

II Stellenkommentar

Titel

255, 1 *Ecce homo.*] „Ecce homo!“ soll der römische Statthalter Pilatus nach dem Passionsbericht des Johannes ausgerufen haben, als er den gegeißelten, mit Dornenkrone und Purpurkleid angetanen Jesus von Nazareth dem aufgebrachtten Volk vorführen ließ (Johannes 19, 5) – also vor seiner Kreuzigung. Die „Ecce homo“-Situation der johanneischen Leidensgeschichte ist in der von N. studierten neutestamentlichen Fachliteratur zwiespältig beurteilt worden. In Daniel Schenkels (1813–1885) *Charakterbild Jesu*, das N. schon in seinen Bonner Studententagen gelesen hat, heißt es zu Johannes 19, 5, Pilatus habe versucht, „das Mitgefühl der jüdischen Gegner Jesu in Anspruch zu nehmen, [...] und ließ Jesus aufs grausamste misshandeln, um das Mitleid seiner Feinde zu wecken; ein Verfahren, welches allerdings von keiner besonders tiefen Kenntniß des menschlichen Herzens zeugte“ (Schenkel 1864, 216). In Ernest Renans *Vie de Jésus* wird die Geißelung, Dornenkrönung, Verspottung und Vorführung Jesu zum letzten Akt im Bestreben des Statthalters, Jesus vor dem Blutdurst des Mobs zu retten: „il voulut tourner la chose en comédie“ (Renan 1867, 420 – „er [sc. Pilatus] wollte daraus eine Komödie machen“). Nur isoliert betrachtet und im Horizont der christologischen Deutungsgeschichte klingt die Pilatus zugeschriebene Äußerung bewundernd, ja ehrfurchtsvoll, zumal in der Übersetzung Luthers: „Sehet, welch ein Mensch!“ Der Zusammenhang des Passionsberichts macht eine solche Bewunderung allerdings wenig wahrscheinlich; der Ausspruch des Pilatus führt vielmehr den Göttlichkeitsanspruch Jesu *ad absurdum*. So bekommt der Ausspruch einen anderen Klang: Sehet, nur ein Mensch, kein König der Juden, kein Messias, kein Gottessohn! (Zu Pilatus vgl. NK KSA 6, 225, 2–10; Sommer 2004 u. Detering 2010, 128, der demgegenüber betont, dass das Pilatus-Wort im Titel von EH nicht mehr auf die Skepsis des Pilatus verweise: „Sondern er [sc. N.] zitiert Pilatus als den, der die Jesus verhöhnende und verkennende Menge ahnungs- und respektvoll auf den Verkannten hinweist – ihn, dessen Stunde nun gekommen ist.“) Dennoch präsentiert N. sich in EH als Erlöser und macht der Christusgestalt entschieden Konkurrenz. In seinem Brief an Meta von Salis vom 14. 11. 1888 erläuterte N. den Titel folgendermaßen: „Dieser homo bin ich nämlich selbst, eingerechnet das ecce; der Versuch, über mich ein wenig Licht und Schrecken zu verbreiten, scheint mir fast zu gut gelungen.“ (KSB 8, Nr. 1144, S. 471, Z. 12–15).

N. konnte eine Inspiration für den Titel seiner Selbstpräsentation durchaus auch dem zeitgenössischen Schrifttum entnehmen. So war damals das nur die

menschliche Seite Jesu herausarbeitende Werk *Ecce homo. A Survey of the Life and Work of Jesus Christ* des Altertumswissenschaftlers John Robert Seeley (1834–1895) weit verbreitet. Seeleys *Ecce homo* erschien erstmals 1866 anonym in London, erlebte zahlreiche Neuauflagen und wurde 1867 ins Deutsche übersetzt; N.s Freund Overbeck hat es besessen. Karl Bleibtreu hat in seinem von N. wohl gelesenen *Lyrischen Tagebuch* (NPB 144) ein Gedicht, das die Verlorenheit des lyrischen Ichs fern von Gott thematisiert, mit „Ecce homo!“ betitelt (Bleibtreu 1885, 59). Ein Motiv dieses Gedichtes, nämlich die Langeweile Gottes, taucht auch in AC 48 auf, vgl. NK KSA 6, 226, 22.

In der Forschung ist vermutet worden, der Titel „Ecce homo“ spiele auf die „Ecce“-Feiern zum Gedenken an die verstorbenen Pfortenser Schüler an, die N. während seiner Internatszeit miterlebt hatte (vgl. Schmidt 1993, 188–191 u. Langer 2005, 162; eine Ausgabe der Pfortenser *Ecce* für 1879 ist in N.s Bibliothek erhalten, vgl. NPB 672). EH wäre dann der eigene, vorweggenommene Nachruf, mit dem N. Verunstalten seines eigenen Denkens zuvorkommen wollte. Allerdings bezog sich der Name der Pfortenser Feier nicht auf Johannes 19, 5, sondern auf den Chorgesang *Ecce quomodo moritur iustus et nemo percipit corde* nach Jesaja 57, 1.

Entscheidender dürfte für N.s Titelwahl ein anderer Bezug gewesen sein, nämlich zu jenem Wort, das N. in JGB 209 zitiert und das Napoleon nach der Begegnung am 2. Oktober 1808 in Erfurt über Goethe ausgesprochen haben soll: „Voilà un homme!“ – das wollte sagen: „Das ist ja ein Mann! Und ich hatte nur einen Deutschen erwartet!“ (KSA 5, 142, 12–14). Eine Quelle hierfür ist nicht (so KSA 14, 363) Goethes *Unterredung mit Napoleon* (Goethe 1893, 269–276), derzufolge Napoleon ihn mit den Worten „vous êtes un homme“ (ebd., 271) angesprochen habe, sondern Kanzler Friedrich von Müllers *Erinnerungen aus den Kriegszeiten 1806–1813* (1851), wonach Napoleon bei Goethes Abgang zu Alexandre Berthier und Pierre Antoine Noël Bruno Daru gesagt habe: „Voilà un homme“ (Müller 1907, 139, vgl. z. B. Goedeke o. J., 170). Müllers Version, der übrigens im Vorzimmer auf Goethe warten musste (Müller, 137) und also nicht Ohrenzeuge der kaiserlichen Äußerung gewesen sein kann, kolportiert in deutscher Übersetzung auch Bleibtreu 1886b, 76: „Das ist ein Mann!“ 2011 hat Karl Pestalozzi in einem Vortrag auf ein Selbstzeugnis Goethes aufmerksam gemacht, das den direkten Bezug zu N.s Buchtitel herstellt: Karl Friedrich Graf von Reinhard hatte Goethe am 24. 11. 1808 auf seine Begegnung mit dem französischen Kaiser angesprochen: „Von Ihnen soll der Kaiser gesagt haben: Voilà un homme! Ich glaub’ es; denn er ist fähig dieß zu fühlen und zu sagen.“ (Goethe / Reinhard 1850, 43) Goethe antwortete ihm am 02. 12. 1888: „Also ist das wunderbare Wort des Kaisers womit er mich empfangen hat, auch bis zu Ihnen gedrungen! Sie sehen daraus daß ich ein recht ausgemachter Heide bin;

indem das *Ecce homo* in umgekehrtem Sinn auf mich angewendet worden. Uebrigens habe ich alle Ursache mit dieser Naivetät des Herrn der Welt zufrieden zu seyn.“ (Ebd., 44) Zwar besaß N. den *Briefwechsel zwischen Goethe und Reinhard in den Jahren 1807 bis 1832* nicht; in der Goethe-Briefauswahl unter seinen Büchern (Goethe 1837) ist der Brief an Reinhard auch nicht enthalten, aber es darf doch vermutet werden, dass N. dieses Selbstbekenntnis Goethes nicht nur bekannt war, sondern dass es bestens zu seinem eigenen Goethe-Bild passte (in NL 1885, KSA 11, 38[7], 605, 32f. spricht N. z. B. von Goethes „heidnische[r]“ „Frömmigkeit“). In diesem Goethe-Bild nahm die Begegnung mit Napoleon eine Schlüsselstellung ein (vgl. NK KSA 6, 106, 17–21): Goethe „hatte kein grösseres Erlebniss als jenes ens realissimum, genannt Napoleon“ (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 49, KSA 6, 151, 22–24). Der verdeckte Napoleon-Goethe-Bezug im Titel von N.s Autogenealogie ist frappierend, wenn man sich vergegenwärtigt, wie stark N. sich in seinen letzten Schriften, namentlich in der *Götzen-Dämmerung* gerade diesen beiden für ihn exemplarischen großen Individuen verbunden gefühlt hat: Goethe, Napoleon und er selbst sind für N. die einzigen Gestalten der jüngeren Geschichte, die den erstaunten Ausruf lohnen: „*Ecce homines!*“

Im Brief an Köselitz vom 30. 10. 1888 stand der Titel, unter dem N. über sich selbst schrieb, schon fest (KSB 8, Nr. 1137, S. 462, zitiert in NK ÜK EH 1). Zwei weitere Titelvarianten stellen Vorstufen dar: „*ECCE HOMO / Ein Geschenk an meine Freunde*“ und „*ECCE HOMO / Oder / Ein Psychologen-Problem / warum ich Einiges mehr weiss.*“ (KSA 14, 465) Das Nachlass-Heft W II 9 bietet weitere Titelentwürfe (vgl. NK ÜK EH 1), darunter „*In media vita. / Aufzeichnungen eines / Dankbaren*“ (NL 1888, KSA 13, 24[2], 632), „*Ecce homo / Aufzeichnungen / eines Vielfachen*“ (ebd., 24[3], 632), „*Fridericus Nietzsche / de vita sua. / Ins Deutsche übersetzt*“ (ebd., 24[4], 633), „*Der Spiegel / Versuch / einer Selbstabschätzung*“ (ebd., 24[5], 633), „*Vademecum. / Von der Vernunft meines Lebens*“ (ebd., 24[8], 634) und „*Im Verkehr mit den Alten. / Anhang / Ecce homo*“ (ebd., 24[9], 634). Es fällt auf, dass es neben „*Ecce homo*“ noch weitere lateinische Titelvarianten gibt, was mit der „sehr ernsthafte[n] Ambition nach römischem Stil“ zusammenhängt, zu der sich N. in der ersten Fassung des Selbstdarstellungswerkes bekennt (vgl. GD Was ich den Alten verdanke 1, KSA 6, 154, 20). In EH aspiriert N. wiederholt auf Göttlichkeit, stellt sich aber zugleich in seiner menschlichen Passion, in seiner Erniedrigung dar, was die Pilatus-Formel zum Ausdruck bringt, als ob N. — vgl. die Kenosis, die Selbstentäußerung Christi nach Philipper 2, 7 — sich all seiner göttlichen Attribute entledigen wollte. Detering 2009, 20 sieht hier „das *christologische Paradoxon*“ wirksam: „die Vorstellung also einer absoluten Überwindung im Scheitern, einer göttlichen Hoheit in der Niedrigkeit, einer in

nichts als liebender Allumarmung bestehenden Kriegführung – und, gerade dieser Aspekt scheint mir hier für Nietzsche zentral, der *Gottgleichheit in der Verkenning*.“ Freilich hat N. in AC Jesus gerade nicht als Gottmenschen sehen wollen. Der Titel *Ecce homo* lässt sich – auch im Seitenblick auf die wahrscheinliche Napoleon-Goethe-Anspielung – durchaus als triumphatorische Überbietungsgeste lesen: In der so betitelten Schrift wird zwar auch die physisch-psychische Disposition des weltgeschichtlichen Ichs verhandelt, aber doch um genau in ihrer Mitte die Werke buchstäblich in den Mittelpunkt zu stellen, die dieses Ich hervorgebracht hat. Solche Werke, überhaupt Werke, hat Jesus nach AC nicht hervorzubringen vermocht.

255, 2 *Wie man wird, was man ist.*] Vgl. Pindar: *Pythische Oden* II, 72: „γένοι' οἷός ἐσσι' μαθὼν“ („werde der, der du bist“). In Mp XVI, 5, 6, d. h. in der Oktober-Fassung von EH lautet der Zwischentitel wie folgt: „Wie man wird, was man ist. / Planer au dessus et avoir / des griffes, voilà le lot des grands genies. / Galiani / Begonnen am 15. Oktober, beendet am 4. November 1888, in Turin.“ (KSA 14, 470) Das Zitat („Planer au-dessus et avoir des griffes, voilà le lot des grands génies“ – „Über Allem zu schweben und Krallen zu besitzen, dies ist das Los der großen Genies“) stammt aus Galianis Brief an Madame d'Épinay, 24. 11. 1770. N. hat den Satz in seiner Ausgabe unterstrichen und am Rande markiert (Galiani 1882, 1, 177).

Die Zwischenstufe verzeichnet noch einen Hinweis für den Drucker „Darauf [sc. nach dem Titelblatt] ein Blatt, auf dem nur die Worte stehn: Wie man wird, was man ist. / Turin, den 15. Oktober 1888.“ (KSA 14, 470) Der Untertitel von EH lässt sich als Pointierung eines Grundgedankens von N.s später Philosophie verstehen, nämlich des Grundgedankens der Selbstüberwindung, vgl. NK 367, 22–25. Auch in FW 270, KSA 3, 519, 8 f. hatte N. Pindars Vers in sein Philosophieren transponiert: „Was sagt dein Gewissen? – ‚Du sollst der werden, der du bist.‘“ (Vgl. Za IV Das Honig-Opfer, KSA 4, 297) In FW 335 münzt N. den Vers zu einer existenzleitenden Maxime um, indem er ihn zugleich inhaltlich füllt und ihm einen Orientierungsrahmen – die Physik! – verleiht: „Wir aber wollen Die werden, die wir sind, – die Neuen, die Einmaligen, die Unvergleichbaren, die Sich-selber-Gesetzgebenden, die Sich-selber-Schaffenden! Und dazu müssen wir die besten Lerner und Entdecker alles Gesetzlichen und Nothwendigen in der Welt werden: wir müssen Physiker sein, um, in jenem Sinne, Schöpfer sein zu können, – während bisher alle Werthschätzungen und Ideale auf Unkenntniss der Physik oder im Widerspruch mit ihr aufgebaut waren.“ (KSA 3, 563, 28–564, 2) Im unpersönlichen „man“ des EH-Untertitels drückt sich auch ein adhortatives Moment aus: Jeder soll werden, wer er ist, mit Hilfe dieses Buches.

