

# Poetik und Rhetorik der Affekte : Lichtenberg - Leopardi - Nietzsche

Autor(en): **Stingelin, Martin / Thüring, Hubert**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Colloquium Helveticum : cahiers suisses de littérature générale et comparée = Schweizer Hefte für allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft = quaderni svizzeri di letteratura generale e comparata**

Band (Jahr): - **(1999)**

Heft 30: **Poetik & Rhetorik**

PDF erstellt am: **30.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-1006559>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Martin Stingelin und Hubert Thüring

# Poetik und Rhetorik der Affekte. Lichtenberg – Leopardi – Nietzsche

## I. Einleitung

Friedrich Nietzsches grosse Philosopheme des Dionysischen, der ewigen Wiederkunft, des Übermenschen, der Umwertung, aber auch die Methode der Genealogie und das unablässige Experimentieren in den Notizheften sind unverkennbar und historisch unvergleichlich auf *das Leben als solches* bezogen. Doch was Nietzsche, indem er die historischen Bedingungen des Lebens analysierte, den gegenwärtigen Zustand diagnostizierte und die bedingungslose Bejahung als Zukunft projizierte, ins Bewusstsein seiner Zeit rief, musste sich bereits als diskurshistorisches Problem konstituiert haben. Michel Foucault hat dargelegt, dass seit Mitte des 18. Jahrhunderts der Mensch nicht mehr allein durch eine *“politische Anatomie”*, die seinen Körper diszipliniert, geformt wird, sondern durch eine sie überlagernde *“Bio-Politik”*, die sein Leben als innere Essenz und Potenz reguliert. Diese Erforschung, Verwaltung und Erzeugung der biologischen Kräfte sowohl des kollektiven als auch, in dem Mass, wie sie sich ab Mitte des 19. Jahrhunderts mit der anatomischen Disziplinierung enger verbindet, des individuellen Körpers geht mit einer zunehmenden Biologisierung der Seele einher, von der ausgehend dann die Psychoanalyse umgekehrt eine Resymbolisierung der Triebe unternehmen wird<sup>1</sup>.

Giorgio Agamben hat im Anschluss an Foucault in seinem Buch *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* die These aufgestellt, dass

---

1 Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1* (1976), übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1977, S. 166, vgl. S. 159-190, und ders., “Leben machen und sterben lassen. Zur Genealogie des Rassismus. Ein Vortrag” [Vorlesung am Collège de France vom 17. März 1976], aus dem Französischen von Mira Köller, in: *Lettre internationale*, 20 (Frühjahr 1993), S. 62-67.

die Bio-Politik, indem sie den Menschen auf einen biologischen Nullwert zurückzuführen und darauf neu zu begründen versucht, das *nackte Leben* zum eigentlichen Subjekt der Moderne macht<sup>2</sup>. Der *homo sacer* verkörperte im archaischen römischen Recht das Paradox eines Banns (*abbandono*): Zwar durfte er straflos getötet, nicht aber geopfert werden, was seine Tötung sinnlos und ihn gleichsam unberührbar machte. Als Gegenfigur des Souveräns markierte der *homo sacer* die Grenze zwischen dem undenkbar nackten und dem rechtlich eingekleideten, instituierten, Leben, mithin die Begründung des Rechts selbst in seinem Zwiespalt zwischen Gewalt und Schutz<sup>3</sup>. blieb das nackte Leben, eingebunden in die Idee der Souveränität, bis ins 18. Jahrhundert unverfügbar, so versuchte das moderne Subjekt, sich anstatt im Bezug auf die göttliche Referenz gerade im unmittelbaren Verhältnis zum Leben zu begründen, das die wissenschaftlichen und administrativen Zugriffe als solches blosslegen sollten. Doch der Fortschritt, der die Verfügbarkeit des nackten Lebens in Aussicht stellte, entzog es dem Subjekt, das damit seines phantasmatischen Doppels endlich habhaft zu werden glaubte, in gleichem Mass, so dass es zu ständigen symbolischen Redefinitionen, aber auch zu immer härteren Übergriffen im Realen schritt<sup>4</sup>.

Das *nackte Leben* ist ein kritischer Begriff im doppelten Sinn: Historisch bezeichnet er die permanente Krise, in die der Versuch, sich selbst durch die Tilgung der Grenze zwischen instituiertem und realem Leben zu begründen, den modernen Menschen gebracht hat; philosophisch erhebt er die Frage nach der Un-/Verfügbarkeit des Lebens zur entscheidenden Frage der Moderne<sup>5</sup>.

2 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (Die souveräne Macht und das nackte Leben), Torino, Einaudi, 1995, S. 13; zum kritischen Anschluss an Foucault vgl. S. 5-10, 12f., 123 und S. 131-134.

3 Vgl. ebd., S. 79-82 und S. 90-96.

4 Agamben zeigt das anhand der politischen Philosophie insbesondere Carl Schmitts (ebd., S. 19-45) und des Konzentrationslagers als "Nomos der Moderne" (S. 185-201), wo Recht und Tat, Leben und Tod, Wort und Sache ununterscheidbar werden. Zum 'Muselmann', dem zwischen Leben und Tod siechenden Häftling der deutschen Konzentrationslager, als reale Verkörperung des *homo sacer* und des nackten Lebens vgl. Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone (Homo sacer III)*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, S. 37-80.

5 In einer Agamben vergleichbar scharfen Weise hat dies bereits der Rechtshistoriker und Psychoanalytiker Pierre Legendre herausgearbeitet; von seinen,

Nietzsches Werk ist – nicht erst im Licht der Rezeptionsgeschichte – ein exemplarischer Ort dieses Doppelsinns, stehen doch seine sprachskeptische und genealogische Kritik, welche die Unmittelbarkeit des Lebens als Trug enthüllt, und seine gesetzgeberischen Philosopheme, die ein unmittelbares Leben verfügen, in einem vielfältigen Spannungsverhältnis. Aus diesem verspricht die Konstellation mit Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799) und Giacomo Leopardi (1798-1837), die Nietzsche gerade in der für sein Werk entscheidenden Phase seiner Auseinandersetzung mit der Rhetorik und der Historie von 1872 bis 1874 in je besonderer Weise beschäftigen, einige Züge schärfer hervorzuheben. Dabei wird das nackte Leben als gemeinsamer diskurshistorischer Bezugspunkt nicht einfach nur thematisch oder motivisch aufgesucht, sondern dort beobachtet, wo es die Sprache kreuzt: in den Affekten. Die Heraufkunft des nackten Lebens als kritischer Referenz des modernen Subjekts geht einher mit der Auflösung der rhetorischen Ordnung, die mit der Triade von Ethos, Argument und Pathos<sup>6</sup> auch die Affektivität als Ausdruck des Lebens, als Leben der Sprache regulierte. Wenn das Leben als solches zum Argument wird und zugleich sprachlose Unmittelbarkeit der Affekte gefordert ist, geht das Argument entweder gänzlich im Ethos oder gänzlich im Pathos auf. Das Argument des nackten Lebens zwingt die Subjekte der Rede zu einer Entscheidung, die auch das Verhältnis von Rhetorik und Poetik betrifft. Im folgenden werden die Entscheidungen, die Lichtenberg, Leopardi und Nietzsche zwischen Ethos und Pathos und zwischen Rhetorik und Poetik vornehmen, im Zusammenhang mit Nietzsches jeweils spezifischer Rezeption der beiden anderen, nachgezeichnet und untersucht<sup>7</sup>. Hier zeigt sich nicht zuletzt, dass die Rätsel,

---

neben anderen Einzelwerken, bislang neunbändigen *Leçons* ist auf deutsch erst greifbar Pierre Legendre, *Das Verbrechen des Gefreiten Lortie. Abhandlung über den Vater. Lektionen VIII* (1989), aus dem Französischen von Clemens Porschlegel, mit einem Nachwort von Clemens Porschlegel und Hubert Thüring, Freiburg im Breisgau, Rombach, 1998 (= *Rombach Wissenschaft – Reihe Litterae* 20).

6 Vgl. J. Wisse, "Affektenlehre – B. I. Antike", in: Gert Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 1, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1992, Sp. 218-224, Sp. 223.

7 Die jeweilige Vorgehensweise findet sich am Ende der Abschnitte II.1. und III.1. erläutert.

die Nietzsches Rezeption aufgeben, vom fraglichen Argument, dem nackten Leben, nicht zu trennen sind.

## II. Nietzsche und Lichtenberg

Der historische Widerstreit zwischen Erkenntnis und Leidenschaft kann gelesen werden als Synekdoche für die Geschichte des Widerstreits zwischen der vermeintlich affektfreien, allein dem Ethos der Vernunft verpflichteten Philosophie und der Rhetorik beziehungsweise Poetik als Sachverwalterin aller an- und aufrührenden Kräfte, die das Pathos in sich vereinigt. Seinen schärfsten Ausdruck hat dieser Widerstreit in Immanuel Kants *Kritik der Urteilskraft* gefunden, wo die Beredsamkeit im Namen der Vernunft in die Schranken der 'blossen Wohlredenheit (Eloquenz und Stil)' gewiesen wird, weil sie als "Kunst zu überreden, d.i. durch den schönen Schein zu hintergehen (als ars oratoria)", die Urteilskraft der Freiheit beraubt, während doch das Recht und die Moral "für Ideen der Vernunft [...] schon an sich hinreichenden Einfluss auf menschliche Gemüter" haben sollen, "als dass es nötig wäre, noch die Maschinen der Überredung hiebei anzulegen", die es verstehen, "den Verstand durch sinnliche Darstellung zu überschleichen und zu verstricken". "Rednerkunst (ars oratoria)" ist für Kant, im Gegensatz zur "Beredtheit und Wohlredenheit (zusammen Rhetorik)", die "Kunst, sich der Schwächen der Menschen zu seinen Absichten zu bedienen"<sup>8</sup>. Diese Schwächen aber rühren in Kants Anthropologie von den augenblicks- und rauschhaften Affekten und den auf Dauer gestellten, sich zusehends verfestigenden und verhärtenden Leidenschaften<sup>9</sup>: "Affekten und Leidenschaften unter-

8 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790, 1793, 1799), in: ders., *Werkausgabe*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, Band X, 1974, 14. Aufl. 1996, S. 266-267; vgl. B. Martin, "Affektenlehre – B.V. Nationalliteraturen: 1. Deutschland", in: Ueding (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Band 1 (Anm. 6), Sp. 228-233, Sp. 229.

9 Vgl. Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798, 1800), in: ders., *Werkausgabe* (Anm. 8), Band XII/2, 1977, S. 395-690, S. 580-582 ("Von den Affekten in Gegeneinanderstellung derselben mit der Leidenschaft").

worfen zu sein, ist wohl immer *Krankheit des Gemüts*, weil beides die Herrschaft der Vernunft ausschliesst”<sup>10</sup>. Diesem Diktum widerspricht Friedrich Nietzsches Wendung von der “Leidenschaft der Erkenntnis” mit einer rhetorischen Figur, die in Kants Augen ein Oxymoron dargestellt hätte. Augenscheinlich sieht Nietzsche in der Erkenntnis selbst einen auf Dauer gestellten Affekt am Werk, ja er spricht dieser – *horribile dictu* – im *genitivus subiectivus* selbst eine Leidenschaft zu oder bezeichnet gar diese Erkenntnis – *horribilime dictu* – im *genitivus obiectivus* als auf Dauer gestellten Affekt. In jedem Fall stellt Nietzsches Wendung von der “Leidenschaft der Erkenntnis” für die hierarchisch gefestigte Ordnung des unteren, sinnlich affizierbaren und des oberen, rein intellektuellen Erkenntnisvermögens in der herkömmlichen Anthropologie<sup>11</sup> eine beträchtliche Störung dar, wenn sie diese nicht gar vom Kopf auf die Füße stellt. Kant selbst konnte die Logik von der Psychologie nur trennen, indem er sie als autonomes “System der Regeln des Verstandes” der sinnlichen und affektiven Fremdbestimmtheit durch die Rhetorik entthob (und der Poesie als Ausdruck der Genieästhetik eine autonome Sonderrolle zuwies). Wo Kant versuchte, seinen Begriff des Menschen anthropologisch zu festigen, indem er der menschlichen Natur auf diese Weise die Rhetorik entfremdete, hob Nietzsche mittels der als Gelenkstelle zwischen Psychologie und Logik begriffenen Rhetorik die menschliche Natur geradezu aus den Angeln, um sie neu formbar zu machen. Hier ist der Ort, wo sich die Frage nach der Verfügbarkeit oder Unverfügbarkeit des “nackten Lebens” stellt, wie in drei Argumentationsschritten gezeigt werden soll:

1. Die Formel “Leidenschaft der Erkenntnis” ist aus Nietzsches Begriff der Rhetorik hervorgegangen, der 1872/73 in drei Textkorpora noch vorwiegend sprachkritisch gewendet war, die jeweils dem Studium des ersten Bandes von Gustav Gerbers Buch *Die Sprache als Kunst* verpflichtet sind: der Fragmentgruppe 19 vom Sommer 1872 bis Anfang 1873, der Basler Rhetorikvorlesung vom Wintersemester 1872/73 und der nachgelassenen Schrift “Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne” vom Sommer 1873.

10 Ebd., S. 580.

11 Vgl. ebd., S. 424-426; das folgende Zitat auf S. 426.

2. Mit seinem sprachkritischen Akzent verliert sich der explizite Begriff der Rhetorik in Nietzsches Werk im selben Mass, wie die Rhetorik implizit zur Steigerung seiner wirkungsästhetischen Absicht beiträgt: Innerhalb der in der *Morgenröthe* und in der *Fröhlichen Wissenschaft* noch diätetisch gehegten Formel "Leidenschaft der Erkenntnis" wird die Erkenntnis selbst von der Leidenschaft übermächtigt und führt zur poetisch überhöhten Affektrhetorik des Spätwerks, in dem das Pathos ganz im Dienst einer Steigerung der menschlichen Natur steht.

3. Die Dichte von Nietzsches Formel "Leidenschaft der Erkenntnis" kann im Verhältnis zu Georg Christoph Lichtenbergs "Erkenntnis der Leidenschaft" genauer bestimmt werden, indem man das Gewicht gegeneinander abwägt, das hier wie dort jeweils den Affekten eingeräumt wird. Den Angelpunkt bildet dabei das von Nietzsche und Lichtenberg geteilte sprachkritische Instrument der Metapher.

## II.1. Die rhetorische Mechanik der menschlichen Erkenntnis und ihre pathetische Antriebskraft

Ausgangspunkt ist eine erkenntniskritische Reflexion Nietzsches aus der bereits genannten Fragmentgruppe 19:

Die Natur hat den Menschen in lauter Illusionen gebettet. – Das ist sein eigentliches Element. Formen sieht er, Reize empfindet er statt der Wahrheiten. Er träumt, er imaginirt sich Göttermenschen als Natur.

*Der Mensch ist zufällig ein erkennendes Wesen geworden*, durch die unabsichtliche Paarung zweier Qualitäten. Irgendwann wird er aufhören und es wird nichts geschehen sein.

Sie waren es lange nicht und wenn sie selbst aufgehört haben zu existiren, wird sich nichts begeben haben. Sie sind ohne weitere Mission und ohne Zweck.

Der Mensch ist ein höchst pathetisches Thier und nimmt alle seine Eigenschaften so wichtig als ob die Angeln der Welt sich in ihnen drehen.

Das Ähnliche erinnert an das Ähnliche und vergleicht sich damit: das ist das Erkennen, das schnelle Subsumiren des Gleichartigen. Nur das Ähnliche percipirt das Ähnliche: ein physiologischer Prozess. Dasselbe, was Gedächtniss ist, ist auch Perception des Neuen. Nicht Gedanke auf Gedanke – – –<sup>12</sup>

12 Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, Berlin, New York, DTB/de Gruyter, 1980 (= KSA Band, Seitenzahl: Fragmentgruppe und -nummer), KSA 7, S. 474-475: 19[179].

Die Logik dieses Fragments ist nicht zufällig katachretisch: In der Not fehlender Begriffe für das "eigentlich" Gemeinte behilft es sich mit Metaphern, von denen kein Weg zum *Proprium* zurückführt. Genau das aber ist das erkenntniskritische Argument, das schon in der Ironie des zweiten Satzes anklingt: "Illusionen", die *per definitionem* dann stattfinden, "wenn etwas anders erscheint, als es ist"<sup>13</sup>, sollen das 'eigentliche' Element der menschlichen Erkenntnis sein. Dieser Erkenntnis ist die "Natur" vorgeordnet, hat sie "den Menschen" doch "in lauter Illusionen gebettet". Ein Teil dieser "Illusionen" scheint es nun aber zu sein, dass sich der Mensch die Natur anthropomorphistisch nach seinem Bilde formt: "Er träumt, er imaginirt sich Göttermenschen als Natur." Damit täuscht sich der Mensch gleichzeitig über seine eigene Natur, die er als menschliches Wesen der anderen Natur, der Natur, die anders erscheint, als sie ist, vorordnet. Worin aber besteht das Wesen des Menschen, der sich qua "Natur" über die eigene Natur zu täuschen scheint? Das ist die 'Kernfrage' dieses "nachgelassenen Fragments", das ein Glied bildet in einer ganzen Argumentationskette von Fragmenten, die sich durch erweiternde Reformulierungen auseinander entwickeln und schliesslich in die nachgelassene Schrift "Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne" münden, die derselben katachretischen Logik gehorcht. Die rätselhafte Wendung: "*Der Mensch ist zufällig ein erkennendes Wesen geworden*, durch die unabsichtliche Paarung zweier Qualitäten", kann daher über den Kontext des unmittelbar vorangehenden Fragments erschlossen werden:

Ich frage nicht nach dem Zwecke des Erkennens: es ist zufällig, d.h. nicht mit einer vernünftigen Zweckabsicht entstanden. Als eine Erweiterung oder als ein Hart- und Festwerden einer in gewissen Fällen nöthigen Denk- und Handlungsweise.

