Kleinschmidt in seinem Aufsatz: Latenzen und Intensitäten. Zur mobilen Lesbarkeit der Moderne, in: Literarische Moderne: Begriff und Phänomen, hrsg. v. Sabina Becker u. Helmuth Kiesel, unter Mitarb. v. Robert Krause, Berlin, New York 2007, S. 453-472, hier S. 472, Anm. 64.

[56] Als Moralphilosophie hat Nietzsche den Stoizismus stets schärfstens befehdet. An einigen Stellen wird ihm der Stoizismus schlichtweg zum Synonym für »Heuchelei«: »Oder wie klingen diese Sätze an unser Ohr: dass die Leidenschaft besser ist als der Stoicismus und die Heuchelei, dass Ehrlich-sein, selbst im Bösen, besser ist, als sich selber an die Sittlichkeit des Herkommens verlieren, dass der freie Mensch sowohl gut als böse sein kann« (Unzeitgemäße Betrachtungen, Richard Wagner in Bayreuth, Nr. 11, in: KGA, Bd. IV 1, S. 78f.). Besonders abschätzig äußert sich Nietzsche zu Seneca: »*Seneca et hoc genus omne* | Das schreibt und schreibt sein unausstehlich weises Larifari, | Als gält es primum scribere, | Deinde philosophari.«, »Scherz, List und Rache« (Vorspiel in deutschen Reimen. Die fröhliche Wissenschaft, Nr. 34, in: ebd., Bd. V 2, S. 32f.). Den römischen Stoiker rechnet Nietzsche zu seinen »*Unmöglichen*«: »*Seneca:* oder der Toreador der Tugend.« (Götzen-Dämmerung: Streifzüge eines Unzeitgemässen Nr. 1, in: ebd., Bd. IV 3, S. 105). An einer Stelle verwirft er Seneca zusammen mit Cicero: »Nichts ist mir widerlicher als die lehrhafte Anpreisung der Philosophie, wie bei Seneca oder gar Cicero. Philosophie hat wenig mit Tugend zu tun.« (Nachgelassene

besonders scharf angegriffen, in welcher der Stoiker als der Idealtypus des »Begriffsmenschen« erscheint.[57]

Nietzsches Stoizismus-Schelte hat sich auch Hofmannsthal in seiner Charakterisierung des Lord Chandos zu eigen gemacht. Als stoischer Gelehrter erscheint Chandos durchaus im abschätzenden Sinne Nietzsches, als ein »durch Begriffe sich beherrschende[r] Mensch«.[58] Nicht zufällig sucht Chandos nicht bei Platon, »vor der Gefährlichkeit« dessen »bildlichen Fluges« es ihm graut, sondern bei der »Harmonie begrenzter und geordneter Begriffe« der stoischen Moralphilosophen Seneca und Cicero Zuflucht vor seiner Krise.[59]

Auch Chandos' Mentor und Vorbild, Francis Bacon, wird als Stoiker porträtiert. In den Worten, die Bacon an den Freund über dessen »geistige Starrnis« adressiert, vernimmt Chandos »den Ausdruck der Leichtigkeit und des Scherzes« – die stoische Gelassenheit, die *tranquillitas animi*[60] bzw. *aequanimitas*.[61] Wie der stoische Weise ist Bacon »von der Gefährlichkeit des Lebens durchdrungen und dennoch nicht entmutigt«.[62] Er hat sich selbst sowie die Sprache in seiner »Gewalt«.[63]

Der stoischen Tradition war aber auch der historische Bacon verpflichtet. So nimmt er in demselben Kapitel der Schrift, der Hofmannsthal den Aphorismus des Hippokrates über die Krankheit des Geistes entnahm, *De*

Fragmente. Frühjahr bis Herbst 1884, in: ebd., Bd. VII 2, S. 269). Die gründlichste Abrechnung mit der stoischen Moralphilosophie findet sich aber im Aphorismus Nr. 9 aus *Jenseits von Gut und Böse*. Vgl. ebd., Bd. IV 2, S. 15.

[57] KGA, Bd. III 2, S. 382f.

[58] Ebd., S. 384.

[59] Ein Brief, S. 49f.

[60] L. Annaeus Seneca, De tranquillitate animi.

[61] L. Annaeus Seneca, Epist., 91. 18.

[62] Ein Brief, S. 45. Solcher Mut angesichts der Gefährlichkeit des Lebens entspricht der stoischen Kategorie der *fortitudo animi*: »Quid est fortitudo? Munimentum humanae imbecillitatis inexpugnabile, quod qui circumdedit sibi, securus in hac vitae obsidione perdurat: utitur enim suis viribus, suis telis.« (Epist., 113. 27). Der stoische Weise nämlich durchschaut die Gefahren des Lebens als bloße Gespenster: »›Quid ergo?‹ inquit, ›mortem, vincla, ignes, alia tela fortunae non timebit?‹ Non: scit enim illa non esse mala, sed videri; omnia ista humanae vitae formidines putat.« (Ebd., 85. 26).

[63] Ein Brief, S. 45. Auch in diesem Falle handelt es sich um eine typisch stoische Vorstellung. So soll nach Seneca der stoische Weise stets in der Lage sein, sich selbst »in seiner Gewalt« – »in sua potestate« – zu haben: »in se ipsum habere maximam potestatem: inaestimabile bonum est suum fieri.« (Epist., 75. 18. Vgl. auch 14. 16, 23. 2, 89. 15, 90. 34, 91. 21, 93. 2, 113. 29). Solche »Gewalt« soll sich für Seneca auch auf die Sprache erstrecken. An einem Brief des Lucilius rühmt Seneca – genau wie Chandos Bacon gegenüber –, dass er *die Worte* »in der Gewalt« hat: »Sed ut ad propositum revertar, audi, quid me in epistula tua delectaverit: habes *verba in potestate*, non effert te oratio nec longius quam destinasti trahit« (ebd., 59. 4, meine Hervorhebung).