Im 20. Jahrhundert wird die Selbstvergewisserung durch das eigene Werden dialektisch gebrochen; in der Fortführung N.s wird beispielsweise bei Ernst Bloch (1885–1977) gar kein Sein mehr in Aussicht gestellt, sondern nur noch ein Werden. So beginnt seine *Tübinger Einleitung in die Philosophie* mit einer Kombination von Descartes' Seins- und Selbstvergewisserung und N.s EH-Untertitel, freilich ganz ohne namentliche Reverenzen: „Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.“ (Bloch 1965, 1, 11) Zur Interpretation von Titel und Untertitel von EH vgl. auch Platt 1993, 51–57.

Vorwort.

1

257, 3–5 *dass ich über Kurzem mit der schwersten Forderung an die Menschheit herantreten muss, die je an sie gestellt wurde*] Gemeint ist die „Umwertung aller Werthe“, die N. ab Ende November 1888 im *Antichrist* für realisiert hielt.

257, 5 f. *scheint es mir unerlässlich, zu sagen, wer ich bin*] Die Jünger des unverstandenen Jesus haben bei dessen Tod nach AC 40, KSA 6, 213, 11 f. vor dem „eigentliche[n] Räthsel“ gestanden: „„wer war das?““ (KSA 6, 213, 11 f.) Das Ich, das der Welt unter dem Namen N. ebenfalls Rätsel aufgibt, wird damit in die Nähe des Erlöser-Typus gerückt. Vgl. Detering 2010, 131.

257, 6 f. *ich habe mich nicht „unbezeugt gelassen“*] Die Wendung „unbezeugt gelassen“ kommt in N.s Werken nur hier vor. Im Wortlaut der Luther-Bibel predigten Barnabas und Paulus vor ihrer (Beinah-)Steinigung in Lystra zum Volk vom „lebendigen GOTT“, „Der in den vergangenen Zeiten hat lassen alle Heiden wandeln ihre eigene [sic] Wege. /17/ Und zwar hat er sich selbst nicht unbezeugt gelassen, hat uns viel Gutes gethan, und vom Himmel Regen und fruchtbare Zeiten gegeben, unsere Herzen erfüllet mit Speise und Freude“ (Apostelgeschichte 14, 15–17. Die Bibel: Neues Testament 1818, 159). Während sich die beiden Apostel dagegen verwahrten, als Götter verehrt zu werden (14, 15), wie es ihnen widerfahren war (14, 12 f.), und auf den einzigen Gott verwiesen, der sich in Natur und Geschichte eben nicht unbezeugt gelassen habe, nimmt N. das göttliche Attribut der Selbstbezeugung ungeniert für sich selbst in Anspruch.

257, 11 *es ist vielleicht bloss ein Vorurtheil, daß ich lebe?...*] Vgl. AC Vorwort, KSA 6, 167, 5 f. zum Motiv des posthumen Geboren-Werdens. An Georg Brandes antwortete N. am 23. 05. 1888 auf die Ankündigung seiner N.-Vorlesungen in

Kopenhagen: „Und die ersten guten Nachrichten, Ihre Nachrichten, verehrter Herr, aus denen mir bewiesen ward, daß ich lebe... Ich pflege nämlich mitunter zu vergessen, daß ich lebe.“ (KSB 8, Nr. 1036, S. 318, Z. 10–13).

257, 12–14 *Ich brauche nur irgend einen „Gebildeten“ zu sprechen, der im Sommer ins Oberengadin kommt, um mich zu überzeugen, dass ich nicht lebe...]* Zwischen 1881 und 1888 hielt sich N. insgesamt sieben Mal jeweils längere Zeit in Sils-Maria auf.

257, 13 *kommt, um]* In der Zwischenstufe Mp XVI 5 lautete der Passus: „kommt – um von meinen Freunden, aus Schonung, zu schweigen – , um“ (KSA 14, 470).

257, 16–18 *Hört mich! denn ich bin der und der. Verwechselt mich vor Allem nicht!]* Das Motiv der Verwechslungsangst taucht in N.s Briefen schon früher auf, vgl. z. B. an Heinrich Köselitz, 17. 04. 1883, KSB 6, Nr. 402, S. 360, Z. 38–40: „Ich will mit Niemandem mehr verwechselt werden“ (im Blick auf Paul Rée), oder an Malwida von Meysenbug, 26. 03. 1885, KSB 7, Nr. 587, S. 30, Z. 37: „Es ist der Humor meiner Lage, daß ich verwechselt werde – mit dem ehemaligen Basler Professor Herrn Dr. Friedrich Nietzsche. Zum Teufel auch! Was geht mich dieser Herr an!“ In den Briefen von 1887 ist das Motiv unvermindert prominent, vgl. z. B. N. an Franziska N., 15. 01. 1887, KSB 8, Nr. 791, S. 10; an Elisabeth Förster, 26. 01. 1887, KSB 8, Nr. 794, S. 15; an dieselbe, 15. 10 1887, KSB 8, Nr. 925, S. 167. Es kehrt etwa in EH Warum ich so gute Bücher schreibe 1, KSA 6, 298, 16 f. wieder. Die Wendung „ich bin der und der“ erinnert an die Selbstpräsentation Gottes bei der Berufung Mose, die häufig mit „ich bin der, der ich bin“ übersetzt wird (Exodus 3,14; in N.s Bibel steht: „Gott sprach zu Mose: Ich werde seyn, der ich seyn werde.“ Die Bibel: Altes Testament 1818, 60).

2

257, 20 *Ich bin zum Beispiel durchaus kein Popanz]* „Popanz (Pöpel), verummte Schreckgestalt; dann überhaupt s. v. w. Schreck-, Trug-, Scheinbild.“ (Meyer 1885–1892, 13, 233) Der Ausdruck kommt in N.s Werken sonst nur in FW 80, KSA 3, 436, 14 im Zusammenhang mit der griechischen Tragödie vor.

258, 1–3 *Ich bin ein Jünger des Philosophen Dionysos, ich zöge vor, eher noch ein Satyr zu sein als ein Heiliger.]* Vgl. NK KSA 6, 160, 28 f.

258, 6–8 *Das Letzte, was ich versprechen würde, wäre, die Menschheit zu „verbessern“.]* Als „Verbesserer“ der Menschheit“ treten im gleichnamigen Kapitel von GD, KSA 6, 98–102 die „Priester“ auf.

258, 8–10 *Von mir werden keine neuen Götzen aufgerichtet; die alten mögen lernen, was es mit thönernen Beinen auf sich hat.*] Die Anspielung bezieht sich auf den Traum vom Götzenbild, den Daniel dem König Nebukadnezar in Erinnerung ruft und als Abfolge irdischer Königreiche deutet: „Du König sahest, und siehe, ein großes und hohes und sehr glänzendes Bild stand gegen dir, das war schrecklich anzusehen. /32/ Desselben Bildes Haupt war von feinem Golde, seine Brust und Arme waren von Silber, sein Bauch und seine Lenden waren von Erz, /33/ Seine Schenkel waren Eisen, seine Füße waren eines Theils Eisen und eines Theils Thon. /34/ Solches sahest du, bis daß ein Stein herabgerissen ward ohne Hände; der schlug das Bild an seine Füße, die Eisen und Thon waren, und zermalmete sie.“ (Daniel 2, 31–34, Die Bibel: Altes Testament 1818, 855; Seite von N. [?] mit Eselsohr markiert) N.s Götzenbegriff zeigt mit diesem Bezug seine selbst wiederum biblische Herkunft an. Die Umstellung von „thönernen Füßen“ auf sonst kaum belegte „thönerne Beine“ verdankt sich einer ironischen Replik auf ein Strauß-Zitat in UB I DS 12, KSA 1, 241, 16–21.

258, 10–16 *Götzen (mein Wort für „Ideale“) umwerfen — das gehört schon eher zu meinem Handwerk. Man hat die Realität in dem Grade um ihren Werth, ihren Sinn, ihre Wahrhaftigkeit gebracht, als man eine ideale Welt erlog... Die „wahre Welt“ und die „scheinbare Welt“ — auf deutsch: die erlogne Welt und die Realität... Die Lüge des Ideals war bisher der Fluch über der Realität*] Eine klassisch kantianisierende Ideal-Konzeption hat N. bei Liebmann 1880, 567 markiert: „Der Gedanke Dessen aber, was sein soll, was nach bekannten oder unbekannten Normalgesetzen als werthvoll erkannt und daher vom Gewissen postulirt wird, heißt das Ideal. Und das Ideal steht der Wirklichkeit gerade so stolz und unantastbar zur Seite, wie das Normalgesetz dem Naturgesetz.“

258, 13–15 *„Die „wahre Welt“ und die „scheinbare Welt“ — auf deutsch: die erlogne Welt und die Realität...]* Vgl. NK KSA 6, 75, 23 f. u. 81, 8–11.

258, 20 *Recht auf Zukunft verbürgt wäre. —]* In der Zwischenstufe Mp XVI 5 wurde danach gestrichen: „Idealist — in meinem Mund das Wort für die gefährlichsten Falschmünzer... Umwerthung aller Werthe!...“ (KSA 14, 470).

3

258, 23–27 *Höhe ist, eine starke Luft. Man muss für sie geschaffen sein, sonst ist die Gefahr keine kleine, sich in ihr zu erkälten. Das Eis ist nahe, die Einsamkeit ist ungeheuer — aber wie ruhig alle Dinge im Lichte liegen! wie frei man athmet! wie Viel man unter sich fühlt!*] In der Zwischenstufe Mp XVI 5, 7 stand

zunächst der folgende, dann gestrichene Passus: „Höhe ist: leicht, bewegt, mild – und so rein! so rein! Wie alle Dinge frei im Lichte liegen! – Man denkt mit Erbarmen an die Luft da unten, an die Malaria-Luft des ‚Ideals‘... Wo findet man eine stärkere Formel gegen allen Idealismus als meinen Satz (~~in Menschliches, Allzumenschliches~~, Seite ———): Überzeugungen sind gefährlichere Feinde der Wahrheit als Lügen? – Kennt man meine Definition der Überzeugung, des ‚Glaubens‘ überhaupt: eine Instinkt gewordene Unwahrhaftigkeit?“ (KSA 14, 470) Die fragliche MA-Stelle findet sich in MA I 483, KSA 2, 317, 4 f.; N. zitiert sie auch in AC 55, vgl. NK KSA 6, 237, 22–25. Die „Instinkt gewordene Unwahrhaftigkeit“ kehrt wieder in EH WA 2, KSA 6, 359, 17.

258, 27 *fühlt!*] In der Zwischenstufe Mp XVI 5, 7 folgte darauf der gestrichene Satz: „Man fühlt zum Beispiel die Moral unter sich.“ (KSA 14, 470).

258, 31 *welche*] In der Zwischenstufe Mp XVI 5, 7 stattdessen: „welche mir“ (KSA 14, 470).

258, 25 *Das Eis ist nahe*] Vgl. NK KSA 6, 169, 5 f.

258, 27–30 *Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Leben in Eis und Hochgebirge – das Aufsuchen alles Fremden und Fragwürdigen im Dasein*] Vgl. NK KSA 6, 169, 5 f.

259, 2–4 *die verborgene Geschichte der Philosophen, die Psychologie ihrer grossen Namen kam für mich an's Licht*] Vgl. z. B. GM III; GD Das Problem des Sokrates sowie GD Die „Vernunft“ in der Philosophie. Diese genealogische Betrachtung der Philosophie selbst ist die Weiterentwicklung jenes „historische[n] Philosophiren[s]“, das N. in MA I 2, KSA 2, 25, 13 f. einfordert.

259, 6: *Irrthum*] Danach in der Zwischenstufe Mp XVI 5, 7 gestrichen: „(– Idealismus –)“ (KSA 14, 470).

259, 10–13 *Ich widerlege die Ideale nicht, ich ziehe bloss Handschuhe vor ihnen an... Nitimur in vetitum: in diesem Zeichen siegt einmal meine Philosophie, denn man verbot bisher grundsätzlich immer nur die Wahrheit. –*] Vgl. NK KSA 6, 223, 20 f. Vorlage ist Galiani 1882, 2, 222: „On ne connaît pas les hommes: Nitimur in vetitum. Plus une chose est difficile, pénible, coûteuse, plus les hommes l'aiment, s'y attachent, en raffolent.“ (Kursiviertes von N. unterstrichen, Nachweis bei Campioni 1995, 403. „Man kennt die Menschen nicht: Nitimur in vetitum. Je schwieriger, anstrengender und teurer eine Sache ist, desto mehr lieben die Menschen diese; verfallen sie ihr, schwärmen sie für sie.“) Ursprünglich stammt die Losung aus Ovids *Amores* III 4, 17 f. und steht im Distichon: „Nitimur in vetitum semper cupimusque negata / Sic interdictis inminet aeger aquis.“ („Wir streben immer nach dem Verbotenen und begehren

das, was uns versagt wird. / So lechzt der Kranke nach dem Wasser, das ihm untersagt ist.“) Zur Interpretation siehe NK KSA 6, 167, 15 f.

4

259, 15–261, 9 In der Zwischenstufe, die zwischen Mitte Oktober und Anfang November 1888 entstand, lautet dieser Abschnitt: „Ich habe der Menschheit das größte Geschenk gemacht, das ihr bisher gemacht worden ist, ich gab ihr meinen Zarathustra. Dies Buch, das höchste, das es giebt — die ganze Thatsache Mensch liegt in ungeheurer Ferne unter ihm — ist auch das tiefste, ein vollkommen unausschöpflicher Brunnen, in den kein Eimer hinabsteigt, ohne mit Gold und Güte heraufzukommen. — Warum heißt es ‚Also sprach Zarathustra‘? Was bedeutet hier gerade der Name jenes vorzeitlichen Persers? — Aber man weiß ja, worin Zarathustra der Erste war, womit er den Anfang machte: er sah im Kampf des Guten und Bösen das eigentliche Rad im Getriebe der Dinge, er übersetzte die Moral ins Metaphysische, als Kraft, als Ursache, als Zweck an sich. Zarathustra schuf diesen größten Irrthum: folglich muß er auch der Erste sein, der ihn e r k e n n t. Er hat hier nicht nur länger und mehr Erfahrung als irgend sonst ein Denker — er hat die längste Experimental-Widerlegung des Satzes, daß die Welt ‚sittlich geordnet‘ sei, in der Hand: was wichtiger ist, er ist wahrhafter als sonst ein Denker. Seine Lehre und sie allein hat die Wahrhaftigkeit als oberste Tugend: Wahrheit reden und gut mit Pfeilen schießen ist die persische Tugend. Die Selbst-Überwindung der Moral, aus Wahrhaftigkeit ‚die Selbstüberwindung des Moralisten in seinen Gegensatz — in mich — ‘ das bedeutet in meinem Munde der Name Zarathustra.“ (KSA 14, 470 f.).