Von Natur ist der Mensch nicht zum Erkennen da.

Zwei zu verschiedenen Zwecken nöthige Eigenschaften – die *Wahrhaftigkeit* – und die *Metapher* – haben den Hang zur Wahrheit erzeugt. Also ein moralisches Phänomen, aesthetisch verallgemeinert, erzeugt den intellektuellen Trieb<sup>14</sup>.

---

13 Gianfranco Soldati, "Illusion", in: Peter Prechtl und Franz-Peter Burkard (Hg.), *Metzler Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen*, Stuttgart, Weimar, Metzler, 1999 (2., erweiterte und aktualisierte Auflage), S. 253.

14 KSA 7, S. 474: 19[178].



Hier steht die hierarchische Ordnung des unteren und oberen Erkenntnisvermögens Kopf. Die Erkenntnis selbst ist der Vernunft weit weniger verwandt als den niederen Seelenkräften, den Affekten und Leidenschaften. Daher ihre Empfänglichkeit für die Figuralität, das heisst das Rhetorische der Sprache, zeichnet es die Rhetorik doch geradezu aus, um die pathetische Kraft der Figuren zu wissen, diese zu konzeptualisieren und dadurch ihre Wirkung und ihre strategische Berechenbarkeit zu steigern<sup>15</sup>. Nietzsche hebt im "nachgelassenen Fragment" Nummer 179 stellvertretend zwei figurale Momente hervor: "Formen sieht er, Reize empfindet er statt der Wahrheiten." Die Wendung "Formen sieht er" fasst dabei alle Figuren zusammen, die durch ihre Augenfälligkeit bestechen, und in der antiken Rhetorik als "Enargeia" bezeichnet worden sind, stellt aber als Reservoir aller Figuren, die einen optischen Reiz ausüben, nur eine Synekdoche dar für die Wendung "Reize empfindet er", die das umfassendere pathetische Prinzip der Figuralität schlechthin, die "Energieia", zum Ausdruck bringt. Enargeia und Energieia: Die Paronomasie war in der Renaissance- und in der Barockrhetorik Anlass zur Verwechslung dieser beiden Kategorien<sup>16</sup>, die selbst im engeren Sinn der Enargeia die Verwechselbarkeit eines rhetorisch dargestellten Sachverhalts mit seiner Anschaulichkeit, im weiteren Sinn der Energieia die Verwechsel-

15 Vgl. Dieter Breuer, "Rhetorische Figur. Eingrenzungsversuche und Erkenntniswert eines literaturwissenschaftlichen Begriffs", in: Christian Wagenknecht (Hg.), *Zur Terminologie der Literaturwissenschaft. Akten des IX. Germanistischen Symposions der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Würzburg 1986*, Stuttgart, Weimar, Metzler, 1989 (= *Germanistische Symposien, Berichtsbände IX*), S. 223-238, v.a. S. 228-236, Rüdiger Campe, "Pathos cum Figura. Frage: Sprechakt", in: *MLN*, 105, Nr. 3 (April 1990), S. 472-493, und ders., *Affekt und Ausdruck. Zur Umwandlung der literarischen Rede im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen, Niemeyer, 1990 (= *Studien zur deutschen Literatur* 107), insbes. S. 20-31, 238-246 und 519-522.

16 Zur Enargeia, Energieia und ihrer Verwechslung vgl. Heinrich Franz Plett, *Der affektrhetorische Wirkungsbegriff in der rhetorisch-poetischen Theorie der englischen Renaissance*, Bonn, 1970, insbes. S. 174-185, und Rüdiger Campe, "Vor Augen Stellen. Über den Rahmen rhetorischer Bildgebung", in: Gerhard Neumann (Hg.), *Poststrukturalismus: Herausforderung an die Literaturwissenschaft. DFG-Symposion 1995*, Stuttgart, Weimar, Metzler, 1997 (= *Germanistische Symposien, Berichtsbände XVIII*), S. 208-225, zur Verwechslung insbes. S. 213.

barkeit eines rhetorisch dargestellten Sachverhalts mit seiner Lebendigkeit und Wirksamkeit bezeichnen. Für die Enargeia könnte hier stellvertretend die Hypotypose, für die Energeia die "lebendige Metapher" stehen, wir möchten aber der figuralen "Logik" eines Tropus folgen, welcher der Verwechslung noch mehr auf der Spur ist, der Metonymie.

Die Erkenntnis verwechselt also ihre vermeintlichen Gegenstände mit den – von Nietzsche als physiologische Entsprechung gedachten – Bedingungen ihrer Möglichkeit<sup>17</sup>. Um ein Beispiel zu geben: Der kausallogische Zusammenhang von Ursache und Wirkung, Grund und Erscheinung verdankt sich der metonymischen Kontiguitätsmechanik des Perzeptions- und Apperzeptionsapparates, dessen Form der Wahrnehmung dasjenige privilegiert, was sich mit ihm berührt, was ihn reizt, was ihm in die Augen fällt, der diese durch seinen eigenen physiologischen Bau bedingte Wirkung aber gleichzeitig mit ihrer Ursache verwechselt, wenn er etwa glaubt, von den εἶδη (*eide*), der bildlichen Gestalt, auf die ἰδέαι (*ideai*), die Ideen, schliessen zu können:

Jene Begriffe, die lediglich unserer Empfindung ihr Entstehen verdanken, werden als das innere Wesen der Dinge vorausgesetzt: wir schieben den Erscheinungen als *Grund* unter, was doch nur Folge ist. Die Abstrakta erregen die Täuschung als seien *sie* jenes Wesen, welches die Eigenschaften bewirkt, während sie nur in Folge jener Eigenschaften von uns bildliches Dasein erhalten. Sehr lehrreich der Übergang der εἶδη in ἰδέαι bei Plato: hier ist die Metonymie, Vertauschung von Ursache und Wirkung vollständig<sup>18</sup>.

Hier ereignet sich mehr als nur Metaphysikkritik in Form von Metonymiekritik, was an sich schon ungewöhnlich genug ist. Tatsächlich zerlegt Nietzsche in seinen Schriften von 1872/73 mit dem analytischen Werkzeug der antiken Terminologie die physiologisch bedingte Mecha-

17 Zu Nietzsches Psychophysiologie vgl. Martin Stingelin, "Friedrich Nietzsches Psychophysiologie der Philosophie", in: Sven Dierig und Henning Schmidgen (Hg.), *Physiologische und psychologische Praktiken im 19. Jahrhundert: ihre Beziehungen zu Literatur, Kunst und Technik*, Berlin, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, 1999 (= *Preprints* 120), S. 33-43.

18 Friedrich Nietzsche, «Darstellung der antiken Rhetorik», in: ders., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Abteilung II/4: Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1871/72-WS 1874/75), hg. v. Fritz Bornmann, bearb. v. Fritz Bornmann und Mario Carpitella, Berlin, New York, de Gruyter, 1995, S. 413-502, S. 446; vgl. etwa auch *KSA* 7, S. 495-496: 19[242].

nik des menschlichen Perzeptions- und Apperzeptionsapparates in seine rhetorischen Einzelteile. Unter diesen Vorzeichen liest sich Nietzsches Rhetorikvorlesung vom Wintersemester 1872/73 wie eine Blaupause, ein Bauplan des Räderwerks menschlicher Seelenregungen, deren mechanische Schaltstellen Namen tragen wie “Metapher, Synecdoche Metonymie Antonomasie Onomatopoiie Katachrese Metalepsis Epitheton Allegorie Ironie Periphrasis Hyperbaton Anastrophe Parenthesis Hyperbel”<sup>19</sup>, Pleonasmus – Epanalepsis, Perissologia, Periphrasis –, Ellipse – Aposiopese, Zeugma –, Enallage und Annominatio<sup>20</sup>, um nur die wichtigsten zu nennen, und man hätte sich neben den beiden einzigen Studenten im Auditorium, dem Juristen Kelterborn und dem Germanisten Stückelberger, auch einen Ingenieur der Seele wie Sigmund Freud, den psychoanalytischen Konstrukteur des psychischen Apparats, unter den Zuhörern gewünscht<sup>21</sup>. Mit dieser Zerlegung des menschlichen Perzeptions- und Apperzeptionsapparates kann aber gleichzeitig die Idee entstehen, die isolierten Einzelteile neu zusammensetzen und einen anderen Menschen aus ihnen hervorgehen zu lassen. Die Rhetorik wird hier zur Wunschmaschine.

19 Ebd., S. 443.

20 Vgl. ebd., S. 449-457 (“§ 8. Die rhetorischen Figuren”).

21 Zur Bedeutung der (aristotelischen) Rhetorik als Brücke zwischen Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud vgl. Gonsalv K. Mainberger, “Rhetorische Techne (Nietzsche) in der psychoanalytischen Technik (Freud). Prolegomena zur Rationalität der Psychoanalyse”, in: Johann Figl (Hg.), *Von Nietzsche zu Freud. Übereinstimmungen und Differenzen von Denkmotiven*, Wien, WUV-Universitätsverlag, 1996, S. 68-95. Jacques Lacan wird schliesslich die rhetorisch analysierbare Figuralität der unbewussten Affektregungen ohne das bei Nietzsche stets mitgedachte physiologische Substrat reformulieren; vgl. “Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud” (1957), aus dem Französischen übersetzt von Norbert Haas, in: ders., *Schriften II*, hg. v. Norbert Haas, Olten, Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1975, S. 15-55, S. 47, wo Lacan die Abwehrmechanismen als “die Kehrseite dessen” bezeichnet, “wovon die Mechanismen des Unbewussten die Vorderseite darstellen: Periphrase, Hyperbaton, Ellipse, Suspension, Antizipation, Retractatio, Verneinung, Exkurs, Ironie sind die Stilfiguren (Quintilians *figurae sententiarum*); Katachrese, Litotes, Antonomasie, Hypotyposis die Tropen, die als Begriffe sich am besten dazu eignen, diese Mechanismen zu bezeichnen. Genügt es, in ihnen nur simple Redeweisen zu sehen, wo sie doch die Figuren darstellen, die in der Rhetorik des Diskurses wirksam werden, der effektiv vom Analysierten gesprochen wird?”

Der Hebel, an dem der menschliche Perzeptions- und Apperzeptionsapparat aus seinen Angeln gehoben, in seine rhetorischen Einzelteile zerlegt und neu zusammengesetzt werden kann, die Antriebskraft dieser rhetorischen Maschine, die der Mensch selbst "Erkenntnis" nennt und durch die höchste Seelenkraft, die Vernunft, regiert und geadelt sieht, ist für Nietzsche das Pathos. Im Pathos erkennt Nietzsche den Dreh- und Angelpunkt des menschlichen Selbstverständnisses, die innerste Regung und Erregbarkeit des Menschseins, die der Mensch als Unbewusstes nicht nur vor sich selbst verbirgt; das Pathos ist gleichzeitig die Quelle dafür, dass der Mensch die Natur seiner Erkenntnis, mithin seine eigene Natur selbst verkennt: "Der Mensch ist ein höchst pathetisches Thier und nimmt alle seine Eigenschaften so wichtig als ob die Angeln der Welt sich in ihnen drehten."

## II.2. Vom "Pathos des Wahrheitstriebes" zur "Leidenschaft der Erkenntnis"

Zwei Momente bewahrt Friedrich Nietzsche in den Werken der mittleren Periode, die in der sprachkritischen Zerlegung des menschlichen Wahrnehmungs- und Erkenntnisapparates in seine rhetorischen Einzelteile unvermittelt zutage getreten waren: einen kontingenten Begriff von der Natur des Menschen und seiner Erkenntnis und das Moment der Leidenschaftlichkeit als Antriebskraft des Menschen. Beides fasst er in der Formel "Leidenschaft der Erkenntnis" zusammen. Sie ist, wie Marco Brusotti eindrücklich gezeigt hat, der Versuch einer Losung für Nietzsches "Ästhetik der Existenz"<sup>22</sup> in der Zeit von der *Morgenröthe* bis zu *Also sprach Zarathustra*. Sie erinnert aber gleichzeitig daran, dass dem "Wahrheitstrieb" ein Pathos eignet, das von der metaphorischen "Natur" der menschlichen Erkenntnis herrührt und den Menschen diese metaphorische "Natur" gleichzeitig verkennen lässt. Diesen "Verblendungszusammenhang" zwischen Pathos und

---

22 So im Anschluss an Michel Foucault Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von "Morgenröthe" bis "Also sprach Zarathustra"*, Berlin, New York, de Gruyter, 1997 (= *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung* 37), S. 17.

Metapher, der in den beiden letzten Abschnitten des Fragments Nummer 179 anklingt, verschärft Nietzsche in den Fragmenten Nummer 228 bis 230, indem er das "Pathos des Wahrheitstriebes"<sup>23</sup> aus dem "Kriegszustand"<sup>24</sup> der "verschiedenen Metapherwelten" hervorgehen lässt, die sich zwangsläufig aus der Kontingenz der metaphorischen Erkenntnisse ergeben. Nur dadurch, dass die Metaphern bis zur Selbstvergessenheit habitualisiert und der allgemeinen Übereinkunft unterworfen werden, dass es sich dabei um "Wahrheiten" handle, kann dieser Kriegszustand befriedet werden. Das "Pathos des Wahrheitstriebes" bemächtigt sich dabei der Kraft dieses Kriegszustandes, indem es die Metaphern "petrificirt: der Eindruck durch Begriffe eingefangen und abgegränzt, dann getödtet, gehäutet und als Begriff mumisirt und aufbewahrt"<sup>25</sup>. Als Übersetzung und Interpretation von "Pathos des Wahrheitstriebes" bemächtigt sich die Formel "Leidenschaft der Erkenntnis" ihrerseits dieser Kraft und setzt sie schliesslich wieder frei, wenn sie im Spätwerk aufs neue in jene beiden Momente auseinanderbricht, die sie in den Werken der mittleren Periode diätetisch gehegt zusammengefasst hat: Seinen kontingenten Begriff von der Natur des Menschen und seiner Erkenntnis interpretiert Nietzsche im Spätwerk als Interpretationsbedürftigkeit der menschlichen Natur; das Pathos, das heisst eine poetisch überhöhte Affektrhetorik, wird dabei seit *Also sprach Zarathustra* zusehends mehr zum Hammer, mit dem Nietzsche philosophiert, um dem Menschen eine neue, seine Natur steigernde Fassung<sup>26</sup> zu schmieden, was schon in Pathosformeln wie "Übermensch", "Willen zur Macht", "ewige Wiederkunft des Gleichen" und "Pathos der Distanz" zum Ausdruck kommt, die den Menschen zu einer grösseren Leidenschaftlichkeit anhalten sollen.

---

23 KSA 7, S. 490-491, S. 491: 19[228].

24 KSA 7, S. 492: 19[230].

25 KSA 7, S. 490-491, S. 491: 19[228].

26 Zu diesem Begriff vgl. Walter Seitter, *Menschenfassungen. Studien zur Erkenntnispolitikwissenschaft*, München, Boer Verlag, 1985.

### II.3. "Leidenschaft der Erkenntnis" versus "Erkenntnis der Leidenschaft"

Galt die Metapher in der antiken Rhetorik als eines der vornehmsten Pathos-Werkzeuge, um die Zuhörer zu rühren, ist sie bei Nietzsche, wie wir gesehen haben, gleichzeitig ein Instrument der Sprachkritik: Im Grad ihrer energetischen Wiederbelebung weckt sie das Bewusstsein, dass es sich bei jedem Begriff letztlich nur um die Metapher der Metapher einer Metapher, das heisst die Übertragung eines Nervenreizes in ein Vorstellungsbild (erste Metapher), die Übertragung dieses Vorstellungsbildes in ein Lautbild (zweite Metapher) und die Übertragung dieses Lautbildes in einen Begriff handelt, der alle Dinge, die einen ähnlichen Nervenreiz auslösen, unter sich subsumiert (dritte Metapher)<sup>27</sup>. Nietzsche erläutert diese Metaphorik in "Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne" an einem Beispiel, das dem ersten Band von Gustav Gerbers Buch *Die Sprache als Kunst*<sup>28</sup> entnommen ist:

Wie dürften wir, wenn die Wahrheit bei der Genesis der Sprache, der Gesichtspunkt der Gewissheit bei den Bezeichnungen allein entscheidend gewesen wäre, wie dürften wir doch sagen: der Stein ist hart: als ob uns 'hart' noch sonst bekannt wäre und nicht nur als eine ganz subjektive Reizung!<sup>29</sup>

27 Vgl. Friedrich Nietzsche, "Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne" (= WL, 1872/73) 1, KSA 1, S. 878-880.