Augmentis Scientiarum,[64] die stoische Rolle des Seelenarztes ein.[65] Nach einer Analyse der πάθη, welche die Seelenruhe trüben,[66] schlägt er eine »doctrina de remediis sive curationibus«[67] vor, damit die innere Seelenregierung, das »regimen mentis interno«[68] wiederhergestellt werden kann.[69] Als stoischer *medicus*[70] argumentiert Bacon auch in Hofmannsthals *Brief* Chandos gegenüber. Dessen existenzielle und poetische Krise betrachtet Bacon, wie das Hippokrates-Zitat belegt, schlechtweg als νόσος, der auf rationalem Wege ›geheilt‹ werden muss.

Für Hofmannsthal repräsentiert Bacons Philosophie eine neuzeitliche Weiterentwicklung der von Nietzsche kritisierten stoischen Verabsolutierung der Rationalität. Programmatisch verfolgt Bacons Werk das Dominium des Menschen über die Natur – ein Vorhaben, das seinen verbindlichen Ausdruck in der Gleichsetzung von Wissen und Macht findet: »Nam et ipsa scientia potestas est«.[71] Wissen ist für Bacon kein spekulativer Selbstzweck, sondern ein Mittel, um die praktische und technologische Herrschaft über die Natur zu gewinnen.[72] Nicht zufällig gehört Senecas

[64] »Qui gravi morbo correpti dolores non sentiunt, iis mens aegrotat.« (Francis Bacon, De Augmentis Scientiarum, in: The Works of Francis Bacon, Baron of Verulam, Viscount St. Alban, and Lord High Chancellor of England, collected and ed. by James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath, vol. 1, London 1858, S. 732). Der Spruch ist aus den *Aphorismi* entnommen: »‘Οκόσοι, πονέοντές τι τοῦ σώματος, τὰ πολλὰ τῶν πόνων οὐκ αἰσθάνονται, τουτέοισιν ἡ γνώμη νοσέει« (Œuvres complètes d'Hippocrate, ed. É. Littré, vol. 4, Paris 1844, 2. 6).

[65] Dazu Wolfgang Riedel, »Homo Natura«. Literarische Anthropologie um 1900, Berlin, New York 1996, S. 15.

[66] »Sequitur doctrinam de Characteribus, doctrina de Affectibus et Perturbationibus; qui loco morborum animi sunt […]« (Francis Bacon, De Augmentis Scientiarum [wie Anm. 63], S. 735).

[67] Ebd., S. 731.

[68] Ebd., S. 737.

[69] Dabei greift Bacon auch auf die stoische Symbolik der Seele als Meer zurück, das von den Winden der Affekte gepeitscht wird: »quia sicut Mare per se placidum foret et tranquillum, nisi a Ventis agitaretur et turbaretur, sic et Populus esset natura sua pacatus et tractabilis, nisi a Seditiosis Oratoribus impelleretur et incitaretur; similiter vere affirmari possit naturam Mentis Humanae sedatam fore et sibi constantem, si Affectus, tanquam venti, non tumultuarentur ac omnia miscerent.« (Ebd., S. 735f.).

[70] Zum stoischen Topos des Seelenarztes vgl.: L. Annaeus Seneca, Epist., 22. 1, 40. 5, 50. 4, 52. 9, 68. 9, 72. 6, 75. 6, 75. 7, 78. 5, 78. 22, 94. 19, 104. 18, 123. 17 sowie: De tranquillitate animi, 1. 2 und 2. 1,

[71] Francis Bacon, De Haeresibus, in: The Works of Francis Bacon, vol. 7, London 1861, S. 241.

[72] Enzyclopädie, Philosophie und Wissenschaftstheorie, hrsg. v. Jürgen Mittelstraß, Bd. 1, Mannheim u.a. 1980, Bd. 1, S. 245. Zu Bacon vgl. auch die Ausführungen bei Jost Bomers, Der Chandosbrief – Die Nova Poetica Hofmannsthals, Stuttgart 1991, S. 30-37 (»Die Bedeutung Bacons für das Verständnis des Chandosbriefes«).

Diktum »Ecce res magna, habere imbecillitatem hominis, securitatem Dei«[73] zu Bacons Lieblingszitaten, denn es drückt dessen eigenes Programm, die Erhebung des fragilen Menschen zum *alter Deus* über die Schöpfung aus. Zwischen dem von Nietzsche attackierten Stoizismus, Bacons Projekt der *Magna Instauratio imperii humani in naturam*[74] und Georges poetischer Herrschaft über die Natur besteht in Hofmannsthals Diagnose eine grundsätzliche Konvergenz. Ihnen gemeinsam ist die anthropozentrische Grundhaltung, die Inthronisation des Menschen als Mittelpunkt des Kosmos.