Thematisch verwandt sind die Abschnitte EH Warum ich ein Schicksal bin 3 u. 6 bis 8, KSA 6, 367 u. 370–374 sowie § 24 der Oktober-Fassung (KSA 14, 495); siehe überdies die Textvariante zu EH Za 1 in NK 335, 4–337, 15 sowie NK 370, 28–374, 29.

259, 16 f. *Ich habe mit ihm der Menschheit das grösste Geschenk gemacht, das ihr bisher gemacht worden ist.] Vgl. NK KSA 6, 153, 16–18 u. NL 1887–1888, KSA 13, 11[417], 194 (KGW IX 7, W II 3, 9, 2–8).*

259, 24–26 *Hier redet kein „Prophet“, keiner jener schauerlichen Zwitter von Krankheit und Willen zur Macht, die man Religionsstifter nennt.] N.s Bild von den alttestamentlichen Propheten ist im Spätwerk von Julius Wellhausen beeinflusst, ohne dass freilich N. den von Wellhausen für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte herausgearbeiteten zentralen Stellenwert der Prophe-*

tie übernommen hätte (Wellhausen 1883), vgl. NK KSA 6, 193, 24–30. Über die Religionsstifter denkt N. besonders in FW 353, KSA 3, 589 f. nach. Religionsstifter im Sinne von 259, 24–26 ist eine Figur wie Paulus (vgl. AC 42, KSA 6, 215–217), aber nicht der in AC 29 bis 35, KSA 6, 199–208 geschilderte „Typus des Erlösers“, sprich: Jesus von Nazareth.

259, 27 *halkyonischen Ton*] Vgl. NK KSA 6, 37, 15.

259, 29–31 *„Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen, Gedanken, die mit Taubenfüssen kommen, lenken die Welt –“*] Ein Zitat aus Za II Die stillste Stunde, KSA 4, 189, 16–18 (endet dort mit Punkt statt Gedankenstrich).

260, 1–7 *Die Feigen fallen von den Bäumen, sie sind gut und süß: und indem sie fallen, reisst ihnen die rothe Haut. Ein Nordwind bin ich reifen Feigen. / Also, gleich Feigen, fallen euch diese Lehren zu, meine Freunde: nun trinkt ihren Saft und ihr süßes Fleisch! Herbst ist es umher und reiner Himmel und Nachmittag –*] Ein Zitat aus Za II Auf den glückseligen Inseln, KSA 4, 109, 2–7 (endet dort mit Punkt statt Gedankenstrich; nach „süß“ steht ein Semikolon statt eines Doppelpunkts). Man kann darin eine Anspielung auf Markus 11, 12–14 sehen.

260, 8 f. *hier wird nicht Glaube verlangt*] Zur „Psychologie des ‚Glaubens‘“ siehe insbesondere AC 50–51, KSA 6, 229–232.

260, 14 f. *Ist Zarathustra mit Alledem nicht ein Verführer?*] Mit der Verführer-Rolle liebäugelt N. beispielsweise in GD Vorwort, KSA 6, 58, 2, indem er sich als „Rattenfänger“ bezeichnet.

260, 21–261, 8 *Allein gehe ich nun, meine Jünger! Auch ihr geht nun davon und allein! So will ich es. / Geht fort von mir und wehrt euch gegen Zarathustra! Und besser noch: schämt euch seiner! Vielleicht betrog er euch. / Der Mensch der Erkenntniss muss nicht nur seine Feinde lieben, er muss auch seine Freunde hassen können. / Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt. Und warum wollt ihr nicht an meinem Kranze rupfen? / Ihr verehrt mich: aber wie, wenn eure Verehrung eines Tages umfällt? Hütet euch, dass euch nicht eine Bildsäule erschlage! / Ihr sagt, ihr glaubt an Zarathustra? Aber was liegt an Zarathustra! Ihr seid meine Gläubigen, aber was liegt an allen Gläubigen! / Ihr hattet euch noch nicht gesucht: da fandet ihr mich. So thun alle Gläubigen; darum ist es so wenig mit allem Glauben. / Nun heisse ich euch, mich verlieren und euch finden; und erst, wenn ihr mich Alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren...*] Ein leicht abgewandeltes Zitat aus Za I Von der schenkenden Tugend 3, KSA 4, 101, 11–29, wo alle Sperrungen fehlen und kleine Text- und Interpunktionsvarianten vorliegen (hier kursiv hervorgehoben): „Allein gehe ich nun, meine Jünger! Auch ihr geht nun davon und allein! So will ich es. / Wahrlich, ich rathe euch: geht fort von mir und wehrt euch gegen Zarathustra! Und besser noch: schämt euch seiner! Vielleicht betrog er

euch. / Der Mensch der Erkenntniss muss nicht nur seine Feinde lieben, *sondern* auch seine Freunde hassen können. / Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt. Und warum wollt ihr nicht an meinem Kranze rupfen? / Ihr verehrt mich; aber wie, wenn eure Verehrung eines Tages umfällt? Hütet euch, dass euch nicht eine Bildsäule erschlage! / Ihr sagt, ihr glaubt an Zarathustra? Aber was liegt an Zarathustra! Ihr seid meine Gläubigen: aber was liegt an allen Gläubigen! / Ihr hattet euch noch nicht gesucht: da fandet ihr mich. So thun alle Gläubigen; darum ist es so wenig mit allem Glauben. / Nun heisse ich euch, mich verlieren und euch finden; und erst, wenn ihr mich Alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren.“ Siehe zur Entstehung dieses Textes angeblich in der Todesstunde Richard Wagners NK 335, 25–336, 2.

260, 21f. *Allein gehe ich nun, meine Jünger! Auch ihr geht nun davon und allein!]* Vgl. Johannes 13, 36 und 16, 32, wo Jesus ankündigt, dass er von seinen Jüngern verlassen werden werde.

260, 32 f. *Hütet euch, dass euch nicht eine Bildsäule erschlage!]* Vgl. Aristoteles: *Poetik* 1452a 7–10, die in der von N. benutzten Übersetzung lautet: „Denn auch unter den zufälligen Begebenheiten scheinen diejenigen am bewundernswürdigsten, welche gleichsam absichtlich geschehen zu seyn scheinen: z. B. die Bildsäule des Mitys in Argos erschlug Den, welcher dem Mitys Ursache seines Todes gewesen war, indem sie auf ihn fiel, während er sie beschaute.“ (Aristoteles 1840, 463).

261, 7f. *und erst, wenn ihr mich Alle verleugnet habt]* Jesus dagegen wird nicht von allen, sondern nur von einem Jünger — Petrus — explizit verleugnet, vgl. Matthäus 26, 34.

261, 8 f. *will ich euch wiederkehren.../ Friedrich Nietzsche]* Vgl. NK KSA 6, 160, 29 f. Auch 261, 8 f. legt statt einer ontologischen eine existenziell-pädagogische Interpretation des Wiederkunftsgedankens nahe.

Inhalt

262, 16 *Kriegserklärung.]* Zu dieser schließlich weggefallenen, vermutlich gegen Wilhelm II. gerichteten „Kriegserklärung“ vgl. NK ÜK AC GWC, KSA 6, 254. Wahrscheinlich hat N.s Mutter die „Kriegserklärung“ vernichtet. In der Tendenz könnten ihr die Nachlassnotate NL 1888, KSA 13, 25[1], [6], [11], [13] und [14], 637–644 nahekommen.

262, 17 *Der Hammer redet]* Der an dieser Stelle am Ende entfallene Text schließt jetzt GD ab (KSA 6, 161), vgl. KSA 14, 450 u. NK KSA 6, 254.

An diesem vollkommenen Tage [...]

In der Oktober-Fassung ist dies § 1, gefolgt von: „Turin, den 15. Oktober 1888“ (KSA 14, 471). Eine frühere Fassung stellt NL 1888, KSA 13, 23[14], 613 f. dar.

263, 4f. *Nicht umsonst begrub ich heute mein vierundvierzigstes Jahr*] D. h. am 15. Oktober 1888.

263, 6–8 *Die Umwerthung aller Werthe, die Dionysos-Dithyramben und, zur Erholung, die Götzen-Dämmerung*] Ursprünglich lautete dieser Passus auf dem von N. bereits imprimierten Druckbogen: „Das erste Buch der Umwerthung aller Werthe, die Lieder Zarathustras, die Götzen-Dämmerung, mein Versuch mit dem Hammer zu philosophieren“ (KSA 14, 463; zuerst stand auf den Korrekturbogen: „die Leiden Zarathustras“, siehe <http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/K-14,1>). N. wollte dies Ende Dezember 1888 auf dem (von Köselitz später abgeschriebenen) Blatt mit der neuen Fassung von EH Warum ich so weise bin 3 (vgl. NK ÜK EH Warum ich so weise bin 3) korrigiert wissen; Köselitz hat die andere Titellistung auf dem imprimierten Druckbogen von EH noch eingetragen mit dem Vermerk „Änderung gemäß einem Zettel an Naumann“, aber nicht „Das erste Buch der Umwerthung aller Werthe“ in „Die Umwerthung aller Werthe“ korrigiert.

Daher blieb in allen EH-Editionen bis Colli / Montinari der Eindruck bestehen, N. habe entweder die „Umwerthung aller Werthe“ nicht abgeschlossen, oder aber die anderen drei Bücher seien verloren gegangen. Den Briefen an Georg Brandes vom 20. 11. 1888, an Paul Deussen vom 26. 11. 1888 sowie Constantin Georg Naumann vom 27. Dezember 1888 (vgl. auch den Briefentwurf an Helen Zimmern vom 08. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1180, S. 512) ist freilich eindeutig zu entnehmen, dass N. schließlich mit AC das Umwertungsgeschäft für beendet hielt und deshalb die entsprechende Änderung in EH verfügte, vgl. EH GD 3, KSA 6, 356, 8 f.; Montinari 1972, 396–400 und Sommer 2000a, 34–46 u. ö.

Warum ich so weise bin.

1

264, 4–11 *ich bin, um es in Räthselform auszudrücken, als mein Vater bereits gestorben, als meine Mutter lebe ich noch und werde alt. Diese doppelte Herkunft, gleichsam aus der obersten und der untersten Sprosse an der Leiter des Lebens, *décadent* zugleich und Anfang — dies, wenn irgend Etwas, erklärt jene*

Neutralität, jene Freiheit von Partei im Verhältniss zum Gesammtprobleme des Lebens, die mich vielleicht auszeichnet.] N. assoziiert seinen frühverstorbenen Vater Carl Ludwig N. (1813–1849) im Folgenden mit Morbidität und *décadence*, seine noch lebende Mutter Franziska N., geborene Oehler (1826–1897), mit Vitalität. Er nimmt für sich in Anspruch, die *décadence* überlebt, überwunden, aber sie doch an sich selbst, als väterliches Erbe, erfahren zu haben (vgl. NK 265, 31–33). Das ‚Rätsel‘ spielt auch mit der theologischen Vorstellung, wonach in Christus der (freilich noch nicht verstorbene) Vater lebe: „Ich und der Vater sind eins.“ (Johannes 10, 30) Die große Bandbreite der Interpretationen von 264, 4–11 decken Derrida 2005; Kittler 1980, 156 f.; Langer 2005, 102 f.; Schulte 1995, 21 f.; Skowron 2004, 87–89; Volz 2002; Müller-Lauter 1999, 243; Steinbuch 1994, 17–22 u. 86 f.; Balkenohl 1976, 173 und Kreis 1995, 141 ab.

264, 8–11 *erklärt jene Neutralität, jene Freiheit von Partei im Verhältniss zum Gesammtprobleme des Lebens, die mich vielleicht auszeichnet*] In GD Das Problem des Sokrates 2, KSA 6, 68, 10–19 und GD Moral als Widernatur 5, KSA 6, 86, 6–14 wird allerdings festgehalten, dass kein Lebender (erst recht kein Philosoph) tatsächlich einen Standpunkt jenseits des Lebens einnehmen könne, um über dessen Wert oder Unwert zu befinden (oder neutral zu sein). Genau dies tun die *décadents*, die das Leben meinen verurteilen zu können. So fragt sich, wie das Ich in EH eine solche „Neutralität“ in der Betrachtung des „Lebens“ einnehmen zu können glaubt, zumal das Ich anderer N.-Texte ständig für das Leben Partei nimmt. EH Warum ich so weise bin 1 lässt sich als Metareflexion auf die Bedingungen des eigenen Sprechens verstehen — als eines Sprechens, das sich in seiner Kontingenz durchschaut.

264, 14 *Mein Vater starb mit sechsunddreissig Jahren*] Carl Ludwig N. starb am 30. Juli 1849. Entgegen der von Elisabeth Förster-N. später verbreiteten Fabel, er sei den Folgen eines Treppensturzes erlegen, vermerken der behandelnde Arzt und das Kirchenbuch in Röcken „Gehirnerweichung“ als Todesursache (vgl. die zeitgenössischen Zeugnisse in CBT 12 f.).

264, 19 f. *ich lebte noch, doch ohne drei Schritt weit vor mich zu sehn*] Vgl. z. B. Cosima Wagners Brief an Carl von Gersdorff, 06. 07. 1879: „Die traurigsten Nachrichten kamen zu uns über N. Sichere Erblindung in Aussicht, Niederlegung der Professur, Furcht vor äusserster Noth!“ (KSA 15, 105).

264, 20 f. *Damals — es war 1879 — legte ich meine Basler Professur nieder*] Sein Entlassungsgesuch formuliert N. im Brief an Carl Burckhardt vom 02. 05. 1879, KSB 5, Nr. 846, S. 411 f. Sein 35. Geburtstag fiel erst auf den 15. 10. 1879, er war bei seinem Ausscheiden aus dem Universitätsdienst also noch nicht „im sechsunddreissigsten Lebensjahre“ (264, 18 f.).

264, 21f. *lebte den Sommer über wie ein Schatten in St. Moritz*] N. verbrachte die Zeit vom 21. (oder 24.?) Juni bis 16. September 1879 in St. Moritz (Engadin).

264, 22–24 *und den nächsten Winter, den sonnenärmsten meines Lebens, als Schatten in Naumburg*] N.s Aufenthalt in Naumburg (Saale) dauerte vom 20. September bis Ende Dezember 1879: „der Hauptgedanke meines Winterkur-Programms — möglichste Ruhe vor meinen beständigen inneren Arbeiten, Erholung von mir selber, die ich seit Jahren nicht gehabt“ (N. an Franz Overbeck, 22. 09. 1879, KSB 5, Nr. 884, S. 445, Z. 7–10). Aus den Briefen geht hervor, dass sich von November 1879 an N.s gesundheitlicher Zustand rapide verschlechterte: „Seit letzten Nachrichten immer krank, die Anfälle fürchterlich (mit Erbrechen usw), viele Tage zu Bett.“ (N. an Overbeck, 11. 12. 1879, KSB 5, Nr. 913, S. 470, Z. 2f.).