28 Vgl. Gustav Gerber, *Die Sprache als Kunst*, 1. Bd., Bromberg, Mittler'sche Buchhandlung, 1871. Zu Nietzsches Gerber Rezeption vgl. Anthonie Meijers und Martin Stingelin, "Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: *Die Sprache als Kunst* (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in 'Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne'", in: *Nietzsche-Studien*, 17 (1988), S. 350-368, und Glenn Most und Thomas Fries, "«<»: Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung", in: Josef Kopperschmidt und Helmut Schanze (Hg.), *Nietzsche oder "Die Sprache ist Rhetorik"*, München, Fink, 1994 (= *FIGUREN* 1), S. 17-38 und 251-258.

29 WL 1, KSA 1, S. 878; vgl. Gerber, *Die Sprache als Kunst* (Anm. 20), S. 384: "Wir sagen also z.B.: dieser Trank *ist bitter*, statt: der Trank erregt in uns eine Empfindung der Art; wir sagen: der Stein *ist hart*, als ob die Härte etwas Anderes wäre, als ein Urtheil von uns; wir sagen so: das Harz *ist wohlriechend*, die Blätter *sind grün* – lauter Uebertragungen von unserer Auffassung auf die Wesenheit der Dinge, nach einem, wie wir annehmen, selbstverständlichen Schlusse zu rechtfertigen."

Dieses Beispiel findet sich aber mit derselben sprachkritischen Funktion schon in einem Aphorismus aus dem ersten Band von *Georg Christoph Lichtenberg's Vermischten Schriften*, in dem die Philosophie dazu angehalten wird, sich aus den Illusionen der Alltagssprache zu lösen:

Wenn ich sage: *dieser Stein ist hart* – also erst den Begriff *Stein*, der mehreren Dingen zukommt, diesem Individuo beilege; alsdann von Härte rede, und nun gar das Hartsein mit dem Stein verbinde – so ist dieses ein solches Wunder von Operation, dass es eine Frage ist, ob bei Verfertigung manches Buches so viel angewandt wird<sup>30</sup>.

Auch hier verliert der konkrete Stein seine Anstössigkeit in dem Moment, in dem er unter den Begriff "Stein" subsumiert wird. Das ist der Preis für seine Merkbarkeit: "Die Natur schafft keine genera und species, sie schafft individua und unsere Kurzsichtigkeit muss sich Ähnlichkeiten aufsuchen um vieles auf einmal behalten zu können"<sup>31</sup>. Durch die energetische Wiederbelebung verblasster und abgestorbener Metaphern in Aphorismen wie: "Ich kann es wohl begreifen aber nicht *anfassen* und umgekehrt"<sup>32</sup>, wollte Lichtenberg mit sprachlichen Mitteln jener Ereignishaftigkeit wieder einen Möglichkeitsraum eröffnen, die der Struktur unserer Sprache und unseres Gedächtnisses zum Opfer fällt. Zahlreiche Lesespuren Nietzsches in seinem achtbändigen Handexemplar von *Georg Christoph Lichtenberg's Vermischten Schriften* bezeugen, dass seine Sprachkritik weitgehend derjenigen des

30 *Georg Christoph Lichtenberg's Vermischte Schriften*, (8 Bde.), Göttingen, Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1867, Bd. 1, S. 87.

31 Georg Christoph Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, hg. v. Wolfgang Promies (= SB Band und Seitenzahl), Bd. 1: *Sudelbücher 1*, München, Hanser, 1968, S. 13, A 17; ähnlich SB 1, S. 710, J 392: "Um unserm Gedächtnis etwas einzuverleiben suchen wir daher immer einen Sinn hineinzubringen oder eine andere Art von Ordnung. Daher Genera und Species bei Pflanzen und Tieren, Ähnlichkeiten bis auf den Reim hinaus"; dieser Aphorismus wird von Nietzsche im ersten Band von *Georg Christoph Lichtenberg's Vermischten Schriften* (Anm. 30), S. 68-69, neben einer langen Unterstreichung, zweifach doppelt angestrichen. Vgl. auch Heinz Gockel, *Individualisiertes Sprechen. Lichtenbergs Bemerkungen im Zusammenhang von Erkenntnistheorie und Sprachkritik*, Berlin, New York, de Gruyter, 1973 (= *Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker* N. F. 52), S. 19-36.

32 SB 1, S. 210, C 277.

Göttinger Experimentalphysikers und Spätaufklärers verpflichtet war<sup>33</sup>. Im Gegensatz zu Nietzsche, dem Genealogen der Moral, pflegte Lichtenberg, der Moralist, im Umgang mit der Metapher aber ein restringiertes Pathos: Nicht "Leidenschaft der Erkenntnis", sondern "Erkenntnis der Leidenschaft" war sein Ziel. Lichtenberg wollte durch seine Metaphern kein Pathos entfesseln, sondern zum Ethos ernüchtern. Für ihn war die Metapher "weit klüger als ihr Verfasser"<sup>34</sup>; mächtiger konnte sie nur dort sein, wo sie auf Charakterschwäche traf. Über die 'jungen Werther' schrieb Lichtenberg in einer satirischen Kritik der "Sturm und Drang"-Poetik, die den Menschen aus dem Korsett bürgerlicher Konventionen befreien will und doch nur die Ambivalenz seiner sinnlich-intellektuellen Doppelnatur steigert: "Sie gehn ihrem Wirt ohne zu bezahlen durch und weinen über Gellerts Grab, sie zeichnen Silhouetten, und wittern Golgatha's Tau, ein protestantischer metaphernmächtiger Gassner könnte sie brauchen Teufel einzunehmen oder auszutreiben und Hancock zu Stäben eine Spitzbuben-Republik abzustecken"<sup>35</sup>.

Friedrich Nietzsche und Georg Christoph Lichtenberg teilen den sprachkritischen Vorbehalt, dass der Mensch von einer unmittelbaren Wirklichkeit durch die metaphorische Kluft getrennt ist, die sich in jeder Wahrnehmung, Empfindung und Erkenntnis auftut. Doch im Gegensatz zu Nietzsche versucht Lichtenberg nicht, diese Kluft durch eine rhetorische Überbietung, eine pathetische Steigerung des metaphorischen Gehalts menschlicher Wahrnehmung, Empfindung und Erkenntnis zu überschreiten, um dem "Übermenschen" den Weg zu weisen. Sprachkritik ist bei Lichtenberg nicht die Werkstatt, in der letztlich die rhetorischen Instrumente zur Steigerung der menschlichen Natur und ihrer Vermögen geschmiedet werden, sondern das Forum einer aufgeklärten Öffentlichkeit, die sich durch das Bewusstsein

---

33 Vgl. Martin Stingelin, "Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs". *Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie)*, München, Fink, 1996 (= *Figuren* 3).

34 *SB* 1, S. 512, F 369.

35 *SB* 1, S. 528, F 498. Johann Joseph Gassner (1727-1779), katholischer Priester in Regensburg, Exorzist und Wunderheiler; John Hancock (1737-1793), Vorkämpfer der amerikanischen Unabhängigkeit.



auszeichnet, dass Argumenten durch ihre allgemeine Überprüfbarkeit “nach den Regeln einer vernünftigen Schätzung der Grade der Wahrscheinlichkeit” selbst dann Verbindlichkeit im “Rat der Menschen”<sup>36</sup> eignet, wenn ihnen durch ihre metaphorischen Voraussetzungen der unmittelbare Zugang zur Wirklichkeit abgeschnitten ist<sup>37</sup>. Die Metapher ist für Lichtenberg nicht Ausdruck des “Willens zur Macht”; als Ausdruck menschlicher Selbstbeschränkung bleibt die metaphorische Kluft für ihn unüberwindbar.

### III. Nietzsche und Leopardi

#### III.1. Befund: Ambivalenz des Umgangs

Die Begegnung von Nietzsche und Leopardi hat ihren Topos im ersten Kapitel von Nietzsches 1874 erschienenem *Zweiten Stück* seiner *Unzeitgemässen Betrachtungen* mit dem Untertitel *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*<sup>38</sup>. Leopardi kommt zweimal vor:

36 SB 1, S. 39, A 136.

37 So jedenfalls die konsensualistische Lesart Lichtenbergs von Smail Rasic, *Erkenntnis und Sprachgebrauch. Lichtenberg und der Englische Empirismus*, Göttingen, Wallstein, 1999 (= *Lichtenberg-Studien* VIII), insbes. S. 27-78.

38 Vorweg sollen von den zahlreichen quellenkritischen, kommentierenden und interpretierenden Beiträgen nur die sachlich und philologisch relevanten angegeben werden: Otto Friedrich Bollnow, “Nietzsche und Leopardi”, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 26 (1972), S. 66-69; Friedrich Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, a cura di Cesare Galimberti, Genova, il melangolo, 1992; Alessandro Carrera, “Nietzsche e Leopardi. Per una critica della modernità”, in: Emilio Speciale (Hg.), *Giacomo Leopardi. Estetica e poesia*. Atti del Convegno “Giacomo Leopardi: Aesthetics and Poetry”, Loyola University, Chicago, 18-19 Ottobre 1991, Ravenna, Longo Editore, 1992, S. 13-36, und Marco Brusotti, “Figure della caducità. Nietzsche e Leopardi”, in: Sebastian Neumeister und Raffaele Sirri (Hg.), *Leopardi. Poeta e pensatore/Dichter und Denker*, atti del terzo convegno internazionale della Deutsche Leopardi-Gesellschaft in collaborazione con l’Istituto Universitario Orientale, Napoli, 20-24 marzo 1996, Napoli, Alfredo Guida Editore, 1997, S. 319-335.

Einmal, zum auch stilistisch auffälligen Auftakt des Kapitels, wird die bildliche Konstellation des um 1829/30 entstandenen *Nachtgesang eines Hirten in Asien*, ohne jeden Hinweis auf die Quelle zu einer ansprechenden kleinen Fabel ausgeschmückt<sup>39</sup>. Immerhin spitzt Nietzsche die Situation zu: Sein "Mensch", der die Herde betrachtet, spricht das glückliche Tier als Individuum tatsächlich an ("warum redest du mir nicht von deinem Glücke"), während Leopardis "Hirte" sich mit einer Hypothese an das Kollektiv der "Heerde" wendet ("Verständest du zu sprechen, würd' ich fragen"). Obwohl Leopardi auf diese Weise die Sprach- und Erkenntnislosigkeit der Tiere markiert, wird am Ende des Gedichts der Unterschied zwischen Mensch und Tier in bezug auf

---

39 Vgl. Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (= HL, 1874) 1, KSA 1, S. 248: "Betrachte die Heerde, die an dir vorüberweidet: sie weiss nicht was Gestern, was Heute ist, springt umher, frisst, ruht, verdaut, springt wieder, und so vom Morgen bis zur Nacht und von Tage zu Tage, kurz angebunden mit ihrer Lust und Unlust, nämlich an den Pflock des Augenblickes und deshalb weder schwermüthig noch überdrüssig. Dies zu sehen geht dem Menschen hart ein, weil er seines Menschenthums sich vor dem Thiere brüstet und doch nach seinem Glücke eifersüchtig hinblickt – denn das will er allein, gleich dem Thiere weder überdrüssig noch unter Schmerzen leben, und will es doch vergebens, weil er es nicht will wie das Thier. Der Mensch fragt wohl einmal das Thier: warum redest du mir nicht von deinem Glücke und siehst mich nur an? Das Thier will auch antworten und sagen, das kommt daher dass ich immer gleich vergesse, was ich sagen wollte – da vergass es aber auch schon diese Antwort und schwieg: so dass der Mensch sich darob verwunderte." Vgl. dazu Giacomo Leopardi, *Nachtgesang eines Hirten in Asien (Canto notturno di un pastore errante nell'Asia, 1829-1830/1831)*, in: *Leopardi's Gedichte*, aus dem Italienischen von Robert Hamerling, Hildburghausen, 1866, hier zweite unveränderte Auflage, Leipzig, Verlag des Bibliographischen Instituts [1886], S. 91-95, S. 94 (die Ausgabe von 1866 befindet sich in Nietzsches nachgelassener Bibliothek): "O meine Heerde, die du ruhst, ich preise / Dich glücklich, dass erspart dir bleibt, zu kennen / Dein Elend. Ach, wie muss ich dich beneiden! / Nicht nur, weil frei du scheinst / Beinah von allen Leiden, / Mühsal, Verlust, die schlimmste / Beängstigung im Augenblick vergessend – / Mehr noch, weil nie der *Ueberdruss* dich quälet! / Wenn du im Gras, im Schatten dir erwählet / Den Schlummerort, da fühlst du dich zufrieden. / [...] / Verständest du zu sprechen, würd' ich fragen: / Sag mir, warum in Ruhe, / In müssigem Behagen / Das Thier sich freut, *mich* aber / Befällt der Ueberdruss, sobald ich ruhe?"

das Glück relativiert<sup>40</sup>; Nietzsche dagegen lässt den Anthropomorphismus voll spielen, was den Unterschied zwischen Mensch und Tier verabsolutiert und implizit die Sprach- und Erkenntnisfähigkeit zum Merkmal und Grund des menschlichen Unglücks erklärt.

Während das vergessliche Tier am Kapitelanfang für das „*unhistorisch[e]*“ Prinzip ohne Angabe der Herkunft auftritt<sup>41</sup>, die in den Vorarbeiten noch mit dem Namen und einem Zitat von sechs Versen ausgewiesen wird, steht am Kapitelende Leopardi namentlich und wörtlich mit vier Zeilen aus dem Gedicht *Auf sich selbst* für das überhistorische Prinzip. Der Mensch des „*überhistorischen* Standpunkt[s]“, so Nietzsche, überblickt die einer jeweils „*unhistorische[n]* Atmosphäre“ entsprungenen „*grosse[n]* geschichtliche[n] Ereigniss[e]“. Die Erkenntnis, dass auch diesen jeweils wieder ein historischer Niedergang folgt, lässt ihn auf die Nichtigkeit aller Anstrengung schliessen. Und die Einsicht in die „*Ungerechtigkeit*“ und den letztlich nutzlosen „*unendlichen Ueberflusse des Geschehenden*“ erregt in ihm nur noch Überdross, gar Ekel,

so dass der Verwegenste zuletzt vielleicht bereit ist, mit Giacomo Leopardi zu seinem Herzen zu sagen:

“Nichts lebt, das würdig  
 “Wär deiner Regungen, und keinen Seufzer verdient  
 die Erde.  
 “Schmerz und Langeweile ist unser Sein und Koth  
 die Welt – nichts Andres.  
 “Beruhige dich.”

Doch lassen wir den überhistorischen Menschen ihren Ekel und ihre Weisheit: heute wollen wir vielmehr einmal unserer Unweisheit von Herzen froh werden und uns als den Thätigen und Fortschreitenden, als den Verehrern des Prozesses,

40 Vgl. Leopardi, *Nachtgesang* (Anm. 39), S. 95: “Vielleicht, vielleicht ist immer, / In jeglicher Gestaltung, jedem Zustand, / Ob in der Wiege nun, ob an der Krippe, / Ein Unglückstag der Tag, der uns geboren.”

41 Vgl. KSA 7, S. 676-677: 29 [98]. Zu den Notaten und sogenannten Vorstufen zu HL in bezug auf Leopardi und Schopenhauer, von dem Nietzsche die Gedanken über die Beziehung von Mensch und Tier zur Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit übernimmt, vgl. Brusotti, “Figure della caducità” (Anm. 38), S. 327-335 und insbes. Anm. 29, 30, 32, 38, 41 und 42. Dass es sich deshalb um einen Leopardi fremden Kontext handelt, in dem Nietzsche Leopardi erscheinen lässt (vgl. S. 326), können die folgenden Überlegungen relativieren.

einen guten Tag machen. Mag unsere Schätzung des Historischen nur ein occidentalisches Vorurtheil sein; wenn wir nur wenigstens innerhalb dieser Vorurtheile fortschreiten und nicht stillestehen! Wenn wir nur dies gerade immer besser lernen, Historie zum Zwecke des *Lebens* zu treiben!<sup>42</sup>

Auf der Schwelle zur Publikation scheint Nietzsche seine Wertung Leopardis gespalten zu haben: Die unhistorische Bewegung des Vergessens beansprucht er für sich selber, auf dass aus der Geschichte wieder das reine und wahre Leben quelle. Die theoretische Formulierung des überhistorischen Standpunkts, die nachweislich auch auf Nietzsches Schopenhauer-Lektüren zurückgeht, wird Barthold Georg Niebuhr (1776-1831) überlassen, von dem Nietzsche im übrigen wusste, dass er als preussischer Gesandter in Rom ein Freund Leopardis geworden war und dessen Ruhm nach Deutschland vorausgetragen hatte<sup>43</sup>. Die letzte Konsequenz des überhistorischen Menschen, die gerade noch lebende Verzweiflung, muss jedoch Leopardi tragen. Dabei hätten sich in dessen *Nachtgesang* doch alle drei Momente, das historische, das unhistorische und das überhistorische ohne weiteres festmachen lassen: Neben der unhistorischen Herde mit ihrem Vergessen und dem historischen Hirten mit seinem quälenden Sinnieren apostrophiert der *Nachtgesang* gleich zu Beginn den Mond als überhistorische Instanz:

[...] Bist du's nicht müde,  
Zu wandern immerfort die alten Pfade?  
Und immer noch gereicht's dir zum Vergnügen,  
Die Thäler hier zu schauen?<sup>44</sup>

Nietzsches Politik des Zitats, wie sie die nachgelassenen Notate erschliessen, ist zweischneidig: In einem ersten, verbergenden Zug entwendet Nietzsche Leopardi den Antrieb seiner nachfolgenden Philippika gegen die Hypertrophie des Historischen. In einem zweiten, vorzeigenden Zug schiebt er Leopardi vor, um ihm erst die

42 HL 1, KSA 1, S. 256-257, und Leopardi, *Auf sich selbst* (*A se stesso*, 1833/1835), in: *Leopardi's Gedichte* (Anm. 39), S. 108.