Der Stoizismus wird von Hofmannsthal allerdings nicht nur als Inbegriff der Vernunftphilosophie und der sich daraus ergebenden anthropozentrischen Verblendung reflektiert. Er wird vielmehr – und wiederum im Einklang mit Nietzsches *Ueber Wahrheit und Lüge* – gerade in seiner widernatürlichen Verleugnung der natürlichen Triebe des menschlichen Daseins auch als Kunst der Verstellung kritisiert. Erst durch seine stoische Erziehung, die auf Arbeitsethos und männlicher Selbstbeherrschung beruht, gelingt es Chandos, seine innere Krise vor seinen Mitmenschen heuchlerisch zu »verbergen« und den standesgemäßen »Anschein« zu wahren:

> Von diesen sonderbaren Zufällen abgesehen, von denen ich übrigens kaum weiß, ob ich sie dem Geist oder dem Körper zurechnen soll, lebe ich ein Leben von kaum glaublicher Leere und habe Mühe, die Starre meines Innern vor meiner Frau und vor meinen Leuten die Gleichgültigkeit zu *verbergen*, welche mir die Angelegenheiten des Besitzes einflößen. Die gute und strenge Erziehung, welche ich meinem seligen Vater verdanke, und die frühzeitige Gewöhnung, keine Stunde des Tages unausgefüllt zu lassen, sind es, scheint mir, allein, welche meinem Leben nach außen hin einen genügenden Halt[75] und den meinem Stande und meiner Person angemessenen *Anschein* bewahren.[76]

[73] L. Annaeus Seneca, Epist., 53. 12, von Bacon abgewandelt in: »Vere magnum, habere fragilitatem hominis, securitatem Dei« (De Augmentis Scientiarum [wie Anm. 64], S. 716). Zitiert wird das Diktum auch in *The Essays or Counsels, civill and morall*: »It is yet a higher speech of his [Seneca] than the other (much too high for a heathen), *It is true greatness to have in one the frailty of a man, and the security of a God. Vere magnum habere fragilitatem hominis, securitatem Dei.*« (The Works of Francis Bacon, vol. 6, London 1861, S. 386).

[74] So lautet der Titel von Bacons Traktat, das 1620-1623 erschien. Das geplante Hauptwerk, die *Instauratio Magna*, blieb hingegen unvollendet.

[75] So spricht auch Nietzsche in der Abhandlung *Ueber Wahrheit und Lüge* von jenem »ungeheure[n] Gebälk und Bretterwerk der Begriffe, an das sich klammernd der bedürftige Mensch sich durch das Leben rettet« (KGA, Bd. III 2, S. 382).

[76] Ein Brief, S. 52f. (meine Hervorhebung).

Durch die strengen Weisungen seiner stoischen Erziehung – etwa die Vorschrift, »keine Stunde des Tages unausgefüllt zu lassen«[77] – bringt Chandos ein Kunststück der Tartüfferie zustande und verheimlicht seine existentielle Krise. Aber so charakterisiert auch Nietzsche im Essay *Ueber Wahrheit und Lüge* den Stoizismus – als Verstellungskunst. So heißt es in Nietzsches Abhandlung vom stoischen Menschen, dass er im Unglück sein Leiden und seine Ratlosigkeit unter einer »Maske« zu verbergen versucht, um den Anschein zu bewahren:

> Er, der sonst nur Aufrichtigkeit, Wahrheit, Freiheit von Täuschungen und Schutz vor berückenden Ueberfällen sucht, legt jetzt, im Unglück, das Meisterstück der Verstellung ab, wie jener im Glück; er trägt kein zuckendes und bewegliches Menschengesicht, sondern gleichsam eine Maske mit würdigem Gleichmaasse der Züge, er schreit nicht und verändert nicht einmal seine Stimme.[78]

Eine solche Maske ist auch jene, die Chandos sich selbst anlegt, um seine Mitmenschen zu täuschen und das *decorum* aufrechtzuerhalten.

V. CHANDOS' WANDLUNG VOM »VERNÜNFTIGEN« ZUM »INTUITIVEN MENSCHEN« IM SINNE NIETZSCHES

Nicht nur die *pars destruens* des *Briefes* jedoch, die radikale Metaphysik- und Sprachkritik, sondern auch dessen *pars construens* wurde von Nietzsches Schrift maßgeblich angeregt. Bereits Nietzsche verbindet nämlich seine vehemente Kritik des »Begriffsmenschen« mit der Konzeption eines ihm entgegengesetzten anthropologischen Typus: des »intuitiven Menschen«.[79] Beide können für Nietzsche auch zeitgleich nebeneinander bestehen: »Es giebt Zeitalter, in denen der vernünftige Mensch und der intuitive Mensch neben einander stehen, der eine in Angst vor der Intuition, der andere mit Hohn über die Abstraction; der letztere eben so unvernünftig, als der erstere unkünstlerisch ist.«[80] Nietzsches kategoriale Unterscheidung übernimmt Hofmannsthal in der zwiefachen Strukturierung seines *Briefes*, der Chandos sich vom »vernünftigen« zum »intuitiven Menschen« wandeln lässt. Während der »vernünftige Mensch« durch die

[77] Vgl. Senecas ersten Brief an Lucilius: »Fac ergo, mi Lucili, quod facere te scribis, *omnes horas complectere*« (L. Annaeus Seneca, Epist., 1. 2, meine Hervorhebung).

[78] KGA, Bd. III 2, S. 384.

[79] Ebd., S. 382f. Vgl. auch Jacques Le Rider, Der Brief des Lord Chandos (wie Anm. 9), S. 114, der allerdings Chandos' Nähe zu Nietzsches »intuitivem Menschen« nicht weiter ausführt.

[80] KGA, Bd. III 2, S. 383.