264, 24f. *„Der Wanderer und sein Schatten“ entstand währenddem.*] (MA II) WS ist der Substanz nach freilich schon in St. Moritz entstanden; N. schickte die „letzten Blätter aus dem Engadin“ am 30. 09. 1879 aus Naumburg zur Abschrift an Köselitz (KSB 5, Nr. 887, S. 448, Z. 2); das von diesem fertiggestellte Manuskript ging am 05. 10. 1879 an den Verleger Ernst Schmeitzner (KSB 5, Nr. 890, S. 452f.), der es für den Druck vorbereitete.

265, 1–8 *Im Winter darauf, meinem ersten Genueser Winter, brachte jene Versüssung und Vergeistigung, die mit einer extremen Armuth an Blut und Muskel beinahe bedingt ist, die „Morgenröthe“ hervor. Die vollkommene Helle und Heiterkeit, selbst Exuberanz des Geistes, welche das genannte Werk widerspiegelt, verträgt sich bei mir nicht nur mit der tiefsten physiologischen Schwäche, sondern sogar mit einem Excess von Schmerzgefühl.*] N.s Aufenthalt in Genua dauerte etwa vom 10. November 1880 bis Ende April 1881. Die Gesundheits-Bulletins in den Briefen zeugen freilich nicht von „Versüssung“: „Ich bin so durch fortwährende Schmerzen zerbrochen, daß ich nichts mehr beurtheilen kann, ich sinne darüber nach, ob es mir nun nicht endlich erlaubt sei, die ganze Bürde abzuwerfen; mein Vater als er so alt war wie ich es bin, starb.“ (N. an Köselitz, 22. 02. 1881, KSB 6, Nr. 83, S. 63, Z. 4–7) M — noch unter dem Titel „Pflugschar“ — entstand während dieser Zeit; zur Abschrift schickte er Köselitz das Manuskript am 25. 01. 1881 und ließ die letzte Fassung am 13. 03. 1881 dem Verleger Schmeitzner zukommen. Die Entstehungsumstände von M schildert N. rückblickend auch in einem Brief an Georg Brandes vom 10. 04. 1888: „Mein Geist wurde sogar in dieser fürchterlichen Zeit erst reif: Zeugniß die ‚Morgenröthe‘, die ich in einem Winter von unglaublichem Elend in Genua, abseits von Ärzten, Freunden und Verwandten, geschrieben habe. Dies Buch ist eine Art ‚Dynamometer‘ für mich: ich habe es mit einem Minimum von Kraft und

Gesundheit verfaßt.“ (KSB 8, Nr. 1014, S. 290, Z. 26–31; zum Dynamometer vgl. NK KSA 6, 124, 11 f.).

265, 5 *Exuberanz des Geistes*] Vgl. NK KSA 6, 27, 26 f.

265, 8–13 *Mitten in Martern, die ein ununterbrochener dreitägiger Gehirnschmerz sammt mühseligem Schleimerbrechen mit sich bringt, — besass ich eine Dialektiker-Klarheit par excellence und dachte Dinge sehr kaltblütig durch, zu denen ich in gesünderen Verhältnissen nicht Kletterer, nicht raffiniert, nicht kalt genug bin.*] Vgl. N.s Brief an Brandes vom 10. 04. 1888, wo es — freilich nicht spezifisch auf Genua und M bezogen — heißt: „Meine Spezialität war, den extremen Schmerz *cru*, vert mit vollkommener Klarheit zwei bis drei Tage hintereinander auszuhalten, unter fortdauerndem Schleim-Erbrechen.“ (KSB 8, Nr. 1014, S. 290, Z. 21–24) Ähnlicher Symptombeschreibungen bediente sich N. schon früher, als er etwa an Carl von Gersdorff am 17. 04. 1875 berichtete, er habe „mit einem dreissigstündigen Kopfschmerz und vielem Galle-Erbrechen zu Bette“ gelegen (KSB 5, Nr. 439, S. 41, Z. 42 f.).

265, 13–15 *Meine Leser wissen vielleicht, in wie fern ich Dialektik als Décadence-Symptom betrachte, zum Beispiel im allerberühmtesten Fall: im Fall des Sokrates.*] Vgl. GD Das Problem des Sokrates 6–7, KSA 6, 70 u. NK ÜK GD Das Problem des Sokrates. Dort kritisiert N. die angeblich pöbelhafte *décadence*-Dialektik des Sokrates als Mittel eines Ohnmächtigen und spricht ihr jede Legitimität ab; hier (265, 10–15) präsentiert N. sich selbst als Dialektiker. Mit Hilfe situativ überhöhter Darstellung des eigenen, früheren Leidens kann er einerseits seine Kenntnis der *décadence* als intim ausweisen, da am eigenen Leibe erfahren, andererseits aus dieser Erfahrung auch die Berechtigung schöpfen, als Kritiker und Therapeut der *décadence* aufzutreten.

265, 15–20 *Alle krankhaften Störungen des Intellekts, selbst jene Halbbetäubung, die das Fieber im Gefolge hat, sind mir bis heute gänzlich fremde Dinge geblieben, über deren Natur und Häufigkeit ich mich erst auf gelehrtem Wege zu unterrichten hatte. Mein Blut läuft langsam. Niemand hat je an mir Fieber constataren können.*] Vgl. N.s Brief an Brandes, 10. 04. 1888: „Ich habe nie ein Symptom von geistiger Störung gehabt; selbst kein Fieber, keine Ohnmacht. Mein Puls war damals so langsam wie der des ersten Napoleons (= 60)“ (KSB 8, Nr. 1014, S. 289 f., Z. 18–21). So ganz deckt sich das nicht mit N.s früheren Krankenbulletins, vgl. z. B. den Entwurf seines Briefes an Overbeck, 14. 08. 1883, KSB 6, Nr. 450, S. 426, Z. 46–49: „Das langwierige Nervenfieber gab mir einen Begriff von der tiefen Erschütterung meines Wesens — denn ich hatte überhaupt bis dahin noch nie Fieber gehabt und mich für unfähig dazu gehalten“ (vgl. Volz 1990, 131 f.).

265, 23–29 *Schlechterdings unnachweisbar irgend eine lokale Entartung; kein organisch bedingtes Magenleiden, wie sehr auch immer, als Folge der Gesamt-erschöpfung, die tiefste Schwäche des gastrischen Systems. Auch das Augenleiden, dem Blindwerden zeitweilig sich gefährlich annähernd, nur Folge, nicht ursächlich: so dass mit jeder Zunahme an Lebenskraft auch die Sehkraft wieder zugenommen hat.]* Sehr viel stärker von unmittelbarem Leiden betroffen äußerte sich N. noch am 04. 07. 1888 gegenüber Overbeck: „Die Lebens-Kraft ist nicht mehr intakt. Die Einbuße von 10 Jahren zum Mindesten ist nicht mehr gut zu machen: während dem habe ich immer vom ‚Capital‘ gelebt und nichts, gar nichts zuerworben. Aber das macht arm ... [...] Diese extreme Irritabilität unter meteorologischen Eindrücken ist kein gutes Zeichen: sie charakterisirt eine gewisse Gesamt-Erschöpfung, die in der That mein eigentliches Leiden ist. Alles, wie Kopfschmerz usw. ist nur Folgezustand und relativ symptomatisch. — Es stand in der schlimmsten Zeit in Basel und nach Basel genau nicht anders: nur daß ich damals im höchsten Grade unwissend war und den Ärzten ein Herumtasten nach lokalen Übeln gestattet habe, das ein Verhängniß mehr war. Ich bin durchaus nicht kopfleidend, nicht magenleidend: aber unter dem Druck einer nervösen Erschöpfung (die zum Theil hereditär, — von meinem Vater, der auch nur an Folgeerscheinungen des Gesamt-Mangels an Lebenskraft gestorben ist — zum Theil, erworben ist) erscheinen die Consequenzen in allen Formen.“ (KSB 8, Nr. 1056, S. 347 f., Z. 21–47).

265, 31–33 *Brauche ich, nach alledem, zu sagen, dass ich in Fragen der décadence erfahren bin? Ich habe sie vorwärts und rückwärts buchstabirt.]* Vgl. NK 264, 4–11. Thomas Mann greift diese für sein eigenes Selbstverständnis wesentliche Passage im *Lebensabris*s auf: „Ich habe die Dekadenz vorwärts und rückwärts buchstabiert. Dekadenz überwinden, heißt zunächst sie durchleben und durchleiden.“ (Mann 1990, 11, 111) Vgl. auch Oei 2008, 219.

265, 34–266, 1 *jene Filigran-Kunst des Greifens und Begreifens überhaupt, jene Finger für nuances]* Vgl. NK KSA 6, 14, 23 f. In EH WA 4, KSA 6, 362, 28 sieht N. sich selbst als „nuance“. Die „Nuancen“ können ein Zeichen der Dekadenz sein; sie werden programmatisch beschworen im *Art poétique* von Paul Verlaine (aus dem N. in WA 10, KSA 6, 35, 18 zu zitieren scheint). Dort heißt es: „Car nous voulons la Nuance encor, / Pas la Couleur, rien que la nuance! / Oh! la nuance seule fiance / Le rêve au rêve et la flûte au cor!“ (Verlaine 1884, 24. „Denn wir wollen die Nuance, / Nicht die Farbe, nur die Nuance! / Oh! Einzig die Nuance vereint / den Traum mit dem Traum und die Flöte mit dem Horn!“).

266, 1 *Psychologie des „Um-die-Ecke-sehns“]* Vgl. NL 1888, KSA 13, 20[97], 566: „bist du so neugierig? / kannst du um die Ecke sehn? / man muß, um das zu

sehn, Augen auch hinter dem Kopfe haben“. Das Thema greift FW 374 auf: Unsere Perspektiven-Gebundenheit verbiete es, um unsere eigene Ecke zu sehen, wir seien aber doch genötigt, andere Perspektiven als möglich und damit „unendliche Interpretationen“ der Welt anzuerkennen (KSA 3, 626 f.).

266, 10–13 *Ich habe es jetzt in der Hand, ich habe die Hand dafür, Perspektiven umzustellen: erster Grund, weshalb für mich allein vielleicht eine „Umwerthung der Werthe“ überhaupt möglich ist.*] Das Umstellen von Perspektiven ist ein zentrales Moment in N.s moralgenealogischem Verfahren und kann geradezu als Inbegriff des Umwertens angesehen werden. Erst langwierige Erfahrung und Arbeit an sich selbst haben dies nach EH Warum ich so weise bin 1 ermöglicht.

2

Der Abschnitt illustriert die berühmte Sentenz GD Sprüche und Pfeile 8 (KSA 6, 60, 8 f.).

266, 15 f. *Abgerechnet nämlich, dass ich ein décadent bin, bin ich auch dessen Gegensatz.*] Damit wird die paradoxe Struktur von EH Warum ich so weise bin 1, KSA 6, 264, 3–11 begrifflich verdichtet. Vgl. auch NK KSA 6, 11, 17–20.

266, 25–28 *Ich nahm mich selbst in die Hand, ich machte mich selbst wieder gesund: die Bedingung dazu — jeder Physiologe wird das zugeben — ist, dass man im Grunde gesund ist.*] Diese Überlegungen (vgl. auch GD Die vier grossen Irrthümer 1–2, KSA 6, 88–90) setzen voraus — wie N.s häufige Äußerungen über Gesundheit und Krankheit im Spätwerk generell —, dass Gesundheit kein relativer, sondern ein absoluter Begriff ist, etwas also an sich gesund oder krank sei. Diese Vorstellung lässt sich mit den perspektivistischen Vorgaben von N.s Erkenntniskritik nur schwer zur Deckung bringen, einer Erkenntniskritik, für die — zumal angesichts der Unabgeschlossenheit aller Dinge, gerade auch des Menschen — etwas eigentlich nur in bestimmter Hinsicht als gesund oder als krank qualifiziert werden könnte. In AC 14 behauptet N. sogar, „der Mensch“ sei, „relativ genommen, das missrathenste Thier, das krankhafteste“ (KSA 6, 180, 12 f.). Worin soll dann nach 266, 25–28 im an sich krankhaften humanen Leben das eigentlich gesunde liegen?

266, 23 *beärzeln*] Bei diesem Hapax legomenon (auch in der Fassung NL 1888, KSA 13, 24[1]11, 631) handelt es sich um einen Neologismus N.s (vgl. Gauger 1988, 102).

266, 29–31 *für einen typisch Gesunden kann umgekehrt Kranksein sogar ein energisches Stimulans zum Leben, zum Mehr-leben sein*] Ähnlich äußert sich N. in WA 5, KSA 6, 22, 19 f. Ansonsten gilt beim späten N. unter Rückgriff auf Féré 1887 die Kunst als Lebensstimulans, vgl. NK KSA 6, 127, 21 f.

267, 3 f. *ich machte aus meinem Willen zur Gesundheit, zum Leben, meine Philosophie...*] Stellen wie diese machen deutlich, dass es in EH nicht so sehr um Autobiographie, sondern um eine exemplarische Autogenealogie (Müller 2005, 141, vgl. Müller 2009) von N.s Denken geht, das auf seine sehr leibliche Bedingtheit zurückgeführt wird (vgl. zum Gesundheitsbegriff beim späten N. auch Hermens 2005; zur Leiblichkeit in EH allgemein sowie zur Leiblichkeit des Textes Gasché 1990). Die Selbstverständigung mittels Vergegenwärtigung der eigenen Eltern und Voreltern in EH Warum ich so weise bin führt zurück zum Ursprungssinn des von N. (im Gefolge der Philologie seiner Zeit) universalisierten Wortes „Genealogie“.

267, 4–8 *Denn man gebe Acht darauf: die Jahre meiner niedrigsten Vitalität waren es, wo ich aufhörte, Pessimist zu sein: der Instinkt der Selbst-Wiederherstellung verbot mir eine Philosophie der Armuth und Entmuthigung...*] Ende der 1870er Jahre verabschiedete sich N. endgültig vom Pessimismus Schopenhauers. Deutlich wird das etwa in seinem Brief an Cosima Wagner vom 16. 12. 1876: „werden Sie sich wundern, wenn ich Ihnen eine allmählich entstandene, mir fast plötzlich in's Bewußtsein getretene Differenz mit Schopenhauer's Lehre eingestehe? Ich stehe fast in allen allgemeinen Sätzen nicht auf seiner Seite; schon als ich über Sch. schrieb, merkte ich, daß ich über alles Dogmatische daran hinweg sei; mir lag alles am Menschen.“ (KSB 5, Nr. 581, S. 210, Z. 40–46) Zu seiner damaligen gesundheitlichen Verfassung siehe EH Warum ich so weise bin 1, KSA 6, 264 f.