43 Vgl. Robert Hamerling, "Vorwort", in: *Leopardi's Gedichte* (Anm. 39), S. 5-14, S. 7 und S. 9; vgl. auch KSA 7, S. 695: 29 [152].

44 Leopardi, *Nachtgesang* (Anm. 39), S. 91.

pessimistische Konsequenz des für die Argumentation notwendigen überhistorischen Gegenpols zuzuschreiben und sie im Namen des Lebens, das er zuvor bei Leopardi entwendet hat, zu verwerfen (was die gleichzeitige Ironisierung des Historismus nicht mildert). Es handelt sich mithin – einmal im verborgenen, das andere Mal zurschaustellend – um einen doppelten oder geteilten Umgang, eine verwerfende Aneignung und eine aneignende Verwerfung, der einer Art *double bind* entspringen muss. Wie ist dieser geknüpft?

Im Anschluss an die einleitende These vom *nackten Leben* und an die Analyse von Nietzsches rhetorischem Durchgriff im Verhältnis zu Lichtenberg soll hier zuerst das Verhältnis von Subjekt und Sprache als Problem des Affekts genauer erfasst werden: Im Verhältnis von Ethos, Argument und Pathos einerseits und, damit verbunden, von Rhetorik und Poetik andererseits zeichnen sich zwei ‘Lösungen’ ab (III.2). Im dadurch bereits vorgezeichneten Gegenzug zur Nietzscheschen Lösung zeigen anschliessend zwei ausführlichere – dem minderen Bekanntheitsgrad Leopardis im deutschen Sprachraum angemessene – Schritte die affektologische ‘Lösung’ Leopardis auf: Während seine ‘Theorie der Lust’ das dem Leben als solchem innewohnende Unglück mit einer Minimierung des Lebens zu parieren versucht (III.3), scheint seiner Poetik des Affekts eine Intensivierung des Lebens zu gelingen (III.4). Diese doppelte Lösung wird zwar Nietzsches Verwerfung mit einem sachlichen Dissens begründen können, das Rätsel der Ambivalenz aber bedarf eines weiteren Schrittes: Wo es ums nackte Leben geht, kann das Leben der Personen vom Argument *nicht nicht* affiziert werden (III.5).

### III.2. Lösungen: pathetische oder ethische Auflösung des Subjekts

Nietzsches Beziehung zu Leopardi, die vermutlich schon mit der ersten Schopenhauer-Lektüre 1865<sup>45</sup> begonnen hat, reicht bis in die letzten Notizhefte von 1888<sup>46</sup>, mit zunehmender Verschlechterung. Das

45 Vgl. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1859) II 46 (“Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens”), in: ders., *Werke*, Zürcher Ausgabe, 10 Bde., nach der historisch-kritischen Ausgabe von Arthur Hübscher, Zürich, Diogenes, 1977, Bd. IV, S. 698.

46 Vgl. *KSA* 13, 599: 23 [1].

wichtigste Kriterium, mit dem die Forschung die Entwicklung untersucht, ist, ausgehend vom Topos der *Zweiten Unzeitgemässen*, die Entwicklung von Nietzsches Denken selbst. Diesem untergeordnet oder damit vermischt kommen Kriterien wie Identifikation, Affinität, Kritik und Aversion zum Zug, wobei wiederum psychologische, philosophische, historische und philologische Argumente einander stützend oder ersetzend oder miteinander vermengt auftreten<sup>47</sup>. Ob die Gründe für dieses Quidproquo personaler und sachlicher Belange nicht in der 'Sache' selbst liegen könnte, ist dabei ebensowenig erwogen worden wie die Frage, ob diese Gründe nicht bereits in jener Phase der dichtesten Auseinandersetzung Nietzsches mit Leopardi in den Briefen und Notaten von 1872 bis 1874 und gerade im Umkreis der *Zweiten Unzeitgemässen* auszumachen wären.

Tatsächlich lässt sich in der Verschlingung von Aneignung und Verwerfung, die Nietzsches Umgang mit Leopardi in *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* nach der obigen Lektüre darbietet, eine für sich genommen hinreichend einfache (vielleicht gerade deshalb leicht zu übersehende), im Kontext aber ebenso zweideutige und also potentiell komplexe Sache angeben: das *nackte Leben*. "Wenn wir nur dies gerade immer besser lernen, Historie zum Zwecke des *Lebens* zu treiben!" Dieses Programm im emphatischen Namen des Lebens<sup>48</sup>,

47 Vgl. etwa Franca Janowski, "Nietzsche e Leopardi. La seduzione del nichilismo", in: *Nietzsche und Italien – ein Weg vom Logos zum Mythos?* Akten des deutsch-italienischen Nietzsche-Kolloquiums, Tübingen, 27.-28. November 1987, Tübingen, Stauffenburg, 1990, S. 59-72, die allerdings eine gewinnbringende Argumentation führt, im Gegensatz zu Antimo Negri, *Interminati spazi ed eterno ritorno. Nietzsche e Leopardi*, Firenze, Le Lettere, 1994, der seinem umfassenden Anspruch weder konzeptuell noch analytisch nachkommt.

48 Für die Aktualität der Frage des Lebens an sich zur Zeit Nietzsches und sein grosses Interesse daran sollen hier beispielhaft das 1865 erschienene Buch von Eugen Dühring, *Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung*, Breslau, Trewendt, und Nietzsches ausführlich exzerpierende Auseinandersetzung vom Sommer 1875 stehen (vgl. *KSA* 8, S. 131-181: 9 [1]). Dass, wie im folgenden behauptet wird, die historisch aktuelle Frage des Lebens in Kategorien des Affekts gefasst wird, belegen Nietzsches Exzerpte: "*Das Urtheil über den Werth des Lebens ist, kurz gesagt, eine Gemütsbewegung* – entweder Lebensdrang oder Lebensüberdruß." Diesen Grundsatz behandelt auch das erste Kapitel; vgl. *KSA* 8, S. 133f. und S. 137-143: 9 [1]. – Zur psychologischen Auflösung der Affektrhetorik im 18. Jahrhundert vgl. Campe, *Affekt und Ausdruck* (Anm. 15), S. 379-401.

mit dem sich Nietzsche vom 'überhistorischen Leopardi' abwendet, ist nicht nur sein Programm, sondern das Programm des 19. Jahrhunderts schlechthin<sup>49</sup>. Wurde ehemals das Leben *an sich* durch eine göttliche Souveränität zum Zweck ihrer eigenen Instituierung immer schon als Leben *für sich* instituert (und musste deswegen auch gar nicht erst als Leben *an sich* erscheinen), ist nun das Leben selbst jenes indetermierte Problem, über welches das moderne Subjekt zwecks seiner Instituierung unablässig entscheiden muss. Das "*noch nicht festgestellte Thier*"<sup>50</sup> des späteren Nietzsche ist die anthropospezifische Pointe dieses historischen Prozesses.

In dem Mass, wie die rhetorische Regulation zwischen *res*, *verbum* und den rhetorischen Subjekten (Redner, Hörer) schwindet, sollen das philosophische Subjekt als Gattungswesen und das psychologische Subjekt als Individuum, das (transzendente) Subjekt der Aussage und das (empirische) Subjekt der Äusserung<sup>51</sup>, diesseits der Sprache, im Leben selbst zusammenfinden und über es verfügen. Der nun menschenmöglich gewordene Christussatz: "Ich bin das Leben" ist die Formel der Überforderung des modernen Subjekts mit entsprechenden über- oder untermenschlichen Folgen<sup>52</sup>. Sofern die sprachlichen

49 Vgl. Foucault, "Leben machen und sterben lassen" (Anm. 1), S. 62-67: "Zu sagen, dass die Macht im 19. Jahrhundert die Lebensmacht ist, zumindest zu sagen, dass die Macht sich im 19. Jahrhundert des Lebens angenommen hat, bedeutet zu sagen, dass es ihr gelungen ist, die gesamte Fläche abzudecken, die sich vom Organischen bis zum Biologischen, vom Körper bis zur Bevölkerung erstreckt, und zwar durch das Doppelspiel von Disziplintechnologien einerseits und Regulierungstechnologien andererseits."

50 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (= JGB, 1886), Aph. 62 (1886), KSA 5, S. 9-243, S. 81.

51 Zur "empirisch-transzendente[n] Dublette" des Menschen des Idealismus vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* (1966), aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1974, S. 384-389, S. 384.

52 Vgl. Hans Blumenberg, "Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik", in: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart, Reclam, 1981, S. 104-136, S. 129-130; zur zeitgenössischen literarischen Kritik Jean Pauls an der philosophisch-psychologischen Verdoppelung und damit Überforderung des Subjekts vgl. Stéphane Mosès, "Aporien der Subjektivität in Jean Pauls 'Titan'", in: Jürgen Fohrmann (Hg.), *Lebensläufe um 1800*, Tübingen, Niemeyer, 1998, S. 141-156.

‘Lösungen’ der Überforderung, welche die Forderung nach Identität von Subjekt und Leben ist, noch rhetorisch beschreibbar sind, lassen sie sich an der Affektivität, am Ausdruck des Lebens ablesen. Wenn im besagten Satz Ethos und Pathos bis auf die unbestimmte, das heisst in jedem Augenblick und immer wieder zu bestimmende Kopula zusammenfallen, muss diese entweder in einer Dialektik der beiden Glieder aufgehoben werden, oder sie weitet sich zum unendlichen Umweg der Sprache. Im ersten Fall wird die Affektivität zum sprachlosen Phänomen, das die Psychologie dem Subjekt mit dem absoluten Ethos der Objektivität und dem Pathos unmittelbarer Wirksamkeit zuhält. Im zweiten Fall findet sich die Affektivität in der poetischen Sprache verstreut; da ihre Selbstreferentialität keine theoretische Distanzierung erlaubt, ist sie ganz auf das buchstäbliche Ethos verpflichtet, während das Pathos aufgeschoben bleibt. Letzteres wäre eine Poetik, welche die Erinnerung der Rhetorik insofern mit sich trägt, als sie mittels des stilistischen Ornatus noch instabile Näherungswerte für die Fluchtbewegung ins Unbestimmbare zu liefern vermochte.

Freilich handelt es sich bei diesen ‘Lösungen’ hier um Tendenzen, zudem sind sie in bestimmter Weise kombinierbar. Demnach bestünde Nietzsches bereits sprachkritisch analysierte Affektpolitik darin: Er benutzt das Ethos der unendlichen Sprache, um mit der stilistischen Terminologie das falsche Pathos des psychologisch selbstvergewisserten Subjekts zu erweisen; gleichzeitig diagnostiziert er aber im Ethos der unendlichen Sprache, die keine Werte mehr setzt, eine historische Schwundstufe des Lebens. Daraus ergibt sich für ihn die Notwendigkeit, das poetisch aufgeschobene Pathos einzulösen, indem er die Poetik, die inhärente Sprachskepsis überwindend, durch Re-Rhetorisierung zur neuen werteschaftenden Psychologie umprägt. Dies ist das *“Pathos der Distanz”*<sup>53</sup>, das im Dienst des höheren Lebens das nackte Leben freilegen und neu verfassen soll.

---

53 JGB 257, KSA 5, S. 205: “Jede Erhöhung des Typus ‘Mensch’ war bisher das Werk einer aristokratischen Gesellschaft – und so wird es immer wieder sein: als einer Gesellschaft, welche an eine lange Leiter der Rangordnung und Werthverschiedenheit von Mensch und Mensch glaubt und Sklaverei in irgend einem Sinne nöthig hat. Ohne das *Pathos der Distanz*, wie es aus dem eingefleischten Unterschied der Stände, aus dem beständigen Ausblick und Herabblick der herrschenden Kaste auf Unterthänige und Werkzeuge und aus ihrer ebenso beständigen



### III.3. Theorie der Lust: Minimierung des Lebens

Leopardis frühe Poetik verkündet jene 'Nachahmung der Natur', die das 18. Jahrhundert in Auseinandersetzung mit den Wissenschaften aus dem seit der Renaissance immer wieder neu entdeckten Traktat *Vom Erhabenen* gewonnen hat, das seinerseits schon eine naturalisierende Zusammenführung der aristotelischen *mimesis* und der horazischen *aemulatio* vornahm<sup>54</sup>. Die sich selbst ewig gleiche Natur, so Leopardi, entzieht sich jedem schamlosen historischen Zugriff; obwohl an sich einfach, zeigt sie sich nur in den tausendfältig täuschenden Schleiern, welche die Alten, die ihr wie heute noch die Kinder näher waren und sie erkannten, ihr überwarfen, um sie dem sinnlichen Genuss zu offenbaren. Leopardi hat dieses poetische Ideal, das durch imaginativ-pathetische Vergrößerung wirkt, auch mit rhetorischem Pathos in einer zur Veröffentlichung vorgesehenen, dann aber zurückgezogenen Streitschrift gegen die Romantiker, den 1818 entstandenen *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, verteidigt<sup>55</sup>. Sie ist Nietzsches *Zweiter Unzeitgemässer Betrachtung* nicht nur in ihrer Polemik vergleichbar, sondern auch in ihrer Kritik am historischen Sinn, dem nach Leopardi – dessen 'klassizistische' Argumente mitunter auf Missverständnissen beruhen<sup>56</sup> – die Romantiker mit ihrer im Namen von Wahrheit und Vernunft zivilisierten Poesie fröhnen. Gegen die populäre, kuriose und exotische Verdinglichung und wissenschaftliche Psychologisierung setzt Leopardi die unerschöpflichen Wirkun-

---

Übung im Gehorchen und Befehlen, Nieder- und Fernhalten erwächst, könnte auch jenes andre geheimnisvollere Pathos gar nicht erwachsen, jenes Verlangen nach immer neuer Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst, die Herausbildung immer höherer, seltenerer, fernerer, weitgespannterer, umfänglicherer Zustände, kurz eben die Erhöhung des Typus 'Mensch', die fortgesetzte 'Selbst-Überwindung des Menschen', um eine moralische Formel in einem übermoralischen Sinne zu nehmen."

54 Vgl. Stelio di Bello e Mirella Naddei Carbonara, *Il ΠΕΡΙ ΥΨΟΥΣ e la poetica leopardiana*, Napoli, Loffredo Editore, 1985, pp. 45-51 e pp. 94-98.

55 Vgl. Giacomo Leopardi, *Rede eines Italieners über die romantische Poesie/Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* (1818/1906), übersetzt und eingeleitet von Franca Janowski, Tübingen, Narr, 1991.

56 Vgl. Franca Janowski, "Einführung", in: Leopardi, *Rede eines Italieners/Discorso di un italiano* (Anm. 55), S. 5-39, insbes. S. 12-13.

gen des Vagen, des Unbestimmten, welche die stilistischen Versionen der sich verbergenden einfachen Natur erzeugen.

Fast gleichzeitig mit der pathetischen Verteidigung einer Poetik der täuschenden und vergnügenden Natur und mit der eigenen poetischen Praxis setzt aber auch Leopardis Erkundung dieser Natur als Positivität ein. Sie führt ihn zur Erkenntnis, dass diese als solche für den Menschen unerkennbar ist und nur als Konstruktion der Erkenntnis zugänglich, weil der Mensch selbst immer schon in einer durch die "assuefazione" (Gewöhnung) ausgebildeten "zweiten Natur"<sup>57</sup> lebt. Zunehmend mehr wird im Denken und in der Dichtung die erste Natur zum Verhängnis des Menschen, schliesslich tritt sie ihm als 'natura matrigna' (Stiefmutter Natur)<sup>58</sup> ebenso feindlich entgegen wie die Vernunft, gegen die Leopardi anfangs die nackte Natur, die "natura vergine e primitiva" (jungfräuliche und ursprüngliche Natur) als Braut und Mutter<sup>59</sup> pathetisch hochhielt. Was dem einzelnen Menschen dann noch bleibt und ihn zum unbedeutenden Einzelnen macht, ist das nackte Leben. Dieses bringt nur die unendliche und infinitesimale Durchquerung der zweiten Natur des Menschen zum Vorschein; sie verfügt nicht über ein privilegiertes Objekt und verfolgt kein theoretisches Ziel, sondern ergeht mit der Bewegung der "scrittura"<sup>60</sup>: Zwischen 1817 und 1832 hat diese Schreibbewegung als *Zibaldone di pensieri* (etwa 'Gedanken-Sammelsurium') 4526 Seiten hervorgebracht, die als Nachlass erst ab 1898 veröffentlicht worden sind.