Sprache und die Wissenschaft unaufhörlich darum bemüht ist, am »Colombarium der Begriffe«[81] zu arbeiten und ein anthropomorphes Weltbild zu konstruieren – »Nosce te ipsum« –, zerschlägt der »intuitive Mensch« das selbsterschaffene Gefängnis der Begriffe, wirft feste Zuordnungen und Kategorisierungen durcheinander und lässt sich nicht mehr von Begriffen, sondern von Intuitionen leiten:

> Jenes ungeheure Gebälk und Bretterwerk der Begriffe, an das sich klammernd der bedürftige Mensch sich durch das Leben rettet, ist dem freigewordenen Intellekt nur ein Gerüst und ein Spielzeug für seine verwegensten Kunststücke: und wenn er es zerschlägt, durcheinanderwirft, ironisch wieder zusammensetzt, das Fremdeste paarend und das Nächste trennend, so offenbart er, dass er jene Notbehelfe der Bedürftigkeit nicht braucht, und dass er jetzt nicht von Begriffen sondern von Intuitionen geleitet wird.[82]

Nicht zufällig charakterisiert Chandos den Zustand, der seiner Krise folgt, als einen, der durch eine radikale Abkehr von der Sphäre des Begriffs geprägt ist und sich selbst kaum »begreifen« lässt: »Seither führe ich ein Dasein, das Sie, fürchte ich, kaum *begreifen* können, so *geistlos*, so *gedankenlos* fließt es dahin«.[83] Es ist ein Dasein, das unter dem Signum der Intuition steht.

Chandos' Schilderung seiner Epiphanien ist fraglos differenzierter als Nietzsches Beschreibung vom Wesen der Intuitionen. Auch setzen Chandos' Offenbarungen Ernst Machs Auflösung der »denkökonomischen« Einheit des Ich voraus.[84] Bezeichnenderweise beschreibt Chandos sie als »ein ungeheures Anteilnehmen, ein Hinüberfließen in jene Geschöpfe oder ein Fühlen, daß ein Fluidum des Lebens und Todes, des Traumes und Wachens für einen Augenblick in sie hinübergeflossen ist«.[85] Auch baut Chandos' Identifikation mit Tieren und mit unbelebten Erscheinungen auf Schopenhauers These auf, dass alle Daseinsformen von einem Willen durchwaltet sind.[86] Doch lassen sich auch im Hinblick

[81] Ebd., S. 380.

[82] Ebd., S. 382.

[83] Ein Brief, S. 50 (meine Hervorhebung).

[84] Vgl. Ernst Machs Diktum vom »unrettbaren Ich« aus der *Analyse der Empfindungen* (1886): »Das *Ich* ist unrettbar. Teils diese Einsicht, teils die Furcht vor derselben führen zu den absonderlichsten pessimistischen und optimistischen, religiösen, asketischen und philosophischen Verkehrtheiten.« (Ernst Mach, Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, Jena 1922, S. 20).

[85] Ein Brief, S. 51.

[86] Dazu Wolfgang Riedel, »Homo Natura« (wie Anm. 65), S. 21-35.

auf Chandos' Epiphanien eine Reihe von Parallelen zu Nietzsches Schrift ziehen.

Solche Offenbarungen erwachsen aus *plötzlichen* Eindrücken, die nicht rational durch Begriffe klassifiziert werden. Gerade in ihrer Plötzlichkeit[87] bewahren sie vielmehr die Unmittelbarkeit des Bildes.[88] Chandos selbst betont die besondere Rolle, welche bei der Entstehung seiner Epiphanien dem Augenblick zukommt:

> Jeder dieser Gegenstände und die tausend anderen ähnlichen, über die sonst ein Auge mit selbstverständlicher Gleichgültigkeit hinweggleitet, kann für mich *plötzlich* in irgend einem Moment, den herbeizuführen auf keine Weise in meiner Gewalt steht, ein erhabenes und rührendes Gepräge annehmen, das auszudrücken mir alle Worte zu arm scheinen.[89]

Von der ersten Epiphanie, die Chandos schildert, wird ebenfalls das Moment der Plötzlichkeit betont: »Da […] tut sich mir im Innern *plötzlich* dieser Keller auf «.[90] Aber die Plötzlichkeit ist ebenfalls ein Prädikat von Nietzsches »Intuitionen«. Der »intuitive Mensch« erlebt die Welt nicht durch das starre Raster der Sprache, sondern nur augenblicklich, punktuell: Er wird »durch die *plötzlichen* Eindrücke, durch die Anschauungen fortgerissen«.[91] Genau wie Chandos hat auch er den Mut, sich durch die »plötzlichen Eindrücke« fortreißen zu lassen, ohne sie begrifflich zu kategorisieren.

Des Weiteren ist für Nietzsche der intuitive Zustand durch eine ausgeprägte Individualität,[92] ja Verwegenheit charakterisiert. Die schöpferische Kühnheit des »intuitiven Menschen« vergleicht Nietzsche mit »Saturnalien« des Geistes.[93] Diese Akzentuierung der Individualität ist auch für Chandos' Intuitionen charakteristisch:

[87] Zu diesem Begriff vgl. Karl-Heinz Bohrer, Plötzlichkeit: zum Augenblick des ästhetischen Scheins, Frankfurt/M. 1987.

[88] Zur kategorialen Antithese von Begriff und Bild, allerdings ohne den Bezug auf Nietzsche, vgl. Wolfgang Riedel, »Homo Natura« (wie Anm. 65), S. 1-12. Riedel verengt die Sprachkrise auf eine Krise der Begriffssprache und glaubt, die Paradoxie von Sprachskepsis und -gewalt in der Dichotomie von Begriff und Bild auflösen zu können. Dabei berücksichtigt er nicht, dass Chandos' Bilder prinzipiell nicht mit Worten wiederzugeben sind. Chandos selbst markiert wiederholt nicht nur den stummen Charakter seiner Offenbarungen, sondern auch die Inadäquatheit ihrer sprachlichen Wiedergabe.