267, 15 *was ihn nicht umbringt, macht ihn stärker*] Vgl. NK KSA 6, 60, 8 f.

267, 20 f. *Er reagiert auf alle Art Reize langsam*] Vgl. NK 292, 27–31. In GD Was den Deutschen abgeht 6, KSA 6, 108, 29–31 wird die Reaktionsverzögerung als kulturpädagogisches Rezept empfohlen.

267, 24 „Schuld“] N.s Umwertungsprojekt besteht wesentlich darin, den traditionellen moralisch-religiösen Schuldbegriff zu eliminieren, vgl. z. B. NK KSA 6, 96, 6–9.

267, 24 f. *er wird fertig, mit sich, mit Anderen, er weiss zu vergessen*] Das Thema des Vergessens als aktiver Kraft tritt in N.s Spätwerk insbesondere in GM II 1, KSA 5, 291 f. stark hervor, und zwar dort wie hier unter dem Eindruck der Lektüre von Höffding 1887, der nicht nur die „Gesetze des Vergessens im Gegensatz zu denen des Erinnerns“ (Höffding 1887, 202) zu erforschen ver-

sprach, sondern sich überzeugt gab: „Die Fähigkeit zur Selbsterziehung beruht grossenteils darauf, ob man die Kunst des Vergessens üben kann.“ (Ebd., 203) Daran schließt ein Vers in NL 1888, KSA 13, 20[46], 557, 11 an: „Göttlich ist des Vergessens Kunst!“ Das variiert N.s Überlegungen zur Wünschbarkeit des Vergessens in der *Zweiten unzeitgemässen Betrachtung* (UB II HL 1, KSA 1, 248–254), vgl. z. B.: „Bei dem kleinsten aber und bei dem grössten Glücke ist es immer Eines, wodurch Glück zum Glücke wird: das Vergessen-können oder, gelehrter ausgedrückt, das Vermögen, während seiner Dauer unhistorisch zu empfinden. [...] Zu allem Handeln gehört Vergessen: wie zum Leben alles Organischen nicht nur Licht, sondern auch Dunkel gehört. Ein Mensch, der durch und durch nur historisch empfinden wollte, wäre dem ähnlich, der sich des Schlafes zu enthalten gezwungen würde, oder dem Thiere, das nur vom Wiederkäuen und immer wiederholten Wiederkäuen leben sollte.“ (KSA 1, 250, 5–26).

3

Zur abenteuerlichen Unterdrückungs- und Publikationsgeschichte dieses Abschnitts (267, 30–269, 7), der von Elisabeth Förster-N. unterschlagen, jedoch von Peter Gast kopiert worden ist, siehe ausführlich Montinari 1972 und Hahn / Montinari 1985, 63–67. Die endgültige Fassung des Abschnitts 3 erhielt der Verleger Naumann von N. am 30. oder 31. 12. 1888 zugeschiedt mit dem Ersuchen, den bisherigen Abschnitt 3 zu ersetzen. N. hatte am 29. 12. 1888 aus Turin diverse Änderungen und Zusätze abgehen lassen, obwohl er den ersten Bogen von EH bereits am 18. 12. 1888 für druckfertig erklärt hatte (das ist gut zu sehen auf der digitalen Faksimile-Edition des ersten Korrekturbogenblattes <http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/K-14,1>). Der Faktor in der Druckerei wies Naumann auf die „stark verletzende Form“ dieses gegen Mutter und Schwester gerichteten Textes hin, worauf dieser den Passus zunächst nicht in den von N. imprimierten Bogen aufnehmen ließ, da er über die Angelegenheit von N. noch nähere Erläuterung wünschte. Naumann konnte rückblickend auch das Manuskriptblatt selbst genau beschreiben (siehe KSA 14, 461). Nach N.s geistiger Umnachtung blieb das Blatt in Naumanns Schreibpult, bis Köselitz es im Auftrag von Elisabeth Förster Anfang Februar 1892 abholte und am 9. Februar 1892 nach Naumburg schickte mit folgenden Begleitworten: „Ich war also erst Montag früh bei Naumann. Telephonisch wurde auch sein Neffe [sc. Gustav Naumann] gerufen. Zunächst eignete ich mir, mit Einwilligung Naumann's das beifolgende Blatt zu Ecce homo an, Ich glaube nicht, daß Naumann eine Copie davon hat: es lag noch in dem Kasten und an der Stelle, wo es

früher, als er's mir zeigte, gelegen hatte. Seien wir froh, dass wir's haben! Es muss aber nun auch wirklich vernichtet werden! — Wenn es auch klar ist, dass es bereits im vollen Wahnsinn geschrieben wurde, so wird es doch immer wieder Menschen geben, die da sagen: eben deshalb sei es von Bedeutung, denn hier redeten ohne Scheu die Instinkte voller Wahrhaftigkeit“ (KSA 14, 461).

Zugleich aber hat Köselitz selbst eine Kopie des fraglichen Blattes angefertigt, das Montinari in seinem Nachlass in Weimar wiederentdeckt hat und das die Überschrift trägt: „Copie eines Bogens, den Nietzsche, bereits in vollem Wahnsinn, an Naumann während des Drucks von *Ecce homo* schickte (Ende December von Turin aus).“ Erst später scheint Köselitz die Worte „bereits in vollem Wahnsinn“ gestrichen zu haben. Nachdem Köselitz endgültig mit Elisabeth Förster-N. gebrochen hatte, und der fünfte Band der *Gesammelten Briefe* mit diversen verfälschten Briefen an Mutter und Schwester erschienen war, schrieb Köselitz am 23. Juni 1909 an Ernst Holzer: „In Ihrer letzten Karte sagten Sie: die Briefe (V) zeigten Nietzsches enge Beziehung zur Schwester über allen Zweifel erhaben. Jajajajaja! Die enge Beziehung machte aber viel Überwindung nöthig. Wie krampfhaft diese Überwindung bei Nietzsche war, wurde erst sichtbar kurz vor Ausbruch des Wahnsinns: nämlich als Nietzsche das große *Ecce-Nachtrags-Folioblatt* über Mutter und Schwester an Naumann sandte. Da redete der von seiner Gutspielerei endlich angeekelte Nietzsche frank und frei, und Vernichtenderes ist noch nie über Menschen gesagt worden, wie auf diesem Blatt.“ (KSA 14, 462) An der Authentizität des in Köselitz' Abschrift überlieferten Textes kann angesichts von zwei Vorstufen in Mp XVIII kaum ein Zweifel bestehen, so dass die Entscheidung der Herausgeber von KGW und KSA, diesen Text als Abschnitt Warum ich so weise bin 3 anstelle des früheren, von N. schließlich verworfenen, der in allen Druckausgaben davor erschienen war, ins Textkorpus aufzunehmen, gerechtfertigt erscheint.

Die beiden Vorarbeiten aus Mp XVIII lauten: „Ich berühre hier die Frage der Rasse. Ich bin ein polnischer Edelm(ann) pur sang, dem auch nicht ein Tropfen schlechtes Blut beigemischt ist, am wenigsten deutsches. Wenn ich den tiefsten Gegensatz zu mir suche, die unausrechenbare Gemeinheit der Instinkte, so finde ich immer meine Mutter und Schwester: mit solcher deutschen canaille mich verwandt zu sehen war eine Lästerung auf meine Göttlichkeit. Die Behandlung die ich bis heutigem Tag von Seiten meiner Mutter und Schwester erfahre flößt mir ein ungeheures Grauen ein — ich bekenne, daß der tiefste Einwand gegen meinen Gedanken der ewigen Wiederkunft das was ich einen abgründlichen Gedanken nenne, immer der Gedanke an meine Mutter und Schwester war... Aber noch als Pole bin ich ein ungeheurer Atavismus: man muß Jahrhunderte zurückgehn, um diese vornehmste Rasse Mensch, die

es giebt, in dem Maß instinktrein zu finden, in dem ich sie darstelle. Ich habe gegen Alles was Adel heißt, ein souveraines Gefühl von Distinktion, ich würde den jungen deutschen Kaiser nicht in meinem Wagen als meinen Kutscher ertragen. Es giebt einen einzigen Fall, daß ich meines Gleichen gefunden habe — ich bekenne es mit Dankbarkeit. Frau Cosima Wagner ist bei weitem die vornehmste Natur, die es giebt und, im Verhältniß zu mir, habe ich ihre Ehe mit Wagner immer nur als Ehebruch interpretirt... der Fall Tristan“ (KSA 14, 473). „Alle herrschenden Begriffe über Verwandtschaftsgrade sind ein physiologischer Widersinn, der nicht übertroffen werden kann. Man ist am wenigsten mit seinen Eltern verwandt; die Geschwister-Ehe, wie sie z. B. bei den aegyptischen K(öni)gr(ei)chsfamilien Regel war, ist so wenig widernatürlich, daß im Verhältniß dazu, jede Ehe beinahe Incest ist... Seinen Eltern ähnlich sein ist das ächtesten Zeichen von Gemeinheit: die höheren Naturen haben ihren Ursprung unendlich weiter zurück, auf sie hin hat am längsten gesammelt, gespart werden müssen, — das große Individuum ist das älteste Individuum, — ein Atavismus.“ (KSA 14, 473 f.).

Die ursprüngliche Fassung von Warum ich so weise bin 3, die in den Druckausgaben vor Colli / Montinari abgedruckt ist und dem imprimierten Korrekturbogen entspricht, lautet: „Diese doppelte Reihe von Erfahrungen, diese Zugänglichkeit zu anscheinend getrennten Welten wiederholt sich in meiner Natur in jeder Hinsicht, — ich bin ein Doppelgänger, ich habe auch das ‚zweite‘ Gesicht noch ausser dem ersten. Und vielleicht auch noch das dritte... Schon meiner Abkunft nach ist mir ein Blick erlaubt jenseits aller bloss lokal, bloss national bedingten Perspektiven, es kostet mich keine Mühe, ein ‚guter Europäer‘ zu sein. Andererseits bin ich vielleicht mehr deutsch, als jetzige Deutsche, blosse Reichsdeutsche es noch zu sein vermöchten, — ich, der letzte antipolitische Deutsche. Und doch waren meine Vorfahren polnische Edelleute: ich habe von daher viel Rassen-Instinkte im Leibe, wer weiss? zuletzt gar noch das liberum veto. Denke ich daran, wie oft ich unterwegs als Pole angeredet werde und von Polen selbst, wie selten man mich für einen Deutschen nimmt, so könnte es scheinen, dass ich nur zu den angesprenkelten Deutschen gehörte. Aber meine Mutter, Franziska Oehler, ist jedenfalls etwas sehr Deutsches; insgleichen meine Grossmutter väterlicher Seits, Erdmuth Krause. Letztere lebte ihre ganze Jugend mitten im guten alten Weimar, nicht ohne Zusammenhang mit dem Goethe’schen Kreise. Ihr Bruder, der Professor der Theologie Krause in Königsberg, wurde nach Herder’s Tode als Generalsuperintendent nach Weimar berufen. Es ist nicht unmöglich, dass ihre Mutter, meine Urgrossmutter, unter dem Namen ‚Muthgen‘ im Tagebuch des jungen Goethe vorkommt. Sie verheirathete sich zum zweiten Mal mit dem Superintendenten Nietzsche in Eilenburg; an dem Tage des grossen Kriegsjahrs 1813, wo

Napoleon mit seinem Generalstab in Eilenburg einzog, am 10. Oktober, hatte sie ihre Niederkunft. Sie war, als Sächsin, eine grosse Verehrerin Napoleon's; es könnte sein, dass ich's auch noch bin. Mein Vater, 1813 geboren, starb 1849. Er lebte, bevor er das Pfarramt der Gemeinde Röcken unweit Lützen übernahm, einige Jahre auf dem Altenburger Schlosse und unterrichtete die vier Prinzessinnen daselbst. Seine Schülerinnen sind die Königin von Hannover, die Grossfürstin Constantin, die Grossherzogin von Oldenburg und die Prinzess Therese von Sachsen-Altenburg. Er war voll tiefer Pietät gegen den preussischen König Friedrich Wilhelm den Vierten, von dem er auch sein Pfarramt erhielt; die Ereignisse von 1848 betrübten ihn über die Maassen. Ich selber, am Geburtstage des genannten Königs geboren, am 15. Oktober, erhielt, wie billig, die Hohenzollernnamen Friedrich Wilhelm. Einen Vortheil hatte jedenfalls die Wahl dieses Tages: mein Geburtstag war meine ganze Kindheit hindurch ein Festtag. — Ich betrachte es als ein grosses Vorrecht, einen solchen Vater gehabt zu haben: es scheint mir sogar, dass sich damit Alles erklärt, was ich sonst an Vorrechten habe, — das Leben, das grosse Ja zum Leben nicht eingerechnet. Vor Allem, dass es für mich keiner Absicht dazu bedarf, sondern eines blossen Abwartens, um unfreiwillig in eine Welt hoher und zarter Dinge einzutreten: ich bin dort zu Hause, meine innerste Leidenschaft wird dort erst frei. Dass ich für dies Vorrecht beinahe mit dem Leben zahlte, ist gewiss kein unbilliger Handel. — Um nur etwas von meinem Zarathustra zu verstehn, muss man vielleicht ähnlich bedingt sein, wie ich es bin, — mit Einem Fusse jenseits des Lebens...“ (KSA 14, 472f.) Zur Funktion der in diesem Abschnitt vorgebrachten Selbstgenealogie N.s siehe Hödl 2009, 536–573.

267, 30–268, 2 *Ich betrachte es als ein grosses Vorrecht, einen solchen Vater gehabt zu haben: die Bauern, vor denen er predigte — denn er war, nachdem er einige Jahre am Altenburger Hofe gelebt hatte, die letzten Jahre Prediger — sagten, so müsse wohl ein Engel aussehen.*] Carl Ludwig N. war von 1838 bis 1841 Erzieher der Prinzessinnen Therese, Elisabeth und Alexandra am Hof des Herzogs von Sachsen-Altenburg in Altenburg und trat 1842 die Pfarrstelle in Röcken an (zur Biographie sehr detailliert Goch 2000).