Als Leopardi 1827 nach 4295 Seiten mit dem Index zum *Zibaldone* die Absicht zur Weiterverwertung in philosophischen Publikationen

57 Vgl. etwa Giacomo Leopardi, *Zibaldone di pensieri* (1817-1832/1898ff.) [1828] 3 Ottobre 1821 e [3301-3305] 29-30 Agosto 1823, tre volumi, edizione critica e annotata a cura di Giuseppe Pacella, Milano, Garzanti, 1991, vol. I, p. 1051, e vol. II, p. 1730-1732.

58 Giacomo Leopardi, *La ginestra o il fiore del deserto* (1836/1845), in: G.L., *Tutte le opere*, due volumi, con introduzione e a cura di Walter Binni, con la collaborazione di Enrico Ghidetti, Firenze, Sansoni, 1988<sup>5</sup>, *Canti*, vol. I, pp. 42-45, p. 43 (Leopardi, *Der Ginster oder die Blume der Wüste* [1836/1845], in: *Leopardi's Gedichte* [Anm. 39], S. 129-138, S. 132); vgl. Leopardi, *Zibaldone* [4428] 2 Gennaio 1829, vol. II (Anm. 57), p. 2509-2510.

59 Leopardi, *Rede eines Italieners/Discorso di un italiano* (Anm. 55), S. 150/151; vgl. auch Janowski, "Einführung", S. 16-17.

60 Leopardi, *Zibaldone* [975-977] 22 Aprile 1821, vol. I (Anm. 57), pp. 590-591.

bekundete<sup>61</sup>, hatte er die poetische Gegenkraft zur Verflüssigung der Gedanken, die ihn immer weiter getrieben hatte, wohl längst erkannt, ohne es auszusprechen. Dichtung und Philosophie, das Schöne und das Wahre, hatten sich in der Empfindung des unablässig ab- und ansetzenden und kreisenden Schreibens auch und gerade gegen den immer wieder vorausgeschickten Wesensunterschied ineinander verwoben<sup>62</sup>. Die neben der beharrlich fortgesetzten Philologie<sup>63</sup> von Tag zu Tag und über Jahre fortentwickelten philosophischen und poetologischen Themen werden von der poetisierenden, mit dem experimentellen Gedankengang verschlungenen Bewegung des Schreibens an einer theoretischen Systematisierung gehindert, ohne dass die argumentative Konsistenz geopfert würde (was Antonio Prete 1980 in seinem Leopardi-Essay *Il pensiero poetante* gezeigt hat<sup>64</sup>).

Immerhin hat Leopardi 1827 als Leser seines *Zibaldone* nicht nur den umfangreichen thematischen Index, sondern auch auf einigen Karteikarten einschlägige Notate indiziert, darunter diejenigen einer "Teoria del piacere" (Theorie der Lust, des Genusses, des Vergnügens)<sup>65</sup>. Mehr noch als der ebenfalls indizierte "Trattato delle passioni", der die "Vernunft zur Leidenschaft bekehren"<sup>66</sup> sollte, sind es die Notate zu einer Theorie der Lust, welche die Positivität des Lebens in der Negativität eines "grenzenlosen Begehren"<sup>67</sup> bis in die kleinsten Partikel der Lust verfolgt, um die Widersprüche stets von neuem zu verhandeln. Die 'Logik des Begehrens', in der sich Lust, Leben, Liebe zum Leben, Selbstliebe und Glücksstreben endlos steigern, zerbricht an der Positivität des Glücks:

61 Ebd. [4295] 14 Ottobre 1827, vol. II (Anm. 57), p. 2411.

62 Ebd. [3382-3386] 8 Settembre 1823, vol. II (Anm. 57), pp. 1770-1772.

63 Vgl. Sebastiano Timpanaro, *La filologia di Giacomo Leopardi* (1955), Roma-Bari, Laterza, 1997<sup>3</sup>.

64 Vgl. Antonio Prete, *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi*, Milano, Feltrinelli, 1980.

65 Leopardi, *Zibaldone* [polizzone a parte], vol. III (Anm. 57), p. 1224.

66 Ebd. [293-294] 22 Ottobre 1820, vol. I, pp. 246-247; vgl. auch [1841-1842] 4 Ottobre 1821, vol. I (Anm. 57), pp. 1057-1058, e [1975], 23 Ottobre 1821, vol. I, p. 1117, e [3269-3271], 26 Agosto 1823, vol. II, p. 1713.

67 Ebd. [166] vol. I (Anm. 57), p. 166; v. anche, [165-172] 12-23 Luglio 1820, vol. I, pp. 164-169.

Es gibt vielleicht nichts, was das Leben so sehr verzehrt und abkürzt oder in der Zukunft unglücklich macht wie die Genüsse. Und andererseits ist doch das Leben für nichts anderes gemacht als für die Lust, weil es für nichts, wenn nicht für das Glück gemacht ist, das in der Lust besteht, und ohne diese ist das Leben unvollkommen, weil es seines Zwecks entbehrt, und es ist ein fortdauerndes Mühsal, weil es natürlicherweise und notwendigerweise ein fortdauerndes und ununterbrochenes Begehren und Bedürfnis nach Glück, das heisst Lust ist. Wer weiss mir diesen Widerspruch in der Natur zu erklären?<sup>68</sup>

Diese "Monstrosität" der Natur, der weder der metaphysische noch der logische Verstand beizukommen weiss<sup>69</sup>, versucht Leopardi mit praktischer Vernunft, zu deren Entwicklung auch seine Auseinandersetzung mit dem Stoizismus beiträgt, zu bändigen. Bereits 1821 mündet die "Summe der Theorie der Lust" nach einer längeren Ableitung in die Folgerung, dass die "Beschäftigung" und die damit verbundene "Zerstreuung" das "beste Mittel eines *möglichen* Glücks"<sup>70</sup> ist.

Leopardi wird diese praktische Konsequenz öfters und noch in seinen Notaten für das geplante "*Manuale di filosofia pratica*"<sup>71</sup> ziehen. In der theoretischen Voraussetzung des "System[s] des Glücks" melden sich allerdings Widersprüche: nämlich "die Handlung, die Beschäftigung, die Lebensfülle" der Modernen zu empfehlen und zugleich "die Lebensart der dümmsten Menschen [...], der Lebewesen, die am ärmsten an Leben sind" und der "Wilden" "als die glücklichste oder am wenigstens unglückliche zu betrachten", also zugleich den Zustand des "höchsten Lebens" und der Todesähnlichkeit zu preisen. Für Leopardi entstammen beide Haltungen jedoch demselben "Prinzip"<sup>72</sup>: Wenn das Lustbegehren und das Glücksstreben unendlich und im Leben selbst enthalten sind, es im Leben aber keine Erfüllung der Unendlichkeit gibt und das Leben nicht anders als unglücklich sein kann, so muss dieses Leben selbst minimiert werden: "Das Leben weniger zu empfinden und seine Wertschätzung herabzusetzen, ist das

68 Ebd. [4087] 11 Maggio 1824, vol. II (Anm. 57), pp. 2214-2215.

69 Ebd. [4099-4100] 2 Giugno 1824, vol. II (Anm. 57), pp. 2223-2224.

70 Ebd. [646-650] 12 Febbraio 1821, vol. I, pp. 427-429.

71 Vgl. ebd. [4239-4240] 30 Dicembre 1826, vol. II (Anm. 57), pp. 2356-2357, e [4249-4250] vol. II, p. 2368; das *Manuale* figuriert auch unter den separat indizierten Projekten, ebd. [polizzine a parte], vol. III, p. 1226.

72 Ebd. [4185-4188] 13 Luglio 1826, vol. II (Anm. 57), pp. 2305-2307.

höchste Gut, oder sagen wir die grösste Minderung des Übels und des Unglücks, die der Mensch erlangen kann”<sup>73</sup>. Weil der Zivilisationsprozess, der die Menschen lebendiger und empfindsamer gemacht hat, nicht umkehrbar ist, muss ihre Empfindung des Lebens und des Unglücks mit den künstlichen Mitteln der Zivilisation, der zerstreuen Beschäftigung, herabgesetzt werden. Das Lob der Zerstreuung ist mithin nur scheinbar ein Lob des Lebens; die Zerstreuung ist die Herabsetzung des Lebens auf ein Minimum, das gerade noch als Leben bezeichnet werden kann<sup>74</sup>.

Aus dieser Argumentation geht hervor, dass mein System nicht gegen die Betriebsamkeit, den energischen Geist, der heute einen Grossteil Europas beherrscht, und gegen die dem Fortschritt der Zivilisation gewidmeten Anstrengungen, die Völker und Menschen immer tätiger und beschäftigter werden zu lassen, gerichtet ist, sondern im Gegenteil diese Anstrengungen ganz und gar befürwortet [...]”<sup>75</sup>.

Die pragmatische, wenn nicht brachiale ‘Lösung’, die sozusagen in der Verdummung durch Zerstreuung besteht, und die damit verbundene Affirmation des modernen Unglücks, der unvermeidlichen und zunehmenden Negativität des Lebens, entbehrt nicht der Ironie, gar des Sarkasmus. Tatsächlich scheint die Theorie der Lust im Hinblick auf die Umsetzung in eine praktische Philosophie selbst noch einmal pragmatisch bestimmt, opfert sie doch die offenkundige Unterscheidung zwischen einem körperlich beschäftigten und einem seelisch bewegten Leben zugunsten eines Lebens an sich, das mit dem ersteren identisch

73 Ebd. [4043] 8 Marzo 1824, vol. II (Anm. 57), p. 2178; vgl. auch die in die folgende Zusammenfassung einbezogenen Notate [3550-3552] 29 Settembre 1823, vol. II, p. 1855, [3813-3815] 31 Ottobre 1823, vol. II, pp. 1997-1999, e [3846-3848] 7 Novembre 1823, vol. II, pp. 2023-2024.

74 Zu Leopardis Auseinandersetzung mit dem Stoizismus (mit besonderer Herausarbeitung der Unterschiede), zur Konsequenz der Bejahung des Unglücks durch die Beschränkung des Lebens und zur (leider nur motivisch begründeten) Verwandtschaft dieser Konzeption mit derjenigen anderer Schriftsteller, besonders Herman Melvilles *Bartleby* vgl. die knappen, aber aufschlussreichen Ausführungen von Sabine Mainberger, “Felicità come indifferenza. Leopardi, Melville, Beckett”, in: Neumeister und Sirri (Hg.), *Leopardi. Poeta e pensatore/Dichter und Denker*, S. 451-461. Zur philosophisch-poetischen Relevanz der Figur Bartlebys für Leopardis Konzeption siehe Anm. 94.

75 Leopardi, *Zibaldone* [4187] 13 Luglio 1826, vol. II (Anm. 57), p. 2307.

zu sein scheint, während das letztere den Seelentod sterben soll. Spürt man der Unterscheidung zwischen den beiden Leben nach, die in der Theorie der Lust zwar entwickelt, jedoch von der systematischen und praktischen Konsequenz unterbunden wird, so gerät man von selbst in den Bereich der Poetik, wo die Negativität des nackten Lebens wenn nicht negiert, so doch von einem Moment neutralisiert wird, das als *nackter Affekt* eine minimale Positivität des Lebens freisetzt.

#### III.4. Poetik des Affekts: Effekt des Unbestimmten

Die Theorie der Lust gründet das Leben auf das Prinzip der Sensibilität: Nur das empfundene und insofern vergeistigte Leben ist Leben, die Materie an sich ist tot<sup>76</sup>. Trotzdem ist die Materie der Lebewesen, der Körper, für das Leben unüberwindbar, Geist und Seele sind auf seine Sensibilität angewiesen, ja sie sind nichts anderes als deren Effekte. Reale Lusterfüllung, Genuss, und damit Glück, ist nur im Materiellen zu haben, auch wenn im Augenblick der Empfindung das Begehren sogleich wieder ins Unendliche schnell<sup>77</sup>. Das Christentum, so diagnostiziert Leopardi, hat die materielle Angewiesenheit des Menschen ausgenutzt, um sie zugunsten des Spirituellen mit der "Strafe des *Sinnes*" zu belegen (wovon Dantes Inferno zeugt)<sup>78</sup>. Es hat damit die zivilisatorische Tendenz zur Vergeistigung, Verfeinerung und Verinnerlichung nicht nur einfach radikalisiert, sondern pervertiert, indem es die Möglichkeiten, "die Lebenskraft genügend zu gebrauchen, sie auszuleben und aus dem Individuum auszustossen", abgeschnitten hat. Die "für das Glück tödliche" "Stauung des Lebens im Herzen und im Kopf und in alle inneren Anlagen"<sup>79</sup> durch die christliche Spiritualisierung ist, von der Theorie der Lust her gesehen, besonders für die

76 Vgl. Leopardi, *Zibaldone* [3854-3855], 10 Novembre 1823, vol. II (Anm. 57), p. 2029.

77 Vgl. ebd. [1025] 9 Maggio 1821, vol. I (Anm. 57), p. 622.

78 Ebd. [3497-3509] 23 Settembre 1823, vol. II (Anm. 57), pp. 1826-1832, p. 1831.

79 Ebd. [2736-2739] 1° Giugno 1823, vol. II (Anm. 57), pp. 1455-1456; mit der Diagnose der christlichen "Stauung des Lebens" kritisiert Leopardi in der Folge Chateaubriand, der an die Erneuerung des Christentums durch das Christentum glaubt.

körperlich Schwachen, aber Empfindungsstarken fatal: Während die körperlich Starken die zivilisatorisch erhöhten inneren Empfindungen des naturgegebenen Unglücks wenigstens noch durch äussere Empfindungen zu zerstreuen und einen begrenzten, momentanen und materiellen (nur in seiner Serialität endlosen), dafür aber leblosen Genuss zu erleben vermögen, müssen jene, auf alleinige Geistesarbeit verwiesen, die Unendlichkeit des Begehrens, mithin des Unglücks nicht einfach nur imaginär, sondern somatisch auskosten<sup>80</sup>.

Doch gerade im Unendlichen und Unbestimmten hat Leopardis Denken und Schreiben immer schon jenes Moment des Umschlags in der Aporie der Begehrenslogik gefunden, das die Fluchtlinie aus ihr ist. Das ist nur möglich, weil Leopardis Denken und Schreiben sich immer schon in einer unendlichen Bewegung vollzogen hat, welche die Identität und Differenz von Denken und Schreiben und, je nach Bereich, von Poesie und Philosophie, Imaginärem und Realem, Theorie und Praxis, Geist und Materie, Leben und Tod nach der Logik des Begehrens in eine Zone der Indetermination<sup>81</sup> geführt hat. Tatsächlich sind auch die Theorie der Lust, bevor sie sich selbst zunehmend mehr Grund und Abgrund des *bio-logischen* Unglücks wird, und das Unendliche und Unbestimmte in Leopardis früher Poetik miteinander verquickt. Nachdem er im *Discorso* gegen die auf fassliche Wahrheit und schnelles Vergnügen gestimmte *poesia romantica* die illusionäre Natur und das lusterweckende Vage und Unendliche ins Feld geführt hatte, erkundet Leopardi in jenen frühen Notaten des *Zibaldone*, die er bereits als "Teoria del piacere" handelt, die vom polemischen Pathos verdeckte philosophisch-psychologische Kehrseite seiner Poetik, die sich dem Leben zuwendet<sup>82</sup>. Hier erweist sich das Unendliche, das als Quelle des poetischen Genusses mit der sinnlichen Lust auch die Vorstellungs- und Einbildungskraft weckt und über die materiellen Beschränkungen des Lebens hinwegträgt, zugleich als Quelle des Unglücks für das Leben. Denn mit der Erweiterung der Vorstellung

80 Ebd. [3921-3927] 27 Novembre 1823, vol. II (Anm. 57), pp. 2076-2081.

81 Vgl. Gilles Deleuze, "La littérature et la vie", in: ders., *Critique et clinique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1993, S. 11-17.

82 Leopardi, *Zibaldone* [165-184] 12-24 Luglio 1820, vol. I (Anm. 57), pp. 164-179, [172] p. 169.

wächst auch die Empfindsamkeit und das Begehren nach unendlicher Lust, nach der Lust als Unendliches, die das sinnliche Leben versagt. Da das Glück nur sinnlich-materiell und begrenzt zu haben ist, das Begehren aber ein unendliches Glück will, ist das Leben unglücklich<sup>83</sup>.