[89] Ein Brief, S. 50 (meine Hervorhebung).

[90] Ebd., S. 50f. (meine Hervorhebung).

[91] KGA, Bd. III 2, S. 375 (meine Hervorhebung).

[92] Vgl.: »jede Anschauungsmetapher [ist] individuell und ohne ihres Gleichen« (ebd., S. 376).

[93] »Der Intellekt, jener Meister der Verstellung, ist so lange frei, und seinem sonstigen Sklavendienste enthoben, als er täuschen kann, ohne zu *schaden* und feiert dann seine Satur-

> Denn mein unbenanntes seliges Gefühl wird eher aus einem fernen einsamen Hirtenfeuer mir hervorbrechen als aus dem Anblick des gestirnten Himmels; eher aus dem Zirpen einer letzten, dem Tode nahen Grille, wenn schon der Herbstwind winterliche Wolken über die öden Felder hintreibt, als aus dem majestätischen Dröhnen der Orgel.[94]

Auf den Titel der Verwegenheit dürfte sicherlich auch Chandos' Vergleich der erstarrenden Niobe mit der sterbenden Ratte Anspruch erheben. Hierin kommt aber noch ein anderes Moment ins Spiel, das gleichermaßen bei Nietzsche präformiert ist – nämlich das Hinfällig-Werden der Unterscheidung zwischen Mensch und Tier. Genau diese Differenz kommt nach Nietzsche in der Intuition abhanden: »Alles, was den Menschen gegen das Thier abhebt, hängt von dieser Fähigkeit ab, die anschaulichen Metaphern zu einem Schema zu verflüchtigen, also ein Bild in einen Begriff aufzulösen«.[95] Deshalb kann sich Chandos immer wieder in Tiere einfühlen,[96] weil das, was ihn vom Tier unterscheidet, die Abstraktion, in ihm vom Bild abgelöst wurde.[97]

Ferner geht die Entwicklung des Menschen vom »vernünftigen« zum »intuitiven« Wesen für Nietzsche auch mit seiner Wandlung vom »Diener« zum »Herren« einher:

> Jetzt hat er das Zeichen der Dienstbarkeit von sich geworfen: sonst mit trübsinniger Geschäftigkeit bemüht, einem armen Individuum, dem es

nalien; nie ist er üppiger, reicher, stolzer, gewandter und verwegener. Mit schöpferischem Behagen, wirft er die Metaphern durcheinander und verrückt die Gränzsteine der Abstraktion« (ebd., S. 382).

[94] Ein Brief, S. 53.

[95] KGA, Bd. III 2, S. 375.

[96] »Da war eine Mutter, die ihre sterbenden Jungen um sich zucken hatte und nicht auf die Verendenden, nicht auf die unerbittlichen steinernen Mauern, sondern in die leere Luft, oder durch die Luft ins Unendliche hin Blicke schickte und diese Blicke mit einem Knirschen begleitete! – Wenn ein dienender Sklave voll ohnmächtigen Schauders in der Nähe der erstarrenden Niobe stand, der muß das durchgemacht haben, was ich durchmachte, als in mir die Seele dieses Tieres gegen das ungeheure Verhängnis die Zähne bleckte.« (Ein Brief, S. 51). Vgl. auch: »In diesen Augenblicken wird eine nichtige Kreatur, ein Hund, eine Ratte, ein Käfer […] mir mehr, als die schönste, hingebendste Geliebte der glücklichsten Nacht mir je gewesen ist.« (Ebd., S. 52).

[97] Vor diesem Hintergrund erklärt sich auch Chandos' zunächst befremdende Gleichsetzung des »Tierischen« mit dem »Göttlichen: »aber es war mehr, es war göttlicher, tierischer« (ebd., S. 51). Schopenhauers Konzeption eines Menschen und Tieren gemeinsamen Lebenswillens, die Wolfgang Riedel rekonstruiert (vgl.: »Homo Natura«, wie Anm. 65, S. 21-35), reicht in diesem Falle nicht aus, um die ›Göttlichkeit‹ des tierischen Daseins zu erklären. Diese gründet vielmehr gerade in der Überlegenheit der nicht-begrifflichen, rein anschaulichen Existenz des Tieres gegenüber dem abstrakten Dasein des »Begriffsmenschen«.

> nach Dasein gelüstet, den Weg und die Werkzeuge zu zeigen und wie ein Diener für seinen Herrn auf Raub und Beute ausziehend ist er jetzt zum Herrn geworden und darf den Ausdruck der Bedürftigkeit aus seinen Mienen wegwischen.[98]

Auch diese Entfaltung vom »Diener« der Sprache, der den Sprachschablonen erliegt[99] und sein Handeln »unter die Herrschaft der Abstractionen« stellt,[100] zum »Herrn« hat Hofmannsthal im *Brief* geschildert. Es handelt sich um die Szene, in der Chandos vor seinen *Dienern* als deren *Herr* reitet und auf diese Weise die Überlegenheit seines intuitiven Vermögens markiert.[101] Die Polarisierung zwischen den Dienern, die »mit abgezogener Mütze« vor der Haustür stehen, bereit, den Blick des Herrn »respektvoll aufzufangen«, und Chandos, der in seiner gehobenen Position als Reiter den Blick auf scheinbar unauffällige Erscheinungen ruhen lässt, die ihm zu Epiphanien werden, ist keine fragwürdige Verherrlichung der Aristokratie. Unter dem Mantel der sozialen Symbolik veranschaulicht sie die Überlegenheit von Chandos' intuitiver Einsicht gegenüber dem gemeinen Bewusstsein. Wie Nietzsche charakterisiert auch Hofmannsthal die Intuition als ein ›aristokratisches‹ Vermögen, das Chandos von seinen ahnungslosen Dienern trennt – aber auch von der eigenen dienenden Haltung gegenüber der Sprache emanzipiert. In Chandos' Vorüberreiten vor seinen Knechten drückt sich die Souveränität der Intuition aus, die ihn vom ›Dienst‹ an der Sprache befreit.