268, 2 *Und hiermit berühre ich die Frage der Rasse.*] Im Druckmanuskript von EH gibt es zu EH Warum ich so gute Bücher schreibe 2 eine Fassung, die N. offensichtlich in Turin behalten hat, und die wie folgt beginnt: „Zuletzt redet hier eine Rassenfrage mit. Die Deutschen sind mir nicht verwandt genug — ich drücke mich vorsichtig aus: es steht ihnen gar nicht frei, mich zu lesen...“ (KSA 14, 482, vgl. unten NK ÜK Warum ich so gute Bücher schreibe 2) Zum Begriff der Rasse beim späten N. siehe z. B. NK KSA 6, 219, 10–13.

268, 2–4 *Ich bin ein polnischer Edelmann pur sang, dem auch nicht ein Tropfen schlechtes Blut beigemischt ist, am wenigsten deutsches.*] Vorüberlegungen zu

diesem Thema finden sich bereits in NL 1882, KSA 9, 21[2], 681, 6–27: „Man hat mich gelehrt, die Herkunft meines Blutes und Namens auf polnische Edelleute zurückzuführen, welche Niëtzy hießen und etwa vor hundert Jahren ihre Heimat und ihren Adel aufgaben, unerträglichen religiösen Bedrückungen endlich weichend: es waren nämlich Protestanten. Ich will nicht leugnen, daß ich als Knabe keinen geringen Stolz auf diese meine polnische Abkunft hatte: was von deutschem Blute in mir ist, rührt einzig von meiner Mutter, aus der Familie Oehler, und von der Mutter meines Vaters, aus der Familie Krause, her, und es wollte mir scheinen, als sei ich in allem Wesentlichen trotzdem Pole geblieben. Daß mein Äußeres bis jetzt den polnischen Typus trägt, ist mir oft genug bestätigt worden; im Auslande, wie in der Schweiz und in Italien, hat man mich oft als Polen angedet; in Sorrent, wo ich einen Winter verweilte, hieß ich bei der Bevölkerung *il Polacco*; und namentlich bei einem Sommeraufenthalt in Marienbad wurde ich mehrmals in auffallender Weise an meine polnische Natur erinnert: Polen kamen auf mich zu, mich polnisch begrüßend und mit einem ihrer Bekannten verwechselnd, und Einer, vor dem ich alles Polenthum ableugnete und welchem ich mich als Schweizer vorstellte, sah mich traurig längere Zeit an und sagte endlich ‚es ist noch die alte Rasse, aber das Herz hat sich Gott weiß wohin gewendet.‘“ Schon im Brief an Heinrich Köselitz aus Marienbad am 20. 08. 1880 hatte es geheißen: „Ich lebe incognito, wie der bescheidenste aller Kurgäste, in der Fremdenliste stehe ich als ‚Herr Lehrer Nietzsche‘. Es giebt viel Polen hier und diese – es ist wunderbar – halten mich durchaus für einen Polen, kommen mit polnischen Grüßen auf mich zu und – glauben es mir nicht, wenn ich mich als Schweizer zu erkennen gebe. ‚Es ist die polnische Rasse, aber das Herz ist Gott weiß wohin gewandert‘ – damit verabschiedete sich einer von mir, ganz betrübt.“ (KSB 6, Nr. 49, S. 37, Z. 42–49).

Zur polnischen Selbstmystifizierung N.s und ihrer Lektüre-Vorgeschichte in Ernst von der Brüggen *Polens Auflösung. Kulturgeschichtliche Skizzen aus den letzten Jahrzehnten der polnischen Selbständigkeit* (Leipzig 1878) siehe Devreese / Biebuyck 2006. Hans von Müller weist in seinem erst 2002 publizierten Aufsatz *Nietzsches Vorfahren* nach, dass N. trotz entsprechender Äußerungen (vgl. z. B. Brief an Overbeck, 07. 04. 1884, KSB 6, Nr. 504, S. 494) kaum adlige polnische Ahnen gehabt haben dürfte, so sehr Elisabeth Förster-N. auch an der diesbezüglichen Tanten-Legende festgehalten hat (und – was der bereits 1944 verstorbene Hans von Müller noch nicht wissen konnte – sogar die entsprechende Passage in EH *Warum ich so weise bin* 3 nach der in KSA 14, 472 überlieferten Vorfassung vom Oktober 1888 frisiert hat). Vgl. NK KSA 6, 223, 22–25. Langer 2005, 104 liest 268, 2–4 als Beleg für N.s „eigenmächtige Umformung, ja Nutzbarmachung von zufälligen Bedingtheiten (die zudem

legendenhaft übermittelte polnische *Herkunft*) in Notwendigkeiten (Pole, und nicht Deutscher, zu *sein*)“. Diese Art der Umdeutung von Kontingenz in Notwendigkeit ist für EH insgesamt charakteristisch. Vgl. N.s Zettel „Den erlauchten Polen“, um den 04. 01. 1889: „Ich gehöre zu euch, ich bin mehr noch Pole als ich Gott bin“ (KSB 8, Nr. 1253, S. 577, Z. 3).

268, 4–8 *Wenn ich den tiefsten Gegensatz zu mir suche, die unausrechenbare Gemeinheit der Instinkte, so finde ich immer meine Mutter und Schwester, – mit solcher canaille mich verwandt zu glauben wäre eine Lästerung auf meine Göttlichkeit.*] Bekanntlich soll auch Jesus seine irdischen Verwandten – Mutter und Brüder – verleugnet haben, vgl. Matthäus 12, 46–48 u. Markus 3, 31–33.

268, 8–16 *Die Behandlung, die ich von Seiten meiner Mutter und Schwester erfahre, bis auf diesen Augenblick, flösst mir ein unsägliches Grauen ein: hier arbeitet eine vollkommene Höllenmaschine, mit unfehlbarer Sicherheit über den Augenblick, wo man mich blutig verwunden kann – in meinen höchsten Augenblicken,... denn da fehlt jede Kraft, sich gegen giftiges Gewürm zu wehren... Die physiologische Contiguität ermöglicht eine solche disharmonia praestabilita...*] Vgl. die in NK 342, 19–32 u. in KSA 14, 497–499 mitgeteilten Varianten zum Ende von EH Za 5, KSA 6, 342. N. hatte Mitte November 1888 brieflich von seiner Schwester „Abschied“ genommen: „Du hast nicht den entferntesten Begriff davon, nächstverwandt mit dem Menschen und Schicksal zu sein, in dem sich die Frage von Jahrtausenden entschieden hat“ (KSB 8, Nr. 1145, S. 473, Z. 7–10).

268, 15f. *disharmonia praestabilita*] Ironische Kontrafaktur zu Gottfried Wilhelm Leibniz' Lehre von der prästabilierten Harmonie, der „harmonia praestabilita“. Zum metaphysischen Begriff vgl. NK KSA 1, 137, 27; erläutert gefunden hat ihn N. beispielsweise bei Ueberweg 1866b, 3, 102.

268, 16–18 *Aber ich bekenne, dass der tiefste Einwand gegen die „ewige Wiederkunft“, mein eigentlich abgründlicher Gedanke, immer Mutter und Schwester sind.*] Noch nicht unmittelbar personalisiert ist diese Überlegung in Za III Der Genesende 2, KSA 4, 274, 27 f.: „– ach, der Mensch kehrt ewig wieder! Der kleine Mensch kehrt ewig wieder!““. Den „abgründlichen Gedanken“ als Gedanken der Ewigen Wiederkunft setzt Zarathustra in Za III Vom Gesicht und Räthsel 2, KSA 4, 199 f. dem ihn belästigenden „Zwerg“ entgegen. Die Identifikation von „abgründlichem Gedanken“ und Wiederkunftsgedanken klingt auch in Za III Von der Seligkeit wider Willen, KSA 4, 205, 21–26 und in Za III Der Genesende 1, KSA 4, 270, 13–15 an, im Superlativ EH Za 6, KSA 6, 345, 8.

268, 18–22 *Aber auch als Pole bin ich ein ungeheurer Atavismus. Man würde Jahrhunderte zurückzugehn haben, um diese vornehmste Rasse, die es auf Erden*

gab, in dem Masse instinktrein zu finden, wie ich sie darstelle.] „[S]ogenannte[n] Atavismus“ konnte N. bei Hellwald 1876, 1, 28 f. wie folgt definiert finden: „Einzelne Individuen und ganze Geschlechter, Racen, können nicht nur in ihrer physischen, ethischen oder geistigen Entwicklung früher als andere stehen bleiben, sondern sie können auch, nachdem sie schon eine gewisse Höhe der Ausbildung erreicht haben, wieder zurückgehen, verkümmern und /29/ vorkommen.“ Einen derartigen negativen Begriff des Atavismus, der die prinzipielle Überlegenheit des Späteren voraussetzt, münzt N. hier ins Positive um, indem er die Voraussetzung leugnet und das Alte zum Überlegenen erklärt.

268, 23 f. *ich würde dem jungen deutschen Kaiser nicht die Ehre zugestehn, mein Kutscher zu sein]* Während Wilhelm II. (1859–1941), der nach dem Tod seines Vaters Friedrich III. am 15. Juni 1888 die Regierung angetreten hatte, in AC 38 nur für sein christliches Lippenbekenntnis gerügt wurde, verschärft sich der Ton gegenüber dem Herrscher in EH sichtlich, um in der allerdings nicht überlieferten „Kriegserklärung“ zu gipfeln, von deren vermutlich schroff antihohenzollerscher Tendenz die Aufzeichnungen in NL 1888, KSA 13, 25[13] u. [14], 643 f. einen Eindruck vermitteln können. Vgl. NK KSA 6, 211, 6–8, zur „Kriegserklärung“ auch KSA 14, 451.

268, 26–29 *Frau Cosima Wagner ist bei Weitem die vornehmste Natur; und, damit ich kein Wort zu wenig sage, sage ich, dass Richard Wagner der mir bei Weitem verwandteste Mann war...]* Vgl. N.s Briefentwurf an Cosima Wagner, um den 25. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1211, S. 551: „Verehrte Frau, / im Grunde die einzige Frau, die ich verehrt habe... lassen Sie es sich gefallen, das erste Exemplar dieses Ecce homo entgegenzunehmen. Es wird d(a)r(in) im Grunde alle Welt schlecht behandelt, Richard W(agner) ausgenommen – und noch Turin. Auch kommt Malwida als Kundry vor... / Der Antichrist.“ (Dazu KGB III 7/3, 1, S. 525 f., zu Meysenbug als Kundry NK 364, 6–11).

268, 29 *Der Rest ist Schweigen]* „The rest is silence“ (William Shakespeare: *Hamlet* V, 2, Z. 310, deutsch in Shak[e]speare 1853–1855, 4, 490), die letzten Worte des dänischen Prinzen, vgl. NK KSA 6, 35, 18. N. zitiert diese Sentenz in seinen Werken nur hier – überdies im Brief an Andreas Heusler vom 30. 12. 1888, dort ohne Wagner-Bezug (KSB 8, Nr. 1226, S. 564). Diese zeitliche Koinzidenz der Zitatverwendung unterstützt den Befund einer Spät(est)datierung der neuen, endgültigen Fassung von EH Warum ich so weise bin 3. Bourgets Hamlet-Essay endet mit der französischen Fassung: „le reste est silence...“ (Bourget 1889a, 1. 365). Zur Hamlet-Adaption in EH siehe NK 287, 1–26 u. Benne 2005a.

268, 31 f. *Der Papst treibt heute noch Handel mit diesem Widersinn.]* Im Mittelalter galt: „Das kanonische Recht stellte strengere Regeln auf und verbot nicht

bloß die E[he] zwischen Geschwisterkindern, sondern selbst die zwischen Andergeschwisterkindern (sobrini), also bis zum 6. Verwandtschaftsgrad einschließlich nach römischer Komputation. Um die Eheverbote und mit diesen die Dispensationsgebühren zu mehren, ließ man später zwar den Worten nach das Verbot bis zum 6. Grad fortbestehen, führte aber eine neue Zahlungsart der Grade ein, die sogen. *Computatio canonica*, bei welcher nicht, wie bei der römischen Berechnungsweise, die Zeugungen auf beiden Linien, sondern nur auf der einen und zwar der längern gezählt werden. Hiernach waren also durch das kanonische Recht die Ehen erst vom 14. Grad römischer Komputation an erlaubt.“ (Meyer 1885–1892, 5, 337) Zu N.s Zeit galt noch: „Das kanonische Recht untersagt aber selbst die Verbindung zwischen Dritt- und Andergeschwisterkind, sodaß die Seitenverwandtschaft noch im vierten Gliede ein Hindernis bildet, und überträgt das gleiche Verbot auch auf die Seitenlinie der Schwägerschaft [...]. Die Ermächtigung, Ehe in verbotenen Graden der Verwandtschaft oder Schwägerschaft im Wege der Dispensation zu verstatten, ist nach kanonischem Recht dem Papste und den Bischöfen vorbehalten.“ (Brockhaus 1882–1887, 5, 785; in der leicht modifizierten Fassung Brockhaus 1894–1896, 5, 743 entfällt kirchenrechtlich korrekt der Zusatz „und den Bischöfen“.) Noch in der Neuzeit machte der Papst von seinem Dispensationsrecht insbesondere bei hochgestellten Persönlichkeiten Gebrauch.

268, 32–269, 1 *Man ist am wenigsten mit seinen Eltern verwandt: es wäre das äusserste Zeichen von Gemeinheit, seinen Eltern verwandt zu sein.*] In EH Warum ich so weise bin 1 und 5 leitet N. hingegen wesentliche Spezifika seiner selbst direkt von seinen Eltern, insbesondere von seinem Vater ab — er sei „bloss [s]ein Vater noch einmal“ (KSA 6, 271, 4 f.). Beim Einfügen des neuen Abschnitts 3 und damit von 268, 32–269, 1 wurde auf die Harmonisierbarkeit mit diesen Äußerungen anscheinend nicht mehr geachtet.

269, 1–5 *Die höheren Naturen haben ihren Ursprung unendlich weiter zurück, auf sie hin hat am längsten gesammelt, gespart, gehäuft werden müssen. Die grossen Individuen sind die ältesten: ich verstehe es nicht, aber Julius Cäsar könnte mein Vater sein — oder Alexander, dieser leibhafte Dionysos...*] Vgl. NK KSA 6, 145, 2–6 u. 145, 14–17. Auch in der Vorstufe aus Mp XVIII, KSA 14, 473 f. — mitgeteilt oben in NK ÜK EH Warum ich so weise bin 3 — rückt dieser Aspekt, dass die großen Individuen die ältesten seien, in den Blickpunkt. Vgl. NK KSA 6, 130, 19–26.