Die poetische Seite lässt das Unendliche als räumlich-extensiv konzipiert erkennen, wie es Leopardi schon 1819 in seiner Idylle *L'infinito* auch realisiert zu haben meint<sup>84</sup>. Erzeugt werden Vorstellung und Empfindung jedoch vom Unbestimmten<sup>85</sup>, das von den eigentlichen poetischen Mitteln, den Figuren und Tropen der Rhetorik hergestellt wird. Diese sorgen dafür, dass ein Wort gleichzeitig mehrere Bilder, Vorstellungen und eine lebhafte Bewegung hervorrufen, die das Eigentliche und Definierte auflöst<sup>86</sup>. Wenn nun die Poesie ihre Lustwirkung aus dem Unbestimmten bezieht, das der Theorie der Lust zufolge von der Natur selbst ins Unglück gewendet wird, müsste sie dann nicht selbst von der 'Logik des Unglücks' affiziert sein? Oder könnte die Poetik mit den rhetorischen Mitteln zur Herstellung des lusterregenden Unbestimmten nicht umgekehrt das Leben ins Glück wenden? – Leopardi kann den Punkt, an dem die Poetik und die Theorie der Lust sich berühren oder überschneiden, um die Negativität des Lebens zu negieren und ein Moment reiner Positivität freizusetzen, nicht theoretisch formulieren. Nicht nur deshalb nicht, weil es sich bei diesem Punkt um das handelt, was beiderseits das 'Unbestimmte' heisst, sondern weil es das 'Produkt' einer Praxis ist, das zudem nicht wieder ursächlich auf die Technik dieser Praxis zurückgeführt werden kann: Es ist ein reiner Effekt, ein singulärer Effekt ohne monokausale Ursache. Leopardi kann die "Zone der Nachbarschaft"<sup>87</sup> von Poesie und Leben, wo diese nicht einfach als Ausdruck und Inhalt, Form und

83 Vgl. ebd. [1025] 9 Maggio 1821, vol. I (Anm. 57), p. 622.

84 Vgl. ebd. [1429-1430] 1<sup>o</sup> Agosto 1821, vol. I (Anm. 57), p. 860.

85 Vgl. ebd. [472] 4 Gennaio 1821, vol. I (Anm. 57), p. 345.

86 Vgl. ebd. [1777-1778] 23 Settembre 1821, vol. I (Anm. 57), p. 1028, [2041-2043] 3 Novembre 1821, vol. I, p. 1144f., e [2468-2470] 10 Giugno 1822, vol. II, pp. 1336f.

87 Vgl. Deleuze, "La littérature et la vie" (Anm. 81), S. 11: "Ein Werden ist nicht das Erlangen einer Form (Identifikation, Imitation, Mimesis), sondern das Finden einer Zone der Nachbarschaft [...], so dass man sich nicht mehr von *einer* Frau, *einem* Tier oder *einem* Molekül unterscheiden kann; es ist weder ungenau noch allgemein, sondern unvorhergesehen, nicht präexistent."



Substanz aufeinander bezogen sind, sondern wo die Wörter "Körper der abstraktesten Idee"<sup>88</sup> und die "Illusionen [...] etwas gewissermassen Reales"<sup>89</sup> werden, nur immer wieder in der fortgesetzten Praxis erschreiben, die der *Zibaldone* und die Dichtung sind.

Die Praxis, welcher der Effekt entspringt, kann dennoch als ein Prozess der Minimierung umschrieben werden, die allerdings nichts mit der poetologischen, analytischen, anatomischen oder chemischen Zerlegung von Poesie und Leben zu tun hat<sup>90</sup> und auch nicht auf die Sätze einer stoizistischen Lebenskunst, die Inhalte und Bilder einer düsteren Dichtung oder die Klagen einer siechen Existenz<sup>91</sup> reduziert werden kann. Vielmehr vollzieht sie eine Art Umkehrung der Extension, die in der Poetik die Vorstellungs- und Einbildungskraft und in der Theorie der Lust das Begehren entgrenzt. Das bedeutet nicht, dass die entsprechenden Bilder, welche die Entgrenzung auslösen, nicht erlaubt wären und es kein Begehren geben dürfte; nur sollen jene nicht mehr auf poetische Regeln zurückgeführt werden und dieses nicht mehr in der Transzendenz aufgehen können. Die Bilder und das Begehren treten in eine Ebene der Immanenz<sup>92</sup>, um in singulären Intensitäten ununterscheidbar zu werden, ohne je identisch zu sein. Buchstabe und Geist, Leben und Tod berühren sich in einer Weise, die

88 Leopardi, *Zibaldone* [1657] 9 Settembre 1821, vol. II (Anm. 57), p. 971; vgl. auch [1694] 13 Settembre 1821, vol. I, p. 989, e [1701-1706] 15 Settembre 1821, vol. I, pp. 992-995.

89 Ebd. [51] vol. I (Anm. 57), p. 70.

90 Ebd. [3237-3245] 22 Agosto 1823, vol. II (Anm. 57), pp. 1698-1701.

91 Leopardi, der sich gegen die Reduktion seiner pessimistischen Philosophie auf seine Krankheiten vehement wehrte (vgl. Giacomo Leopardi, Lettera a Luigi de Sinner a Parigi, Firenze, 24 Maggio 1832, *Tutte le opere*, vol. I [Anm. 58], *Epistolario*, pp. 1003-1461, p. 1382), hat jedoch gerade für seine 'Lebensweise' eine Wendung gefunden, die den 'nackten Affekt' mit ihrer poetisch gepaarten Negation evoziert: "La mia salute è sempre tale da farmi impossibile ogni godimento; ogni menomo piacere mi ammazzerebbe: se non voglio morire, bisogna ch'io non viva." ("Meine Gesundheit ist stets derart, dass mir jeglicher Genuss unmöglich ist; das geringste Vergnügen würde mich umbringen: wenn ich nicht sterben will, darf ich nicht leben.") Giacomo Leopardi, Lettera a Pietro Giordani a Firenze, Pisa, 5 Maggio 1828, p. 1312.

92 Vgl. Gilles Deleuze, "Über die Philosophie", in: ders., *Unterhandlungen 1972-1990* (1990), aus dem Französischen von Gustav Rossler, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1993, S. 197-226, insbes. S. 212-213.

Leopardi 1820, obwohl noch aus dem Schoss der Natur heraus, schon in ihrer Unbestimmbarkeit erfasst hat:

Genialen Kunstwerken ist eigen, selbst wenn sie die Nichtigkeit der Dinge lebhaft vor Augen führen, selbst wenn sie augenscheinlich beweisen und fühlen lassen, wie unausweichlich das Unglück im Leben ist, selbst wenn sie der fürchterlichsten Verzweiflung Ausdruck geben, einer grossen Seele immer Trost zuzusprechen, sei sie auch zutiefst niedergeschlagen, vom Leben, seiner Nichtigkeit, seiner Langeweile, ernüchtert und entmutigt, oder befände sie sich im bittersten *tödlichen* Unglück (aus tiefer starker Leidenschaft oder aus beliebig anderem Grund), denn sie lassen die Begeisterung wiederaufleben, und selbst wenn sie nichts weiter als den Tod behandeln und zeigen, geben sie ihr wenigstens für kurze Zeit das an Lebenskraft wieder, was sie verloren hatte. [...] Gerade das Wissen um den heillosen Lug und Trug alles Schönen und Grossen ist selbst gewissermassen etwas Schönes und Grosses, findet sich diese Erkenntnis in einem genialen Kunstwerk<sup>93</sup>.

Auch wenn dieser Gedanke noch im Zeichen der – immer gemäss Leopardis eigener, gegen die aufklärerische wie romantische Ratio gewonnenen Poetik – ‘klassisch-sentimentalen’ Naturnachahmung verfasst ist, birgt er bereits und gerade in seiner Sprachwerdung jenen Umschlag von der Minimierung des extensiven Lebens zu dessen singulärer Intensivierung. Leopardis spätere Dichtung, die Erkenntnis und Leidenschaft zum Ereignis macht, scheut sich nicht, den nackten Affekt in Figuren zu personifizieren, deren Sinn – ebenso wie derjenige von Hermann Melvilles “Kreatur” Bartleby<sup>94</sup> – als reine Potenz diesseits

93 Leopardi, *Zibaldone* [259-260] 4 Ottobre 1820, vol. I (Anm. 57), p. 228; Übersetzung mit geringfügigen Veränderungen nach: Giacomo Leopardi, *Ich bin ein Seher*, aus dem Italienischen herausgegeben von Sigrid Siemund: *Gedichte* (italienisch-deutsch, deutsch von Hanno Helbling), *Kleine moralische Werke* (deutsch von Alice Vollenweider), *Zibaldone: Gedanken zur Literatur* (deutsch von Sigrid Siemund), Leipzig, Reclam, 1991, S. 345-480, S. 376-377.

94 Giorgio Agamben hat in seinem kleine Traktat *Bartleby oder die Kontingenz* (1993, aus dem Italienischen von Maria Zinfert, Berlin, Merve, 1998), die Grenzen des Möglichkeitsraums anhand der Begründungsfragen von Sein, Denken und Sprache in der Geschichte der Theologie und Philosophie von Aristoteles bis Nietzsche befragt und dabei das nackte Leben entdeckt. Die Möglichkeit oder Potenz wird bis an jenen Punkt der Kontingenz zurückgeführt, wo die Potenz noch nicht, vom Willen affiziert, zum Akt geschritten ist und damit zur *Potenz zu sein* (Sein-Können) geworden ist, sondern als *Potenz nicht zu sein* (Nicht-Sein-Können) das kreative Prinzip der Potenz selbst in Frage stellt. Im Anschluss an

von Leben und Tod ebenso evident erscheint wie enigmatisch bleibt. Was der “Vecchierel bianco, infermo, / Mezzo vestito e scalzo”<sup>95</sup> und die Viehherde des *Canto notturno* und *La ginestra*, welche “al cielo / Di dolcissimo odor mandi un profumo, / Che il deserto consola”<sup>96</sup>, als sprachlose Reduktionen, aber poetische Intensivierungen des Lebens sagen, das können auch die späteren Gedanken des *Zibaldone* bloss in der gegenseitigen Auflösung von “scrittura” und “piacere”<sup>97</sup> fortschreiben. War die frühe ‘Natur-Poetik’ bereits auf das gestossen, was Roland Barthes mit einem Pier Paolo Pasolini entlehnten Oxymoron “*vitalité désespérée*” nannte, so treibt 1824 eine gleichsam zufällige Wiederbegegnung der Theorie der Lust und der Poetik das hervor, was Barthes mit der Formel *désir de neutre* zu fassen sucht<sup>98</sup>:

---

Gilles Deleuze (“Bartleby, ou la formule”, 1989, in: ders., *Critique et clinique* [Anm. 81], S. 89-114) hat Agamben mit *Bartleby, dem Schreiber* aus Hermann Melvilles gleichnamiger Erzählung (*Bartleby. Erzählung*, 1853, aus dem Amerikanischen von W. E. Süskind, Frankfurt a. Main, Fischer, 1988) eine poetische Figur dieser Bewegung entdeckt. In der Agrammatikalität und Alogik von Bartlebys Formel *I would prefer not to* (ich möchte lieber nicht) sieht er das mit Aristoteles in kraft getretene referentielle und relationale Denken auf die reine Potenz und reine Kontingenz zurückbuchstabiert. Die Formel stellt das “Prinzip der Unwiderrufbarkeit der Vergangenheit in Frage”: Als “Erinnerung an das, was nicht war” (Agamben, *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 64), verweist sie das Prinzip der Schöpfung, dessen Potenz zu sein sich in der Dialektik von Leben und Schreiben supplementiert, hinter sich selbst zurück. Die Formel trägt den Schreiber in eine Zone der “Ent-Schöpfung”, der Ununterscheidbarkeit von “Vermögen und Unvermögen”, von Leben und Schreiben, von Leben und Tod. Für Agamben ist es der Ort und die Figur der “Kontingenz” und der “Kreatur” (S. 72-75).

95 Giacomo Leopardi, *Canto notturno di un pastore errante nell'Asia*, in: *Tutte le opere*, vol. I (Anm. 58), pp. 29-30, p. 29; Leopardi, *Nachtgesang* (Anm. 39), S. 91: “Ein schwacher Greis, die Blößen / Nur halb bedeckt von ärmlichem Gewande”.

96 Leopardi, *La ginestra* (Anm. 58), p. 42; Leopardi, *Der Ginster* (Anm. 58), S. 130: “zum Himmel schickend / So süssen duftes Milde, dass sich die Wüste dran erlabt”.

97 Leopardi verweist hier explizit auf jenes bereits zitierte, unter der Theorie der Lust rubrizierte Notat *Zibaldone* [4043] 8 Marzo 1824, vol. II (Anm. 57), p. 2178.

98 Roland Barthes, “Le désir de neutre (Introduction au Cours de 1978 et première ‘figure’ [au Collège de France, 18.2.1978])”, in: *La règle du jeu*, 5 (2<sup>e</sup> année, août 1991), S. 36-60. Barthes, dessen Semiologie zunehmend mehr rhetorisch-poetologisch ausgerichtet war, entzieht schon der Bestimmung des Begriffs, des Gegenstands und des Vorgehens dessen, was er ‘neutre’ nennt, jede definitonische

Jede Poesie und jede Prosaschrift [scrittura], und jeder Teil von ihnen, äussert, entweder im Stil oder in den Gefühlen, den Genuss [piacere] und die Sinnenfreude [voluttà], sie äussert entweder im Stil oder in den geformten Gefühlen oder in beidem auch ein Sichaufgeben, eine Unbesorgtheit, eine Nachlässigkeit und eine Art Vergessen von allem. Und allgemein gibt es kein anderes Mittel, Genuss zu äussern! Genau das ist es, Genuss ist nichts anderes als ein Sichaufgeben, eine Lebensvergessenheit, eine Art Schlaf und Tod. Genuss ist eher eine Gefühlsenthebung, eine Fühllosigkeit als ein Gefühl, schon gar kein lebhaftes Gefühl. Er ist fast eine Imitation der Empfindungslosigkeit und des Todes, eine möglichst nahe Annäherung an den Zustand, der dem Leben entgegengesetzt ist, und an die Enthebung von ihm, denn das Leben ist seiner Natur nach Schmerz. Mithin ist es angenehm, seiner soviel wie möglich enthoben zu sein, ohne dass Schmerz und anderes Leiden aus dieser Enthebung entstehen oder damit verbunden sind. Also ist Genuss nicht wirklich Genuss, er hat keine positive Qualität, denn er ist nur eine Enthebung, ja eine einfache Minderung von Verdruss [dispiacere], der sein Gegensatz ist. [...] Das Leben ist also an sich ein Übel und ein Verdruss, so dass seiner soweit als möglich enthoben zu sein ein natürlicher Genuss ist. Tatsächlich ist das Leben von Natur aus ein gewaltsamer Zustand, weil es von Natur aus seines höchsten natürlichen Bedürfnisses, Wunsches, Zieles und Zweckes, seiner Vollkommenheit entbehrt, die das Glück ist. Und da diese Gewalt nie ein Ende nimmt, gibt es nicht einen Augenblick, der frei wäre von positivem Unglück, positiver Qual und von Verdruss<sup>99</sup>.

Leistung zugunsten einer benennenden Bewegung “en tant qu’il [le “neutre, *mon neutre*”] a pour référent en moi un *affect obstiné*” et “peut renvoyer à *des états intenses, à des états forts, à des états inouïs*” (S. 46 und S. 44). Die ungefähr dreissig “figures du neutre” (S. 50) sollen zwar dadurch, dass sie eben Figuren sind, auf die Rhetorik verweisen und wie diese “Nuancen” (S. 53) beschreiben, entstammen aber keiner Taxonomie und gehorchen keiner fixen Syntax. Was sie bewegt, ist ein “*désir de neutre*. Un pathos”: “Le désir de neutre est d’abord désir de suspension [...]. Désir de suspension des ordres, des lois, des comminations, des arrogances, des terrorismes, des mises en demeure, des demandes, des vouloir-saisir” (S. 55). Das “*désir de neutre*” ist das Aufbegehren gegen das begriffliche “vouloir-saisir”, die paradigmatische Differenz, die sich vom “vouloir-vivre” absetzt und dabei dem Sinn eines Diskurses ein gewaltsames Opfer bringt. Aber auch diesem “vouloir-vivre” soll das “*désir de neutre*” noch das binaristisch-differentielle Moment des Willens austreiben; und zwar zugunsten einer “vitalité”, die Barthes, indem er die Ununterscheidbarkeit von Negativität und Positivität andeutet, mit einer Wendung Pasolinis “*vitalité désespérée*” nennt (S. 56). Mithin bezieht sich auch Barthes’ *désir de neutre*, das die Bewegung der Literatur ist, auf das nackte Leben, das Agamben mit Bartleby zum Vorschein gebracht hat (siehe Anm. 94).

99 Leopardi, *Zibaldone* [4074-4075] 19-20 Aprile 1824, vol. II (Anm. 57), pp. 2204-2205; Übersetzung mit geringfügigen Veränderungen nach: Leopardi, *Ich bin ein Seher*, S. 457-458.

Wenn der Gedanke nach dem Heureka – “Genau das ist es” – einmal mehr die Negativität des nackten Lebens auslotet, so hat die “poesia” oder “scrittura” im unausgesetzten “commercio coi sensi” (Verkehr mit den Sinnen)<sup>100</sup> ehemals die Zone der Indetermination von Lust und Schmerz, Glück und Unglück, Leben und Tod durchquert, in welcher der nackte Affekt jene Negativität nicht mehr zu negieren braucht.