Aus Nietzsches Schrift leitet Hofmannsthal ebenfalls Chandos' charakteristisches Oszillieren zwischen Zuständen heftiger Euphorie und ebenso

[98] KGA, Bd. III 2, S. 382.

[99] Theo Meyer, Nietzsche. Kunstauffassung und Lebensbegriff. Tübingen 1991, S. 533. Vgl. Nietzsche, KGA, Bd. III 2, S. 382 (»Sklavendienste«).

[100] Ebd., S. 375.

[101] »Meine Pächter und Beamten werden mich wohl etwas wortkarger, aber nicht ungütiger als früher finden. Keiner von ihnen, der mit abgezogener Mütze vor seiner Haustür steht, wenn ich abends vorüberreite, wird eine Ahnung haben, daß mein Blick, den er respektvoll aufzufangen gewohnt ist, mit stiller Sehnsucht über die morschen Bretter hinstreicht, unter denen er nach den Regenwürmern zum Angeln zu suchen pflegt, durchs enge vergitterte Fenster in die dumpfe Stube taucht, wo in der Ecke das niedrige Bett mit bunten Laken immer auf einen zu warten scheint, der sterben will, oder auf einen, der geboren werden soll; daß mein Auge lange an den häßlichen jungen Hunden hängt oder an der Katze, die geschmeidig zwischen Blumenscherben durchkriecht, und daß es unter all den ärmlichen und plumpen Gegenständen einer bäurischen Lebensweise nach jenem einen sucht, dessen unscheinbare Form, dessen von niemand beachtetes Daliegen oder -lehnen, dessen stumme Wesenheit zur Quelle jenes rätselhaften, wortlosen, schrankenlosen Entzückens werden kann.« (Ein Brief, S. 53).

intensiven Leidens ab. Für Nietzsche nämlich erfreut sich und leidet der »intuitive Mensch« gleichermaßen stärker als der »vernünftige«:

> Während der von Begriffen und Abstractionen geleitete Mensch durch diese das Unglück nur abwehrt, ohne selbst aus den Abstraktionen sich Glück zu erzwingen, während er nach möglichster Freiheit von Schmerzen trachtet, erntet der intuitive Mensch, inmitten einer Kultur stehend, bereits von seinen Intuitionen, ausser der Abwehr des Uebels eine fortwährend einströmende Erhellung, Aufheiterung, Erlösung. Freilich leidet er heftiger, *wenn* er leidet […]. Im Leide ist er dann ebenso unvernünftig wie im Glück, er schreit laut und hat keinen Trost.[102]

So verliert Chandos im intuitiven Zustand seine stoische Ataraxie. Die Intensität seines intuitiven Erlebens führt ihn vielmehr zu einem ständigen Schwanken zwischen extremen Gefühlszuständen. Von einem »schrankenlosen Entzücken«,[103] einem »unbenannte[n] selige[n] Gefühl«[104] wechselt Chandos zu einem ebenso heftigen Leiden – wie seine Einfühlung in die sterbende Ratte[105] und in den ob des Todes seiner Muräne trauernden Crassus bezeugen.[106]

VI. DAS VERSTUMMEN VOR DER INTUITION

Auch ein anderes zentrales Moment übernimmt Hofmannsthal aus Nietzsches Charakterisierung des »intuitiven Menschen«: die *Sprachlosigkeit* des intuitiven Zustandes. Für Nietzsche ist nämlich »jede Anschauungsmetapher individuell und ohne ihres Gleichen«[107] und insofern entflieht sie nicht nur dem begrifflichen Rubrizieren, sondern letztlich auch der Versprachlichung.

[102] KGA, Bd. III 2, S. 383f.

[103] Ein Brief, S. 53.

[104] Ebd.

[105] Vgl.: »wenn ein dienender Sklave voll ohnmächtigen Schauders in der Nähe der erstarrenden Niobe stand, der muß das durchgemacht haben, was ich durchmachte, als in mir die Seele dieses Tieres gegen das ungeheure Verhängnis die Zähne bleckte.« (ebd., S. 51).

[106] »Ich weiß nicht, wie oft mir dieser Crassus mit seiner Muräne als ein Spiegelbild meines Selbst, über den Abgrund der Jahrhunderte hergeworfen, in den Sinn kommt. Nicht aber wegen dieser Antwort, die er dem Domitius gab. Die Antwort brachte die Lacher auf seine Seite, so daß die Sache in einen Witz aufgelöst war. Mir aber geht die Sache nahe, die Sache, welche dieselbe geblieben wäre, auch wenn Domitius um seine Frauen blutige Tränen des aufrichtigsten Schmerzes geweint hätte. Dann stünde ihm noch immer Crassus gegenüber, mit seinen Tränen um die Muräne.« (ebd., S. 53f.).

[107] KGA, Bd. III 2, S. 376.