269, 5–7 *In diesem Augenblick, wo ich dies schreibe, bringt die Post mir einen Dionysos-Kopf...*] Montinari 1982, 123, Fn. 3: „Es ist uns noch nicht gelungen zu erschließen, was Nietzsche mit dieser Postsendung gemeint haben kann. Eine Halluzination ist nicht auszuschließen. Unter den Bekannten Nietzsches war

auch — aus den Basler Jahren — die ‚dionysische‘ Persönlichkeit der Frau Rosalie Nielsen. Kurt Hezel berichtet: ‚ich selbst besitze noch unter meinen studentischen Erinnerungen eine von Frau Nielsen mir dedizierte Photographie eines merkwürdigen Dionysoskopfes (photographierte Plastik)... Die Photographie des Dionysoskopfes wollte Frau Nielsen, wenn ich mich recht erinnere, von Friedrich Nietzsche selbst erhalten haben“ (nach Bernoulli 1908, 1, 117).

4

269, 11–13 *Ich bin sogar, wie sehr immer das unchristlich scheinen mag, nicht einmal gegen mich eingenommen.*] Wie es etwa Christen vom Schlage Pascals sind, die sich selbst von der Erbsünde verdorben glauben, vgl. NK KSA 6, 171, 30–34.

269, 14 *darin, jenen Einen Fall abgerechnet, keine*] In dem bereits gesetzten Text, bevor N. Naumann Ende Dezember die neue Fassung von EH Warum ich so weise bin 3 zukommen ließ, hieß es: „darin nur selten, im Grunde nur ein Mal“. Die Verbesserung erfolgte aufgrund eines von N. gemachten, von Köselitz in der Abschrift des Zettels mit der neuen Fassung von EH Warum ich so weise bin 3 mitgeteilten Hinweises (KSA 14, 474, vgl. Hahn / Montinari 1985, 68).

Gemeint sind mit dem einschränkenden Einschub (im Satz: „man wird darin, jenen Einen Fall abgerechnet, keine Spuren davon entdecken, dass Jemand bösen Willen gegen mich gehabt hätte“) nicht, wie gelegentlich vermutet, Wagner oder Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (so Pütz in seiner EH-Ausgabe 1992, 300), sondern offensichtlich Mutter und Schwester: Erst die von Montinari entdeckte, letzte Fassung von EH Warum ich so weise bin 3 attackiert Franziska N. und Elisabeth Förster direkt und schonungslos, so dass aus dem unbestimmten Hinweis im ursprünglich gesetzten Text („im Grunde nur ein Mal“), als der Leser nicht über N.s Verhältnis zu seinen nächsten weiblichen Angehörigen unterrichtet wurde, in der letzten Fassung mit dem Demonstrativpronomen („jenen Einen Fall“) ein direkter Rückbezug wird.

269, 20–23 *In den sieben Jahren, wo ich an der obersten Klasse des Basler Pädagogiums Griechisch lehrte, habe ich keinen Anlass gehabt, eine Strafe zu verhängen; die Faulsten waren bei mir fleissig.*] Vom Sommersemester 1869 bis 1876 unterrichtete N. in seiner Eigenschaft als Professor für Philologie an der Universität in Basel auch am Pädagogium, das zum Universitätsstudium vorbereiten sollte. Vgl. z. B. den retrospektiven Augenzeugenbericht von N.s Schüler Traugott Siegfried (1851–1936), den dieser 1929 publiziert hat: „Sonst war das Benehmen der Schüler gegen den verehrten Lehrer fast ausnahmslos ein

durchaus lobenswertes. Ein jeder hütete sich, durch ungehörige Aufführung den Mann zu verletzen, der mit dem höchsten Wissen die feinsten Umgangsformen verband, der in seinem ganzen Auftreten etwas Vornehmes hatte und doch den Schülern mit lauter Güte und Wohlwollen begegnete, so gar nichts vom Uebermenschen. / In unserer Klasse hatte vor einer der ersten Stunden ein Schüler, der später selber ein trefflicher Gymnasiallehrer geworden ist, mit Kreide ein Herz auf den Pultdeckel gezeichnet und zwei Veilchensträußchen hineingelegt. Als Nietzsche das Zimmer betrat, warf er nur, tief errötend, einen flüchtigen Blick auf die Bescherung und begann, ohne ein Wort darüber zu verlieren, wie sonst seinen Unterricht; von da an ist in unserer Klasse nie wieder auch nur das geringste Ungehörige vorgekommen. Die Disziplin war bei ihm wie bei Jacob Burckhardt etwas Selbstverständliches. Als Nietzsche einmal von einem Kollegen gefragt wurde, wie es ihm mit der Disziplin gehe, lautete die Antwort: „Disziplin? Davon weiß ich nichts! Ich habe die Schwachen zu fördern und zu schützen.“ (CBT 196) Zum Thema ausführlich Gutzwiller 1951 (dort S. 220–224 auch ein Verzeichnis von N.s Schülern).

269, 23 f. *Dem Zufall bin ich immer gewachsen; ich muss unvorbereitet sein, um meiner Herr zu sein.*] Im Blick auf ein Erdbeben, das er eben in Nizza erlebt und dessen massenpsychologische Folgen er mit kühlem Interesse beobachtet hatte, schrieb N. am 07. 03. 1887 an Köselitz: „Das Plötzliche, das imprévu hat seine Reize...“ (KSB 8, Nr. 814, S. 42, Z. 75 f.) Er spielt damit auf Stendhal an, von dem er wusste, dass er das Unvorhergesehene geliebt habe (Stendhal 1877, XLII: „Beyle a toujours adoré l'imprévu“, vgl. Bourget 1883, 267; Nachweis bei Fornari / Campioni 2011, 8 f., Fn. 14. „Beyle hat das Unvorhergesehene immer verehrt.“)

Mit dem Thema einer „Erlösung vom Zufalle“ hat sich Herrmann 1887, 1–2 auseinandergesetzt (vgl. NK KSA 6, 115, 26–28): „*Der Zufall ist immer schädlich, immer unökonomisch*, und immer ein Zeichen primitiver Cultur oder unentwickelter Verhältnisse in einem speciellen Zweige menschlichen oder Naturschaffens.“ (Herrmann 1887, 8; Kursiviertes von N. unterstrichen, Passage am Rand markiert). In der Wendung 269, 23 f. klingt N.s großes Thema des „amor fati“ an (FW 276, KSA 3, 521, 22 u. ö.), vgl. NK 297, 24 f. und auch NK KSA 6, 407, 5 f.

269, 30–270, 1 *Am schönsten vielleicht von jenem unverzeihlich jung gestorbenen Heinrich von Stein, der einmal, nach sorgsam eingeholter Erlaubniss, auf drei Tage in Sils-Maria erschien*] Der Philosoph Heinrich von Stein (1857–1887), kurzzeitig Erzieher von Siegfried Wagner in Bayreuth, engagierter Anhänger Richard Wagners und ab 1881 Privatdozent in Halle, besuchte N. vom 26. bis 28. August 1884 in Sils-Maria: „Das Erlebniß des Sommers war der Besuch Baron Stein's (er kam direkt aus Deutschland für 3 Tage nach Sils und reiste direkt wieder zu seinem Vater — eine Manier, in einen Besuch Accent zu

legen, die mir imponirt hat) Das ist ein prachtvolles Stück Mensch und Mann und mir wegen seiner heroischen Grundstimmung durch und durch verständlich und sympathisch. Endlich, endlich ein neuer Mensch, der zu mir gehört und instinktiv vor mir Ehrfurcht hat! Zwar einstweilen noch trop wagnetisé, aber durch die rationale Zucht, die er in der Nähe Dührings erhalten hat, doch sehr zu mir vorbereitet!“ (N. an Overbeck, 14. 09. 1884, KSB 6, Nr. 533, S. 531, Z. 23–32) Umfassend zu Stein informiert Bernauer 1998, ferner Janz 1978, 2, 325–336.

270, 5 *ausserdem noch in den Dühring'schen*] Stein hatte beim positivistischen „Wirklichkeitsphilosophen“ Eugen Dühring (1833–1921), gegen den N. trotz aller Interessensüberschneidungen erhebliche Vorbehalte hegte (vgl. NH 413 und Venturelli 2003, 203–237), in Berlin studiert und seine Dissertation unter Dührings Einfluss geschrieben (vgl. Bernauer 1998, 75–79).

270, 9 f. *man sei nicht umsonst 6000 Fuss über Bayreuth*] Bayreuth liegt auf 340 m über Meer, Sils-Maria auf 1803 m über Meer. Die Differenz von 1463 m entspricht freilich nur 4661 $\frac{1}{2}$ preußischen Fuß (oder Rheinfuß zu 0,31385 m). Aber vielleicht hat N. in sächsischen Fuß zu 0,28319 m gerechnet und käme so immerhin auf 5166 Fuß. In Weimar lebte man mit 0,28198 m sogar auf noch kleinerem Fuß. Aber „6000 Fuss“ klingen erheblich bedeutungsvoller als 5188 $\frac{1}{3}$ Weimarer Fuß; die Formel in 270, 9 f. ist angelehnt an die Formulierung im „Entwurf“ „Die Wiederkunft des Gleichen“ in NL 1881, KSA 9, 11[141], 494: „6000 Fuss über dem Meere“, vgl. NK 335, 8 f.

270, 13–15 *eher schon hätte ich mich — ich deutete es eben an — über den guten Willen zu beklagen, der keinen kleinen Unfug in meinem Leben angerichtet hat*] Das Thema wird bereits zu Beginn des Abschnitts in 269, 16 f. intoniert. Es handelt sich um die ironische Umkehrung der berühmten Eingangspassage von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, 393: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“

270, 15–19 *Meine Erfahrungen geben mir ein Anrecht auf Misstrauen überhaupt hinsichtlich der sogenannten „selbstlosen“ Triebe, der gesammten zu Rath und That bereiten „Nächstenliebe“. Sie gilt mir an sich als Schwäche, als Einzelfall der Widerstands-Unfähigkeit gegen Reize*] Eine solche „Unfähigkeit zum Widerstand“ (AC 29, KSA 6, 200, 1) attestiert N. seinem „Typus des Erlösers“. EH Warum ich so weise bin 4 macht deutlich, dass N. diese Unfähigkeit als ihm radikal entgegengesetzt und überwindungsbedürftig begreift. Aus diesem Abschnitt wird deutlich, dass von der gerne behaupteten Identifikation des späten N. mit Jesus keine Rede sein kann (vgl. z. B. NK KSA 6, 200, 31–201, 2).

Der „Nächstenliebe“ stellte Zarathustra eine „Fernsten-Liebe“ entgegen (Za I Von der Nächstenliebe, KSA 4, 79, 1 f.). „Nächstenliebe“ galt N. entsprechend als Phänomen verzärtelter Zeiten: „Die starken Zeiten, die vornehmen Culturen sehen im Mitleiden, in der ‚Nächstenliebe‘, im Mangel an Selbst und Selbstgefühl etwas Verächtliches.“ (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 37, KSA 6, 138, 5–7) Was in GD noch allgemeine kulturgeschichtliche Diagnose war, wird in EH Warum ich so weise bin 4 mit der eigenen Lebenserfahrung abgeglichen und damit quasi authentifiziert: Nicht einfach nur ein kultureller Schaden in der weiten geschichtlichen Welt wird beklagt, sondern am eigenen Leib verspürt. In AC kommt der doch so jüdisch-christliche Begriff der „Nächstenliebe“ übrigens gar nicht vor. Das Gebot der Nächstenliebe, d. h. den Nächsten wie sich selbst zu lieben, steht schon in Leviticus 19, 18 und wird in Matthäus 5, 43–45 als Gebot der Feindesliebe noch überboten. N.s „Fernsten-Liebe“ in Za I reproduziert diesen Gestus der Überbietung.

270, 19–28 *das Mitleiden heisst nur bei décadents eine Tugend. Ich werfe den Mitleidigen vor, dass ihnen die Scham, die Ehrfurcht, das Zartgefühl vor Distanzen leicht abhanden kommt, dass Mitleiden im Handumdrehn nach Pöbel riecht und schlechten Manieren zum Verwechseln ähnlich sieht, — dass mitleidige Hände unter Umständen geradezu zerstörerisch in ein grosses Schicksal, in eine Vereinsamung unter Wunden, in ein Vorrecht auf schwere Schuld hineingreifen können. Die Überwindung des Mitleids rechne ich unter die vornehmen Tugenden*] Die Mitleidskritik entfaltet N. ausführlich in AC 7, KSA 6, 172–174. Dabei zehrt er dort — ohne es explizit zu machen — von Kants scharfer Zurückweisung des ansteckungsträchtigen Mitleids in der *Metaphysik der Sitten*, vgl. NK KSA 6, 173, 1–6, während er in EH Warum ich so weise bin 4 eine antikantische Spitze gegen die Güte des „guten Willens“ zugrundelegt (siehe NK 270, 13–15), um so einmal mehr jede Verwechslungsgefahr auszuschließen.

270, 29 *„Versuchung Zarathustra’s“*] Unter diesem Titel wollte N. im Herbst 1888 den bis dahin nur als Privatdruck erschienenen Za IV publizieren, vgl. NL 1888, KSA 13, 22[13], [15] u. [16], 589 f.

271, 2 *Beweis von Kraft*] Zum christlichen Begriff des „Beweises der Kraft“, der hier antichristlich usurpiert wird, siehe NK KSA 6, 57, 6.

5

271, 6–8 *Gleich Jedem, der nie unter seines Gleichen lebte und dem der Begriff „Vergeltung“ so unzugänglich ist wie etwa der Begriff „gleiche Rechte“*] Vgl. NK

KSA 6, 27, 25. Dass das Christentum trotz seiner Vergebungsrhetorik von Vergeltungslogik zerfressen sei, ist ein Hauptvorwurf in N.s später Christentumskritik, vgl. z. B. AC 40, KSA 6, 214, 4–7. Von dieser Vergeltungslogik frei ist nur der „Typus des Erlösers“ in AC 29–31. Das Ich in EH nimmt dieselbe Unfähigkeit zu vergelten nun für sich selbst in Anspruch. Es reklamiert und parodiert gleichermaßen messianische Attribute.