### III.5. Rätsel: *argumentum ad personam* und *persona ad argumentum*

Beide, Leopardi und Nietzsche, betrachteten die idealistische Selbstbegründung des Subjekts als gescheitert und erkannten hinter deren rationalistischen wie metaphysischen Argumentationen das Leben selbst als das zu verfügende Subjekt. Und beide sahen den Menschen durch die Sprache und durch die Geschichte doppelt vom Leben abgeschnitten, das dennoch allein mittels der Sprache und nur in der Geschichte zugänglich ist. Die Rhetorik stand als Ordnungs- und Regulationssystem zwischen Wörtern, Sachen, Person und Affekten nicht mehr zu Gebote; aus dem freigelegten Herzstück des Ornatus schlich sich die Poetik der Tropen und Figuren ins Wesen der Sprache und des Denkens selbst ein. Zur Kritik der zeitgenössischen Philosophie und Poesie nach ihrem Nutzen und Nachteil für das Leben führten beide, im Verbund mit den unzeitgemässen altphilologischen und zeitgemässen naturwissenschaftlichen Instrumenten und Argumenten, auch jene vergessene Rhetorik ins Feld. Doch hier gingen die Wege auseinander: Ausgehend von einer klassischen Poetik der Naturnachahmung, in der das unendliche Begehren und die Illusion der Bilder einander unterhalten, entdeckt Leopardis Philosophie in der Unendlichkeit des Begehrens den Abgrund, den die Natur dem Leben selbst öffnet. Auf die philosophische Konsequenz der Minimierung des Lebens zur Minderung des Unglücks antwortet jedoch eine Poetik der Intensität, die sich ins Ethos des nackten Affekts zurückzieht. Nietzsche dagegen benutzt die Poetik der Tropen und Figuren zur

100 Leopardi, *Rede eines Italieners/Discorso di un italiano* (Anm. 55), S. 54/55.

analytischen Kritik des nur dank seiner Sprachvergessenheit selbstgewissen Subjekts, um sodann mit einer Rhetorik der Ambivalenz, die zum Pathos des instrumentellen Affekts greift, die Maximierung des Lebens zu betreiben.

Was hat Nietzsche von Leopardis Poetik und Philosophie über das, was die ambivalente Verwendung seiner Verse in der *Zweiten Unzeitgemässen* zu sehen gibt, hinaus wahrnehmen oder erschliessen können? In einem Notat vom Frühjahr-Sommer 1874 zitiert Nietzsche – es ist auch bereits, abgesehen vom Zitat des letzten Verses von *L'infinito*<sup>101</sup>, die letzte *textuelle* Auseinandersetzung – einige Verse aus dem Gedicht *Der herrschende Gedanke*, die Leopardis im *Zibaldone* formulierten Anspruch, dass geniale Kunstwerke auch tödlichen Inhalts Leben spendeten, zum Inhalt haben:

Schopenhauer unter den Deutschen. Was hat gerade hier sein Erscheinen zu bedeuten? Was bedeutet in einem Volke, in dem die Philosophie zu Grunde geht, die Jugend Schopenhauers? Was hat die Philosophie unter Deutschen für einen Sinn?

Er hätte sehr gut unter Italiänern geboren werden können: siehe Leopardi.

Leopardi “nur er (der Gedanke der Schönheit) vermag zu mindern  
des Schicksals Schuld, des harten,  
das fruchtlos hier auf Erden  
so viel zu dulden giebt uns Menschenkindern,  
und nur durch ihn zuweilen  
kann edlen Seelen auch, nicht bloss gemeinen  
das Leben süsser als der Tod erscheinen”<sup>102</sup>.

In dieser Vorbereitung zu *Schopenhauer als Erzieher*, der *Dritten Unzeitgemässen Betrachtung*, scheint Leopardi bloss der Italianisierung des löblich undeutschen Schopenhauer zu dienen, den die Deutschen nicht verstünden. Dabei müsste doch, wie Walter Benjamin bemerkt hat, umgekehrt Leopardi dem deutschen “Kennwort des ‘Pessimismus’”, mithin auch und gerade dem schopenhauerschen Pessimismus ent-

101 Vgl. KSA 9, S. 290: 6 [364], und Friedrich Nietzsche, *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile* (1881, 1886), Aph. 575, KSA 3, S. 9-331, S. 331.

102 KSA 7, S. 810: 35 [8]; vgl. Leopardi, *Der herrschende Gedanke (Il pensiero dominante)*, 1831/1835), in: *Leopardi's Gedichte* (Anm. 39), S. 99-103, S. 101.

fremdet werden, der ihn nach Deutschland befördert hat<sup>103</sup>. Doch das geschieht bereits *post festum* (in der veröffentlichten Schrift kommt Leopardi nicht mehr vor), das heisst nach der aneignenden Verwerfung oder verwerfenden Aneignung Leopardis in der *Zweiten Unzeitgemässen*, die Nietzsche nach "Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne" ebenfalls, wenn auch noch unvermerkt, von Schopenhauer und Wagner entfernt hat. Fortan bleibt Leopardi wohl auch unsichtbar an Schopenhauer gebunden<sup>104</sup>, dem Nietzsche mutmasslich die erste Bekanntschaft schuldete.

Doch auch unabhängig von dieser Übertragung scheint es eine sozusagen intime Bindung an Leopardi zu geben, der Nietzsche die

103 Vgl. Walter Benjamin, Rezension von "Giacomo Leopardi, Gedanken" (1928), in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1980, Bd. III, S. 117-119, S. 117-118: "Nichts selbstverständlicher als dass das Leben der Jugend, das in ihnen [Hölderlin und Leopardi] Gestalt gewann, der saturierten Geschichts- und Kunstbetrachtung des 19. Jahrhunderts ganz unzugänglich geblieben ist und sie veranlasst hat, hier ganz besonders beharrlich mit ihren Schlagworten aufzutrumphen. Bei Hölderlin spricht sie von Idealismus ohne gewahr zu werden, dass nur ein deutsches Bürgertum, das seinem utopischen Bilde von Hellas – nicht ähnlich, aber – zugeneigt gewesen wäre, wie die französische Bourgeoisie einem Idealbild des Römertums, die Jahrhundertwende hätte bestehen können, ohne sich zu verlieren. An Leopardi tut die gleichen Dienste – sein Schaffen ins Abstrakte zu verwandeln – das Kennwort des 'Pessimismus'." Zur Unterordnung Leopardis unter die durch Schopenhauer vorgegebenen Argumente in der *Zweiten Unzeitgemässen* vgl. Brusotti, "Figure della caducità" (Anm. 38), S. 332-333. – Massgeblich beteiligt an der (schopenhauersch-)pessimistischen Wahrnehmung Leopardis ist Gustav Brandes mit seiner umfangreichen Einleitung "Giacomo Leopardi's Leben und Werke" (in: *Giacomo Leopardi's Dichtungen*, deutsch von Gustav Brandes, Hannover, C. Rümpler, 1869, S. 1-133, zu Schopenhauer S. 92-99), die Nietzsche bekannt war; vgl. Brief an Carl von Gersdorff in Hohenheim, Basel, 8. Mai 1875, in: Friedrich Nietzsche, *Briefwechsel*, Kritische Gesamtausgabe, bislang 19 Bände, a.a.O., 1977ff., Bd. II/5, S. 48 [= KGB Bandnummer, Seitenzahl].

104 Vgl. KSA 9, S. 447: 11 [16] (Frühjahr-Herbst 1881): "Angebliche Zweckmässigkeit der Natur – bei der Selbstsucht, dem Geschlechtstrieb, wo man sagt, sie benutze das Individuum, bei der Lichtausströmung der Sonne usw. – alles Erdichtungen! Es ist vielleicht die letzte Form einer *Gottes*-Vorstellung – aber dieser Gott ist nicht sehr klug und sehr unbarmherzig. Leopardi hat die böse Stiefmutter Natur, Schopenhauer den 'Willen'. – Vielleicht kann man mit solchen anscheinenden Zweckthätigkeiten die Zweckthätigkeit des Menschen aufhellen."

ambivalente Schuldigkeit des *double binds* zu erweisen hat. Der kaum variierte Inhalt des Lobes, worauf sich, abgesehen von den Auseinandersetzungen im Umkreis der *Zweiten Unzeitgemässen*, die namentlichen Nennungen Leopardis bis 1882 beschränken, ist symptomatisch: Schon in der im Wintersemester 1872/73, gleichzeitig mit derjenigen über Rhetorik gehaltenen Vorlesung über die "Geschichte der griechischen Beredsamkeit" feiert er im Übersetzer von Isokrates' Prosa den "grösste[n] Prosaiker des Jahrh. *Leopardi* [...], der sagen konnte, treffliche Prosa sei viel schwieriger als treffliche Verse; die Poesie gleiche einer [trefflich] prächtig geschmückten, die Prosa einer unverhüllten Frauengestalt"<sup>105</sup>. Nach 1874 heben vorwiegend die nachgelassenen Notate, aber auch die veröffentlichten Werke (in mehr oder weniger strategischer Absicht gegen zeitgenössische deutsche Tendenzen) den "Philologen-Poeten"<sup>106</sup>, "das moderne Ideal eines Philologen"<sup>107</sup>, "de[n] grösste[n] Stilist[en] des Jahrhunderts"<sup>108</sup> oder den modernen "Meister der Prosa"<sup>109</sup> hervor. Die Pointe dieses Lobes ist, dass es eine Eigenschaft Leopardis hervorhebt, die Nietzsche gar nicht aus eigener Anschauung, sondern bloss aus zweiter Hand kannte: Die satirischen *Operette morali* und die aphoristischen *Pensieri*, die Leopardi damals neben den philologischen Arbeiten einzig als Prosaisten ausweisen konnten – der *Zibaldone* ist, wie gesagt, erst ab 1898 veröffentlicht worden – waren

105 Friedrich Nietzsche, "Geschichte der griechischen Beredsamkeit" [WS 1872-73], *Werke*, Bd. II/4 (Anm. 18), S. 363-411, S. 382 (die eckigen Klammern markieren eine Streichung Nietzsches). Eine Probe von Leopardis philologischen Arbeiten konnte Nietzsche aus der vom Schweizer Philologen Georg Rudolf Ludwig von Sinner (1801-1860) im *Rheinischen Museum* veranlassten Veröffentlichung bekannt sein (vgl. Timpanaro, *La filologia di Giacomo Leopardi* [Anm. 63], p. 174), sicher aber fand er sie im "Vorwort" Hamerlings [Anm. 43] zur Übersetzung der Gedichte erwähnt, woraus Nietzsche auch das Leopardi-Zitat zu zitieren scheint: "Er hielt eine treffliche Prosa für weit schwieriger als treffliche Verse; die Poesie pflegte er zu sagen gleiche einer prächtig geschmückten, die Prosa aber einer unverhüllten Frauengestalt" (S. 8).

106 Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Richard Wagner in Bayreuth* (1876) 10, *KSA* 1, S. 429-510, S. 503; vgl. *KSA* 8, S. 44: 5 [17].

107 *KSA* 8, S. 22: 3 [23].

108 *KSA* 8, S. 35: 3 [71].

109 Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft ("La gaya scienza")* (1882/87), Aph. 92, *KSA* 3, S. 343-651, S. 447-448.



ihm, der kein Italienisch konnte, nur durch die mündlichen Übersetzungen Heinrich Romundts passagenweise zugänglich<sup>110</sup>; Paul Heyses zweibändige Übersetzung der *Canti*, der *Operette morali* und der *Pensieri* von 1878, die er ein Jahr später geschenkt bekam, las er mit aller Wahrscheinlichkeit nicht mehr<sup>111</sup>. Wieso hält er nicht, wie es ihm 1875 in einem Notat doch einmal unterläuft, den "Dichter" Leopardi, der (neben Pindar) "unter anderm auch Gedanken" hat<sup>112</sup>, hoch, wo er diesen doch wenigstens so gut kannte, dass er sich zutraute, mit seinen Versen öffentlich zu hantieren?

Nietzsches Lob des Prosaisten, das bloss auf geläufigem Urteil fusst<sup>113</sup>, erfüllt anscheinend eine in bezug auf seine Kenntnis und Meinung der Sache indirekte Funktion, die man als Deckfunktion bezeichnen kann. Darauf deutet auch die Wende um 1881 hin, als er Leopardi nach einigen Vorzeichen in den Notaten<sup>114</sup> auch öffentlich dem (physiologisch) dekadenten Typus der "grossen Dichter" (wie Byron, Musset, Poe, Kleist, Gogol) und pessimistischen Philosophen zuordnet<sup>115</sup>,

110 Vgl. Brief an Hans von Bülow in London, Naumburg, 2. Januar 1875, *KGB* II/3, S. 3: "Ich kenne dessen [Leopardis] prosaische Schriften freilich nur zum kleinsten Theile; einer meiner Freunde, der mit mir in Basel zusammenwohnt, hat öfters einzelne Stücke daraus übersetzt und las sie mir vor, jedes mal zu meiner grossen Überraschung und Bewunderung; wir besitzen die neueste Livorneser Ausgabe."

111 *Giacomo Leopardi*, deutsch von Paul Heyse, 2 Bde., Berlin, W. Hertz, 1878. Vgl. Brief an Marie Baumgartner in Lörrach, Basel, 29. Dezember 1878, *KGB* II/5, S. 375: "Leopardi steht da in ernster Pracht, aufgespart für gute Sommertage im Gebirge." Ein späterer Genuss dieses Vorrats ist nicht bezeugt.

112 *KSA* 8, S. 128: 8 [2].

113 Vgl. Hamerling, "Vorwort" (Anm. 43), S. 8: "Und da er sich wohl bewusst war, dass er mit der Feder in der Hand Alles vermochte, so schien er mit den sprödesten Schwierigkeiten der italienischen Prosa gleichsam nur sein Spiel zu treiben."

114 *KSA* 8, S. 575: 38 [2] (November-Dezember 1879): "Die überfeinen Unglücklichen, wie Leopardi, welche für ihren Schmerz stolz am ganzen Dasein Rache nehmen, bemerken nicht, wie der göttliche Kuppler des Daseins dabei über sie lacht: eben jetzt trinken sie wieder aus seinem Mischkrug; denn ihre Rache, ihr Stolz, ihr Hang zu *denken*, was sie leiden, ihre Kunst, es zu sagen – ist das nicht alles wieder – Honigseim?"

115 Vgl. *JGB* 269, *KSA* 5, S. 224: "Diese grossen Dichter zum Beispiel, diese Byron, Musset, Poe, Leopardi, Kleist, Gogol, – so wie sie nun einmal sind, vielleicht sein müssen: Menschen der Augenblicke, begeistert, sinnlich, kindsköpfig, im

um schliesslich noch einen Schritt weiterzugehen. Nietzsches Wandlung vom Aufklärer zum historischen Genealogen und philosophischen Gesetzgeber reicht jedoch als Erklärung dafür nicht hin. Das heisst, sie kehrt nur jene verhohlene Haltung hervor, die zuvor das Lob des Prosaisten zurückhielt. Doch beide zeitverschobenen Haltungen wurzeln in derselben und einzigen Auseinandersetzung mit Leopardi zwischen 1872 und 1874, die sich durch den Widerspruch von Aneignung und Verwerfung im *double bind* verschlingt. Was also hat Nietzsche in Leopardis Gedichten gesehen?

Wenn Nietzsche das unhistorische Tier dem *Nachtgesang* unvermerkt entwendete, dann erkannte er sehr wohl, dass Leopardi aus dem nackten Leben, das er darin exponierte, andere Konsequenzen zog. Und zwar jene, die Nietzsche sodann als überhistorische Position namentlich und mit den entsprechenden Versen von *Auf mich selbst* dem lebensmüden Philosophen zuordnete, um ihn dem entgegengesetzten Projekt einer Maximierung des Lebens zu opfern. Doch änderte dies nichts an der doppelten Leistung Leopardis, das historische Problem des nackten Lebens als Philosoph erkannt und als Dichter in einer Poetik des nackten Affekts gesagt zu haben<sup>116</sup>. Der Dichter, der auch Gedanken hatte, hatte zwei Dinge, die Nietzsche nicht hatte:

---

Misstrauen und Vertrauen leichtfertig und plötzlich; mit Seelen, an denen gewöhnlich irgend ein Bruch verhehlt werden soll; oft mit ihren Werken Rache nehmend für eine innere Besudelung, oft mit ihren Aufflügen Vergessenheit suchend vor einem allzutreuen Gedächtniss, oft in den Schlamm verirrt und beinahe verliebt, bis sie den Irrlichtern um die Sümpfe herum gleich werden und sich zu Sternen *verstellen* – das Volk nennt sie dann wohl Idealisten –, oft mit einem langen Ekel kämpfend, mit einem wiederkehrenden Gespenst von Unglauben, der kalt macht und sie zwingt, nach gloria zu schmachten und den 'Glauben an sich' aus den Händen berauschter Schmeichler zu fressen: – welche *Marter* sind diese grossen Künstler und überhaupt die höheren Menschen für Den, der sie einmal errathen hat!" Vgl. *KSA* 13, S. 90: 11 [229], *KSA* 13, S. 395: 14 [222], und *KSA* 13, S. 429: 15 [34].