> Von diesen Intuitionen aus führt kein regelmässiger Weg in das Land der gespenstischen Schemata, der Abstraktionen: für sie ist das Wort nicht gemacht, der Mensch *verstummt, wenn er sie sieht*, oder redet in lauter verbotenen Metaphern und unerhörten Begriffsfügungen […].[108]

Nicht anders widerfährt es Lord Chandos. Auch seine Intuitionen lassen sich nicht versprachlichen, auch er »verstummt, wenn er sie sieht«:

> Fällt aber diese sonderbare Bezauberung von mir ab, so weiß ich nichts darüber auszusagen; ich könnte dann ebensowenig in vernünftigen Worten darstellen, worin diese mich und die ganze Welt durchwebende Harmonie bestanden und wie sie sich mir fühlbar gemacht habe, als ich ein Genaueres über die *inneren Bewegungen meiner Eingeweide* oder die *Stauungen meines Blutes* anzugeben vermöchte.[109]

Darin nimmt Hofmannsthal wiederum Bezug auf Nietzsches Reflexionen über die Unmöglichkeit, das Innere des eigenen Körpers, *Eingeweide* und *Blut*, zu ergründen:

> Verschweigt die Natur ihm nicht das Allermeiste, selbst über seinen Körper, um ihn, abseits von *den Windungen der Gedärme*, dem *raschen Fluss der Blutströme*, den verwickelten Fasererzitterungen, in ein stolzes gauklerisches Bewusstsein zu bannen und einzuschliessen![110]

Lässt Nietzsche die Alternative zwischen Schweigen und Reden in »verbotenen Metaphern« offen, so votiert Hofmannsthal eindeutig zugunsten des Schweigens. Während bei Nietzsche die Opposition zwischen der philosophischen und der dichterischen Sprache verläuft und der »intuitive« Zustand durchaus mit einer neuen Sprach-Produktivität verbunden ist,[111] charakterisiert Chandos ungleich dezidierter die Intuition als sprachlos.[112]

[108] Ebd., S. 383 (meine Hervorhebung).

[109] Ein Brief, S. 52 (meine Hervorhebung).

[110] KGA, Bd. III 2, S. 371 (meine Hervorhebung).

[111] Theo Meyer, Nietzsche. Kunstauffassung und Lebensbegriff. Tübingen 1991, S. 534.

[112] Chandos' Insistenz auf der Stummheit des intuitiven Zustands ist besonders prononciert: »die Worte lassen mich wiederum im Stich.« (Ein Brief, S. 50); »Jeder dieser Gegenstände […] kann für mich plötzlich […] ein erhabenes und rührendes Gepräge annehmen, das auszudrücken mir alle Worte zu arm scheinen.« (Ebd.); »Aber was versuche ich wiederum Worte, die ich verschworen habe!« (Ebd., S. 51); »daß ich in Worte ausbrechen möchte, von denen ich weiß, fände ich sie, so würden sie jene Cherubim, an die ich nicht glaube, niederzwingen, und daß ich dann von jener Stelle schweigend mich wegkehre« (ebd., S. 52); »über diese Figur zwingt mich ein unnennbares Etwas, in einer Weise zu denken, die mir

Auch wird sie ausschließlich von »stummen« Erscheinungen ausgelöst[113] – so von der *per definitionem* stummen Muräne des *Redners* Crassus, dem »dumpfen, rotäugigen, *stummen* Fisch seines Zierteiches«.[114] Konzediert Nietzsche der Rede in »verbotenen« Bildern also noch den Rang von Intuition, so kennt letztere bei Hofmannsthal grundsätzlich keine adäquate sprachliche Umsetzung. Zwischen der Sprache – gleich ob philosophischer oder dichterischer – und der Intuition herrscht bei ihm eine unaufhebbare Antithese.[115]

VII. DIE VIELFALT DER SPRACHEN ALS ERWEIS IHRER ARBITRARITÄT

Die prinzipielle Unübersetzbarkeit der Intuitionen führt Chandos schließlich zum Abschied von der Dichtung, weil die Sprache, in der er denken und sprechen könnte, ohne lügen zu müssen, noch nicht erfunden wurde. Dies wäre die »Sprache, in welcher die stummen Dinge zu mir sprechen«[116] – ein Ideal des Symbolismus,[117] das aber für Hofmannsthal der Symbolismus nicht einlösen konnte. Als arbiträres bleibt das menschliche Idiom, auch das dichterische, von der Natursprache der Dinge unweigerlich getrennt.

Nicht zufällig stellt Chandos verschiedene Sprachen nebeneinander, um durch ihre Vielzahl ihre Unangemessenheit aufzuzeigen: »weil die Sprache, in welcher nicht nur zu schreiben, sondern auch zu denken mir vielleicht gegeben wäre, weder die lateinische noch die englische noch die italienische und spanische ist«.[118] Nietzsche nämlich hatte in seiner Schrift gerade die sprachliche *Vielfalt* als Beweis für die grundsätzliche Inadäquatheit des Mediums Sprache, die Wirklichkeit objektiv zu erfassen, angeführt: »Die verschiedenen Sprachen *neben einander gestellt* zeigen, dass

vollkommen töricht erscheint, im Augenblick, wo ich versuche sie in Worten auszudrücken.« (Ebd., S. 54).

[113] »Diese *stummen* und manchmal unbelebten Kreaturen heben sich mir mit einer solchen Fülle, einer solchen Gegenwart der Liebe entgegen, daß mein beglücktes Auge auch ringsum auf keinen toten Fleck zu fallen vermag.« (Ein Brief, S. 52, meine Hervorhebung).

[114] Ebd., S. 53 (meine Hervorhebung).

[115] Dazu: Ernst Osterkamp, Die Sprache des Schweigens bei Hofmannsthal, in: Hofmannsthal-Jahrbuch 2, 1994, S. 111-137.

[116] Ein Brief, S. 54.

[117] Vgl. Baudelaires *Élévation*: »Heureux celui qui […] comprend sans effort | Le langage des fleurs et des choses muettes!«, Œuvres complètes. Texte établi, présenté et annoté par Claude Pichois, Bd. 1, Paris 1975, S. 10, V. 15-20.

[118] Ein Brief, S. 54.

es bei den Worten nie auf Wahrheit, nie auf einen adäquaten Ausdruck ankommt: denn sonst gäbe es nicht so viele Sprachen.«[119]

VIII. DAS TRÄUMERISCHE GÄREN DES SUBJEKTS

Eine letzte kategoriale Unterscheidung übernimmt Hofmannsthal schließlich von Nietzsches Abhandlung. Der Antithese von »Intuition« und »Begriff« entspricht bei Nietzsche die andere von »Flüssigkeit« und »Erstarrung«. Die ursprüngliche intuitive Dimension ist für Nietzsche von einer grundsätzlichen Flüssigkeit gekennzeichnet. Der »intuitive Mensch« erfindet immer wieder neue »Uebertragungen, Metaphern, Metonymien«, ohne sie aber zu kodifizieren und zu verfestigen. Ihre Produktion bleibt vielmehr »bunt unregelmässig folgenlos unzusammenhängend«[120] wie die des Traums, mit dem Nietzsche sie ausdrücklich vergleicht.[121] Die wissenschaftliche und philosophische Sprache entsteht für Nietzsche hingegen erst durch die Erstarrung dieser ursprünglich flüssigen Metaphernwelt: Der Begriff erwächst aus dem »Hart- und Starr-Werden einer Metapher«,[122] dem »festen Verharren« der flüssigen »Urformen«.[123]

Wie bei Nietzsche erweist sich für Chandos der Traum als die *via regia*, um in jene verlorengegangene »flüssige« Metaphernwelt wieder einzutauchen: »Das Bild dieses Crassus ist zuweilen *nachts* in meinem Hirn, wie ein Splitter, um den herum alles schwärt, pulst und kocht. Es ist mir dann, als geriete ich selber in Gärung, würfe Blasen auf, wallte und funkelte.«[124] Wie in Nietzsches Abhandlung ist es der Traum, der Zugang zum intuitiven Flüssigkeitszustand gewährt. Das träumerische Gären des Subjekts, sein Schäumen und Brodeln reaktiviert die im Zivilisationsprozess untergegangene, ursprüngliche Fähigkeit zur flüssigen Metaphernbildung. Und wenn Chandos diesen Zustand als »eine Art fieberisches Denken, aber Denken in einem Material, das unmittelbarer, *flüssiger*, *glü-*

[119] KGA, Bd. III 2, S. 373 (meine Hervorhebung).

[120] Ebd., S. 381.

[121] Ebd. Vgl. dazu auch Timo Günther, Hofmannsthal: *Ein Brief* (wie Anm. 8), S. 139-141. Günther macht darauf aufmerksam, dass Chandos' Offenbarungen abends stattfinden: »Abends begegnet Chandos den Wachteln auf dem Feld, abends durchstreift er in gespannter Erwartung von Visionen seine Güter, und ebenfalls abends hat er sein Erlebnis mit dem Nußbaum« (ebd., S. 141).

[122] KGA, Bd. III 2, S. 378.

[123] Ebd., S. 380.

[124] Ein Brief, S. 54 (meine Hervorhebung).

hender ist als Worte«[125] bezeichnet, so greift er wörtlich auf Nietzsches Charakterisierung der primitiven Metaphernproduktion zurück als einer »ursprünglich in *hitziger Flüssigkeit* aus dem Urvermögen menschlicher Phantasie hervorströmenden Bildermasse«.[126]

Zweifelsohne geht *Ein Brief* weit über die Stimuli hinaus, die Hofmannsthal von Nietzsche empfangen konnte. Dennoch ist es für die weitere wissenschaftliche Erforschung des *Briefes* wichtig, ja unerlässlich, die zahlreichen Impulse, die er Nietzsches Abhandlung verdankt, klar festzuhalten. In der Tat: Nietzsche war »die Temperatur«, in der auch der *Brief* des Lord Chandos »crystallisierte«. Gerade weil Hofmannsthal bereits *vor* der Auseinandersetzung mit Nietzsche die Sprache zum Problem geworden war, konnte Nietzsches Schrift bei der Verfassung des Chandos-Briefes einen so nachhaltigen Einfluss auf ihn ausüben. Aus Nietzsches Abhandlung sprach dieselbe resignative Erkenntnis, zu der Hofmannsthal selbst bereits in einem frühen desillusionierten Brief an Edgar Karg von Bebenburg gelangt war:

> Bohr Dich nur nicht zu stark in die Begriffe hinein, die uns noch leerer sind und weniger passen als anderswo, weil wir lauter fertige und von andern Verhältnissen herübergenommene haben. […] Ich möchte das Sein aller Dinge stark spüren und in das Sein getaucht, das tiefe wirkliche Bedeuten. […] Man kann alles, was es gibt, sagen; und man kann alles, was es gibt, musiciren. *Aber man kann nie etwas ganz so sagen wie es ist.*[127]

[125] Ebd. (meine Hervorhebung). Auch Nietzsche spricht von der Sprache als dem »*Material*«, worin der Philosoph arbeitet (KGA, Bd. III 2, S. 373).

[126] Ebd., S. 377 (meine Hervorhebung).

[127] Hugo von Hofmannsthal – Edgar Karg von Bebenburg. Briefwechsel, hrsg. v. Mary E. Gilbert, Frankfurt/M. 1966, S. 81f. (Brief vom 18. Juni 1895).