116 Es steht zu vermuten, müsste jedoch an einem anderen Ort genau untersucht werden, dass die Leopardische Inspiration der *Zweiten Unzeitgemässen* bereits eine Wiederholung ist: Die kosmische Fabel, die "Ueber Wahrheit und Lüge" eröffnet und neben der Eröffnung des ersten Kapitels der *Zweiten Unzeitgemässen* als stilistisches Glanzstück des jungen Nietzsche gehandelt wird, scheint sich in mancher Hinsicht aus Leopardis *Der Ginster* zu bedienen.

Nietzsche, der zwar auch Altphilologe war, wollte Philosoph<sup>117</sup> werden und hatte keine Poesie; auch mangelte es seiner rhetorisch-physiologischen Erkenntniskritik weitgehend an poetologischem Gespür. Tatsächlich beklagte sich Nietzsche in dieser Zeit über seine mangelnde Schreibkunst (und das nicht zufällig im Zusammenhang mit Leopardi)<sup>118</sup>, und beim Verfassen der *Zweiten Unzeitgemässen* traten erhebliche Konzeptionsprobleme auf<sup>119</sup>. Doch Nietzsche musste schon damals

- 117 Schon knapp zwei Jahre nach seinem Antritt als Professor für klassische Philologie in Basel bewarb sich Nietzsche in einem Brief an den Präsidenten des Erziehungskollegiums Wilhelm Vischer-Bilfinger um die Nachfolge Gustav Teichmüllers auf den Lehrstuhl für Philosophie (vgl. Brief an Wilhelm Vischer-Bilfinger in Basel, Basel, vermutlich Januar 1871, *KGB* II/1, S. 174-178). Eine direkte Antwort oder anderweitige Dokumente sind nicht überliefert. Offenbar hat Vischer-Bilfinger Nietzsche geraten, von einer offiziellen Bewerbung abzusehen, da eine solche angesichts seiner altphilologischen Herkunft wie seiner biographischen und akademischen Jugend als Anmassung betrachtet worden wäre.
- 118 An Hans von Bülow, der Nietzsche 1872 seine schliesslich nie zustandekommene Übersetzung von Leopardis *Operette morali* widmen wollte und ihm 1874 vorschlägt, diese doch zu übersetzen, schreibt Nietzsche am 2. Januar 1875 aus Naumburg ablehnend, unter anderem mit der Begründung: "Ich selber nämlich verstehe gar zu wenig Italiänisch und bin überhaupt obschon Philologe doch leider gar kein Sprachenmensch (die deutsche Sprache wird mir sauer genug)." (*KGB* II/5, S. 3) Dass Nietzsche damit sein produktives und insbesondere stilistische Ungenügen meint, geht aus dem Brief Cosima Wagners aus Bayreuth an Nietzsche in Basel vom 26. Oktober 1874 hervor: "Ich glaube durch Ihre Beredsamkeit [in *Schopenhauer als Erzieher*] und leuchtende Einsicht, einen Schlüssel zu Luther's Heimsuchungen erhalten zu haben, und wenn Sie behaupten an der deutschen Sprache keine Freude zu haben, so bestraft sie die Edle grossherzig, indem sie Ihnen eine Persuasion und Eindringlichkeit verleiht, welche Ihnen keine andere Sprache auf diesem Gebiete gewähren würde." (*KGB* II/4, S. 592) Während Nietzsches Besuch in Bayreuth vom 4. bis 15. August 1874 notierte Cosima Wagner am 14. August in ihrem Tagebuch: "Unter anderem behauptet er [Nietzsche], keine Freude an der deutschen Sprache zu finden, lieber lateinisch zu sprechen u.s.w." Cosima Wagner, *Die Tagebücher. 1869-1883*, 4 Bde., ediert und kommentiert von Martin Gregor-Dellin und Dietrich Mack, München, Zürich, 1982<sup>2</sup>, Bd. 2, S. 844.
- 119 Vgl. Jörg Salaquarda, "Studien zur Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung", in: *Nietzsche-Studien*, 13 (1984), S. 1-45. Die erst im letzten Augenblick vor der Drucklegung 'gelösten' Konzeptionsprobleme sind, wie die Analyse Brusottis ("Figure della caducità" [Anm. 38]) nahelegt, gewiss ein Faktor für Nietzsches zwiespältigen Umgang mit Leopardi in der *Zweiten Unzeitgemässen*; er ist jedoch nicht die 'Lösung', sondern ein weiterer Faden im *double bind*.

die biographischen Gemeinsamkeiten entdeckt haben: Dem nur fünfundzwanzigjährigen Italiener wurde in Preussen ein Lehrstuhl für griechische Philosophie angeboten, und er war ebenfalls von Krankheiten geplagt, insbesondere von der Erblindung bedroht<sup>120</sup>. In seinen späteren Briefen veranstaltete Nietzsche mit Leopardi einen regelrechten Wettbewerb des Leidens, in dem ihre Philosophien, aber auch ihre Poetik beziehungsweise Rhetorik am "Zwecke des *Lebens*"<sup>121</sup> sich wie Gift und Gegengift scheiden sollten: "Wer *hat* denn so viel ausgestanden als ich? Leopardi gewiss nicht!"<sup>122</sup> 1882 offenbarte sich, was ehemals verknüpft war: Die philosophische Frage des Lebens war zugleich eine existentielle Lebensfrage.

Der ambivalente Umgang von Anerkennung und Verwerfung in Sache und Wort war von Anfang an auch ein persönlicher *double bind* von Bewunderung und Neid. "Sie wissen doch", stellt Nietzsche Ende 1878 gegenüber Marie Baumgartner klar, "dass *ich* kein 'Pessimist' bin, wie er und das 'Düstere', *wo* ich es finde, nur *constatire*, nicht bejammere. Freilich kommen dabei keine so herrlichen Gedichte zum Vorschein"<sup>123</sup>. Hält hier die Höflichkeit, die der Dank für die Leopardi-Übersetzung Heyses gebietet, den Affekt noch hinter der Sache zurück, so lässt der Genealoge und Philosoph, der den Menschen aus

120 Die Biographie Leopardis war Nietzsche sowohl durch Hamerlings "Vorwort", als auch und in aller Ausführlichkeit in Brandes' Einleitung "Giacomo Leopardi's Leben und Werke" zugänglich. Letzterer bemerkt selber, die "traurigen Einzelheiten" des "Lebens des Dichters" mehr hervorgehoben zu haben, "als es vielleicht dem Leser lieb ist". Er begründet das damit, dass "die Poesie, wie die Philosophie Leopardi's rein subjectiver Natur" ist, um deren Pessimismus auf das unglückliche Leben zurückzuführen, wohl wissend, dass sich Leopardi selbst gegen diesen Schluss vehement gewehrt hat. Hier rechtfertigt er sich wiederum und ganz historistisch damit, Leopardi auf diesem Weg mit den anderen Weltschmerz-Dichtern von Byron bis Heine in den historischen Weltprozess einreihen und ihnen ihren Beitrag zur Erhebung des Geistes zuweisen zu können (S. 88f).

121 HL 1, KSA 1, S. 256-257.

122 Brief an Erwin Rohde in Tübingen, Basel, Mitte Juli 1882, KGB III/1, S. 226; vgl. auch Brief an Heinrich Köselitz in Florenz, Basel, 22. Januar 1879, KGB II/5, S. 383: "Ich weiss es, dass Leopardi in Betreff der *Schmerzhaftigkeit* es nicht schlimmer gehabt hat als ich es habe. Trotzdem!"

123 Brief an Marie Baumgartner in Lörrach, Basel, 29. Dezember 1878, KGB II/5, S. 375.

seiner "Selbstverkleinerung"<sup>124</sup> auf den "schrecklichen Grundtext homo natura"<sup>125</sup> zurück und über sich selbst hinaus zum "Übermenschen" führen möchte, alle ethische wie sachliche Rücksicht fahren: Nietzsche verkehrt sein persönliches *argumentum ad personam*, indem er Leopardi zur *persona ad argumentum* erklärt, die *ex negativo* dem Pathos des Lebens dienen soll. Gleichzeitig will der Rhetoriker als Person mit dem nackten Affekt des beneideten Poeten fertig werden, indem er diesen entblösst:

Es ergötzt mich an die Revanchen zu denken, welche die derbe Natürlichkeit der Natur bei solcher Art Menschen nimmt z.B. wenn ich höre, dass L(eopardi) früher On(anie) trieb, später impotent war<sup>126</sup>.

Immerhin ist Nietzsche damit nicht an die Öffentlichkeit getreten. Ob dieser Umstand und die Schamhaftigkeit, die er beim Benennen des Sachverhalts selbst in seinen Notizheften an den Tag legt – "Zuletzt haben die Jesuiten herausgebracht, dass Leo(pardi...)"<sup>127</sup>; "Man würde sich verrechnen, wenn man sich zum Beispiel einen Leopardi als keusch vorstellte"<sup>128</sup> –, nicht doch einer Scham für seine Aggression gegen Leopardi entspringen, sei dahingestellt.

124 JGB 267, KSA 5, S 220; vgl. Marco Brusotti, "Die 'Selbstverkleinerung' des Menschen in der Moderne. Studie zu Nietzsches 'Zur Genealogie der Moral'", in: *Nietzsche-Studien*, 21 (1992), S. 81-136.

125 JGB 230, KSA 5, S. 169.

126 KSA 11, S. 451: 34 [95] (April-Juni 1885).

127 KSA 11, S. 257: 26 [405].

128 KSA 13, S. 599: 23 [1]: "*Auch ein Gebot der Menschenliebe.* – Es giebt Fälle, wo ein Kind ein Verbrechen sein würde: bei chronisch Kranken und Neurasthenikern dritten Grades. Was hat man da zu thun? – Solche zur Keuschheit ermuthigen, etwa mit Hülfe von Parsifal-Musik, mag immerhin versucht werden: Parsifal selbst, dieser typische Idiot, hatte nur zu viel Gründe, sich nicht fortzupflanzen. Der Übelstand ist, dass eine gewisse Unfähigkeit, sich zu 'beherrschen' (– auf Reize, auf noch so kleine Geschlechtsreize *nicht* zu reagiren) gerade zu den regelmässigsten Folgen der Gesamt-Erschöpfung gehört. Man würde sich verrechnen, wenn man sich zum Beispiel einen Leopardi als keusch vorstellte. Der Priester, der Moralist spielen da ein verlornes Spiel; besser thut man noch, in die Apotheke zu schicken. Zuletzt hat hier die Gesellschaft eine *Pflicht* zu erfüllen: es giebt wenige dergestalt dringliche und grundsätzliche Forderungen an sie. Die Gesellschaft, als Grossmandatar des Lebens, hat jedes verfehlte Leben vor dem Leben selber zu verantworten, – sie hat es auch zu büssen: folglich *soll*

## IV. Schluss

Georg Christoph Lichtenberg, Giacomo Leopardi und Friedrich Nietzsche bieten sich für eine komparatistische Zusammenschau nicht nur wegen des philologischen Befundes an, dass die Sprachkritik und die historische Kritik in Nietzsches Frühwerk ebenso weitreichende wie weitgehend verschwiegene Anstösse den beiden ersten verdankt. Alle drei geben – wie Lichtenberg im Aphorismus: “Alle Tiere, die etwas mit den Pfoten fassen können, können es auch mit dem Kopf, Affen, Papageien, Biber”<sup>129</sup>, Leopardi im menschenkränkenden Fazit seiner Lebensphilosophie: “Was ist der Mensch? Ein Tier, das anpassungsfähiger ist als die anderen”<sup>130</sup>, und Nietzsche in seiner ambivalenten Bestimmung des Menschen als “höchst pathetisches Thier” – durch ihre stete Wachsamkeit für Vergleiche mit dem Tier ein ausgeprägtes anthropologisches Interesse für die menschliche Natur zu erkennen, das einen Teil von Nietzsches Empfänglichkeit für die Reflexionen von Lichtenberg und Leopardi erklärt. So lässt sich, wie dies hier in ersten Zügen geschehen ist, eine Geschichte der Menschenbilder im Spiegel ihrer historischen, sprach- und erkenntniskritischen Brechungen schreiben, wenn man Lichtenberg im Hinblick auf Leopardi und Nietzsche, Leopardi mit Rücksicht auf Lichtenberg und im Hinblick auf Nietzsche, Nietzsche mit Rücksicht auf Lichtenberg und Leopardi in den Blick nimmt. Hält man dabei heuristisch an der Triade *Ethos*, *Argument* und *Pathos* fest, die aus der antiken Rhetorik überliefert ist, lassen sich in ihrem jeweiligen Verhältnis zur Frage, ob die menschliche Natur formbar, ja formungsbedürftig gedacht werden soll oder nicht, die historisch wechselnden Konstellationen zwischen Lichtenberg, Leopardi und Nietzsche genauer bestimmen. Diese Frage, die sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts in zusehends biologisierterer Form stellt, bildet das *Argument* der Verfügbarkeit oder Unverfügbarkeit des *nackten*

---

sie es verhindern.” Zur Abhängigkeit der ‘eugenischen’ Argumentation von Charles Féré vgl. Hans Erich Lampl, “Ex oblivione: das Féré-Palimpsest. Noten zur Beziehung Friedrich Nietzsche-Charles Féré (1857-1907)”, in: *Nietzsche-Studien*, 15 (1986), S. 225-264.

129 SB 1, S. 282, D 335.

130 Leopardi, *Zibaldone* [1456] 5 Agosto 1821, vol. I (Anm. 57), p. 872.

*Lebens*. Georg Christoph Lichtenberg pflegte die erkenntniskritische Skepsis, ob sich die menschliche Natur überhaupt erschliessen lässt, als *Ethos* der Berührungsscheu im Umgang mit dem nackten Leben; sie gebietet insbesondere, den Menschen vor *pathetischen* Zumutungen in Schutz zu nehmen, die ihn der Vernunft abspenstig machen wollen und verhindern, dass er sich in eine durch allgemeine Übereinkunft festgelegte Ordnung eingliedert. Giacomo Leopardi entfremdet dem Menschen die anfangs noch *pathetisch* idealisierte Natur zunehmend mehr und entdeckt im Leben selbst die Quelle des Unglücks, welche die aufgeklärte Vernunft im Dienst der Verbesserung erst recht zum Strömen gebracht hat; auf das nackte Leben gebracht, für das jedes *Pathos* tödlich wäre, muss der Mensch das *Ethos* der Minimierung als Kunst des nackten Affekts pflegen. Friedrich Nietzsche bediente sich des *Pathos*, um das nackte Leben im Menschen aufzurühren, zu entfesseln und einer Steigerung zugänglich zu machen, die den Menschen über sich selbst hinausführen sollte, ohne ihm – und in dieser individualisierenden Ironie, die seine Menschenpolitik als reines Gedankenexperiment erscheinen lässt, bewahrt sich vielleicht ein *ethischer* Standpunkt Nietzsches – vorangehen zu wollen. Dabei ergeben sich vor allem auch wechselnde Konstellationen im Verhältnis von *Rhetorik* und *Poetik*. Bei Lichtenberg soll die Poesie in ihrer Ereignishaftigkeit die singuläre Lebendigkeit eines sinnlichen Eindrucks bewahren, den die Sprache als grammatikalisches Regel- und rhetorisches Räderwerk in seiner unvermittelbaren Einzigartigkeit auszulöschen droht. Bei Leopardi löst sich die auf Überzeugung gestimmte Rhetorik, die dennoch als heuristisches Instrument erhalten bleibt, in einer Poetik der Intensitäten auf, die nicht mehr figural bestimmt, sondern als Ereignisse des nackten Affekts erfahren werden. Bei Nietzsche treten Poetik und Rhetorik unvermittelt auseinander, wo diese ganz im Zeichen der pathetischen Aufrührung, jene im Zeichen des autoreferentiellen Spiels steht, bleiben aber aufeinander bezogen, wo Nietzsches Poesie sich ebenso sprachkritisch wie kunstvoll des rhetorischen Formenschatzes bedient<sup>131</sup>.

---

131 Zum letzten Aspekt vgl. exemplarisch die poetologische Studie von Wolfram Groddeck, "Nietzsches Gedicht: 'Die Sonne sinkt'. Eine philologische Lektüre des sechsten 'Dionysos-Dithyrambus'", in: *Nietzsche-Studien*, 16 (1987), S. 21-46.

## Abstract

The linguistic and historical criticism of Friedrich Nietzsche received considerable input by Georg Christoph Lichtenberg and Giacomo Leopardi. This will not only be looked at from its philological aspects but shown as the starting point of a comparative analysis, the *tertium comparationis* of which is the term “naked life”, coined by Giorgio Agamben. All three authors not only come up with different answers to the question whether or not human nature is malleable, or should indeed be thought of in need of forming; their respective argumentations are also reflected in the different degrees of significance attached to the relationship between ethos and pathos and between poetics and rhetoric in their works.