271, 20 f. *Auch scheint es mir, dass das gröbste Wort, der gröbste Brief noch gutartiger, noch honnetter sind als Schweigen.*] Solche Briefe hat N. durchaus geschrieben – vgl. z. B. an Theodor Fritsch, 29. 03. 1887, KSB 8, Nr. 823, S. 51 –, und zwar mit deutlich erhöhter Frequenz in den letzten Monaten seines bewussten Lebens, als er die Briefform zur finalen Frontenklärung nutzte, vgl. z. B. an Malwida von Meysenbug, 20. 10. 1888, KSB 8, Nr. 1135, S. 457–459, an Elisabeth Förster, Mitte November 1888, KSB 8, Nr. 1145, S. 473 f., an Ernst Wilhelm Fritsch, 18. 11. 1888, KSB 8, Nr. 1147, S. 477.

271, 22 f. *Höflichkeit des Herzens*] Vgl. NK KSA 6, 244, 23.

271, 25 *Alle Schweiger sind dyspeptisch.*] Der Umkehrschluss gilt offensichtlich nicht, denn auch „ein Mann der starken Worte und Attitüde“, Thomas Carlyle, treibt womöglich nichts anderes um als die „heroisch-moralische Interpretation dyspeptischer Zustände“ (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 12, KSA 6, 119, 11–13). Vgl. NK 302, 32.

271, 25–28 *Man sieht, ich möchte die Grobheit nicht unterschätzt wissen, sie ist bei weitem die humanste Form des Widerspruchs und, inmitten der modernen Verzärtelung, eine unsrer ersten Tugenden.*] Was wiederum den Stil von N.s Spätwerk, insbesondere von AC, zu erklären hilft, nämlich als angemessenes Mittel, eine angeblich effeminierte Zivilisation wachzurütteln.

271, 28–32 *Wenn man reich genug dazu ist, ist es selbst ein Glück, Unrecht zu haben. Ein Gott, der auf die Erde käme, dürfte gar nichts Andres thun als Unrecht, – nicht die Strafe, sondern die Schuld auf sich zu nehmen wäre erst göttlich.*] Damit opponiert N. gegen die seit Sokrates in der philosophischen Tradition vorherrschende Meinung, dass Unrechttun schlimmer sei als Unrechtleiden (Platon: *Gorgias* 473a). Der Tugendhafte, der das Gute tut, ist nach Platons Sokrates glücklich, der Unrecht tuende Böse hingegen unglücklich (ebd., 507a–c). N. bricht mit diesem abendländischen Philosophie-Konsens und schlägt sich auf die Seite des Kallikles, der im *Gorgias* bekanntlich für das rücksichtslose Recht des Stärkeren plädiert und für die unbeschränkte Lustverwirklichung des sich durchsetzenden, amoralischen ‚Übeltäters‘ plädiert. Der Schlussausblick auf einen unrechttuenden Gott lässt sich sowohl auf den immoralistischen Dionysos in N.s Verständnis (vgl. schon die Darstellung des

Dionysos in den *Bakchen* des Euripides) als auch auf N. selber applizieren, denn weder zögert er, sich selbst Göttlichkeit zuzuschreiben, noch lässt sich abstreiten, dass viele seiner Spätschriften in Tendenz und Tonfall kolossal ungerecht sein wollen.

6

272, 2 *Ressentiment*] Zum Begriff des Ressentiments, das in GM eine zentrale Rolle bei der Erklärung der abendländischen Moralentwicklung spielt, siehe NK KSA 6, 70, 21, vgl. im Kontext mit dem Christentum als Ressentimentbewegung z. B. NK KSA 6, 214, 24–26.

272, 9 *Wehr- und Waffen-Instinkt*] Vgl. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 45, KSA 6, 146, 23 f. und NK KSA 6, 140, 16 f.

272, 14–24 *Hiergegen hat der Kranke nur Ein grosses Heilmittel – ich nenne es den russischen Fatalismus, jenen Fatalismus ohne Revolte, mit dem sich ein russischer Soldat, dem der Feldzug zu hart wird, zuletzt in den Schnee legt. Nichts überhaupt mehr annehmen, an sich nehmen, in sich hineinnehmen, – überhaupt nicht mehr reagiren... Die grosse Vernunft dieses Fatalismus, der nicht immer nur der Muth zum Tode ist, als lebenerhaltend unter den lebensgefährlichsten Umständen, ist die Herabsetzung des Stoffwechsels, dessen Verlangsamung, eine Art Wille zum Winterschlaf.*] Vgl. NL 1888, KSA 13, 24[1]2, 617. Schon in GM II 15 gab N. sich überzeugt, dass durch den „Fatalismus ohne Revolte [...] heute noch die Russen in der Handhabung des Lebens gegen uns Westländer im Vortheil sind“ (KSA 5, 321, 6–8, zum Thema vgl. z. B. Frank 2007, 351–353). Das bei den Russen angeblich herrschende Ideal des Handlungsverzichts schildert z. B. Vogüé 1885, 346 (der entscheidende Passus wird zitiert in NK KSA 6, 202, 13–17). In einer Rezension des ersten Bandes der deutschen Übersetzung von Anatole Leroy-Beaulieus *L'empire des Tsars et les Russes* wird aus dem ersten Kapitel des 3. Buches wie folgt zitiert: „Mit ruhigem und sanftem Fatalismus ließen sich die russischen Soldaten zur Zeit des Krimkrieges quer durch die südlichen Steppen führen, sie marschirten bis zur Erschöpfung und starben zu Hunderttausenden an den Wegen ohne einen Schrei der Empörung, fast ohne Klage und Murren. Und mit derselben Geduld und resignirten Energie haben sie während der Kämpfe im Balkan Kälte und Hitze, die äußerste Ermüdung und den heftigsten Hunger ertragen“ (Anonym 1884, 116).

Es ist freilich wahrscheinlich, dass N. den entsprechenden Text im Original (oder in der Übersetzung) gelesen hat, da er in GD Sprüche und Pfeile 22, KSA 6, 62, 17 f. auf einen unmittelbar benachbarten Abschnitt bei Leroy-Beau-

lieu anzuspielen scheint, der wiederum in der Rezension von 1884 nicht genannt wird. Der für 272, 14–24 und GM II 15 relevante Passus lautet bei Leroy-Beaulieu 1883, 150 f.: „Une des qualités que le climat et la lutte contre la nature ont le plus développées chez le Grand-Russien, c’est le courage passif, l’énergie négative, la force d’inertie. [...]. La vie, d’accord avec l’histoire, a formé le Grand-Russe à un stoïcisme dont lui-même ne comprend pas l’héroïsme, stoïcisme provenant d’un sentiment de faiblesse et non d’un sentiment d’orgueil, et parfois trop simple, trop naïf, pour paraître toujours digne. Personne ne sait souffrir comme un Russe, personne mourir comme lui. Dans son tranquille courage devant la souffrance et la mort, il y a de la résignation de l’animal blessé ou de l’Indien captif, mais relevée par une sereine conviction religieuse. / La première fois que j’ai rencontré le paysan russe, c’était en 1868, en Palestine, au mois de mars, au commencement du carême. Je campais sous la tente au bord des étangs de Salomon, non loin de Bethléem. La nuit avait été troublée par une de ces tempêtes de vent et de pluie assez fréquentes en Syrie dans cette saison. Nous avions été rejoints par un groupe de ces pèlerins russes qui parcourent la Terre Sainte en troupe, à pied, un bâton à la main, sans autre bagage qu’une besace et une écuelle. C’étaient /151/ tous des paysans; il y avait parmi eux des hommes et des femmes, la plupart étaient âgés. Fatigués par les privations d’un long voyage et d’une longue marche, ils cherchaient autour de nos tentes ou au pied de murailles en ruine un abri contre les rafales de pluie. A l’aube, ils voulurent regagner le couvent grec de Bethléem; mais, bien que la distance ne fût que de quelques kilomètres, le froid, la lassitude, empêchèrent plusieurs d’y arriver. Quand leurs forces étaient à bout, ils se laissaient tomber à terre, et les autres passaient en silence à côté, les abandonnant comme ils s’abandonnaient eux-mêmes. Nous les suivîmes de près à cheval, transis, fatigués nous aussi, et allant chercher un refuge au couvent latin de Bethléem. Je rencontrai ainsi deux de ces moujiks couchés sur le roc dans le sentier changé en ruisseau. J’essayai en vain de les relever, de les ranimer avec du rhum, de les hisser à cheval: ils semblaient ne vouloir que mourir. Arrivés à Bethléem, nous pûmes envoyer à leur recherche: on avait déjà enterré dans la matinée un homme et deux femmes russes trouvés morts sur les chemins des environs. / C’est avec le même sentiment, le même calme et doux fatalisme, qu’au temps de la guerre de Crimée les soldats russes se laissaient acheminer à travers les steppes du Sud, marchant jusqu’à l’épuisement et mourant le long des routes par centaines de mille, sans un cri de révolte, presque sans une plainte ou un murmure. C’est avec la même patience, la même énergie résignée que, dans les guerres du Balkan, ils ont supporté toutes les extrémités du froid, de la chaleur, de la fatigue, de la faim. Le soldat russe est le plus endurant de l’Europe; sous ce rapport on ne saurait lui comparer que son

adversaire séculaire le soldat turc. L'un et l'autre ont une capacité de souffrance étrangère aux peuples de l'Occident.“ („Eine der Qualitäten, die das Klima und der Kampf gegen die Natur bei dem Groß-Russen am stärksten entwickelt hat, ist der passive Mut, die negative Energie, die Kraft der Trägheit. [...] Das Leben im Einklang mit der Geschichte hat den Groß-Russen zu einem Stoizismus geführt, dessen Heroisches er selbst nicht versteht — zu einem Stoizismus aus einem Gefühl der Schwäche und nicht aus einem Gefühl des Stolzes, oft zu einfach, zu naiv, um immer würdig zu erscheinen. Niemand kann wie ein Russe leiden, niemand sterben wie er. In seinem ruhigen Mut angesichts des Leidens und des Todes liegt die Resignation eines verletzten Tieres oder eines gefangenen Indianers, aber immer aufgerichtet durch eine ruhige religiöse Überzeugung. / Im März 1868, zu Beginn der Fastenzeit, bin ich in Palästina das erste Mal russischen Bauern begegnet. Ich wohnte im Zelt am Ufer der Salomonischen Sümpfe, nicht weit von Bethlehem entfernt. Die Nacht war wegen eines in Syrien in dieser Jahreszeit häufigen Unwetters mit Wind und Regen unruhig gewesen. Eine Gruppe russischer Pilger, die die Heilige Erde in Gruppen, zu Fuß, mit einem Wanderstab in der Hand, ohne weiteres Gepäck bis auf eine Schultertasche und eine kleine Schüssel durchquerten, hatte sich uns angeschlossen. Es waren /151/ alles Bauern; unter ihnen Männer und Frauen, die meisten waren alt. Sie suchten, müde von den Strapazen einer langen Reise und eines langen Marsches, rund um unsere Zelte oder am Fuß einer Mauerruine nach Schutz vor dem Unwetter. Im Morgengrauen hätten sie das griechische Kloster von Bethlehem erreichen wollen; aber obwohl die Distanz nur einige Kilometer war, hinderten die Kälte und die Müdigkeit einige dort hinzukommen. Wenn ihre Kräfte am Ende waren, ließen sie sich auf den Boden fallen und die anderen gingen still an ihnen vorbei, gaben sie auf, wie diese sich selbst aufgaben. Wir folgten ihnen mit den Pferden, ausgelaugt und müde waren auch wir, und wir suchten Unterschlupf im lateinischen Kloster von Bethlehem. So begegnete ich zwei von diesen Muschiks auf den Steinen am Weg liegend, der sich in einen Bach verwandelt hatte. Ich versuchte vergeblich, sie zum Aufstehen zu bewegen, sie mit Rum wiederzubeleben, sie auf das Pferd zu heben; sie schienen bloß sterben zu wollen. Als wir in Bethlehem ankamen, schickten wir ihnen Hilfe; schon am Morgen hatte man einen Russen und zwei Russinnen begraben, die man tot auf den Wegen in der Umgebung gefunden hatte. / Mit demselben Gefühl, mit demselben ruhigen und sanften Fatalismus ließen sich während des Krim-Kriegs die russischen Soldaten durch die Steppen des Südens führen, bis zur Erschöpfung marschierend und entlang der Straßen zu Hunderttausenden sterbend, ohne einen Schrei der Revolte, fast ohne Klage oder ein Geräusch. Es war mit derselben Geduld, derselben resignierten Energie, dass sie in den Balkankriegen alle Extreme der Kälte, der

Hitze, der Müdigkeit und des Hungers ertragen haben. Der russische Soldat ist der ausdauerndste in Europa; in dieser Hinsicht könnte man mit ihm nur seinen säkularen Gegner vergleichen, den türkischen Soldaten. Der eine wie der andere hat eine Leidensfähigkeit, die den westlichen Völkern fremd ist.“) Zum Winterschlaf siehe NK 272, 24 f.

272, 24 f. *Ein paar Schritte weiter in dieser Logik, und man hat den Fakir, der wochenlang in einem Grabe schläft...*] Vgl. z. B. Hellenbach 1885, 303, der im Zusammenhang mit der Erweckung des seines Erachtens bloß scheinotenen Lazarus durch den „Hellseher“ Jesus neben allerlei sonstigen medizinhistorischen Kuriositäten notiert: „Die Fakire legen sich auf Tage und Wochen ins Grab“. Anonym 1883, 197–199 beleuchtet in der Besprechung von James Braid's *Hypnotismus* (Berlin 1882) die Analogie von wochenlangem Grabesruhe der Fakire und dem Winterschlaf als einer Art von kataleptischer Starre. Braid selbst erwähnt die Selbsthypnotisierungskraft der Fakire (Preyer 1881, 67). Ausgangspunkt all dieser Überlegungen in der zeitgenössischen Literatur und bei N. ist der Aufsatz *Beobachtungen über die Katalepsie und den Winterschlaf beim Menschen* von James Braid, den N. in Braid 1882, 39–93 gelesen haben könnte (er erwähnt den Band auf einer Bücherliste in NL 1886/87, KSA 12, 5[110], 229 = KGW IX 3, N VII 3, 188, 3–22). Darin wird sehr ausführlich der „starrkrampfähnliche[.] oder kataleptische[.] Zustand“ besprochen, in den sich Fakire und andere hypnotisch Begabte hineinversetzen können, „wobei sie dann wie die Thiere im Winterschlaf alle Lebensthätigkeit auf den geringsten Grad herabsetzen, welcher noch mit der Fortdauer der Existenz und der Wiederherstellung der früheren Beweglichkeit vereinbar ist“ (Braid 1882, 43 f.; zur Definition von Winterschlaf ebd., 72–74). Braid prüft ausführlich die englischen Berichte aus Indien, wonach Fakire wochenlang bewegungslos und ohne Nahrungsaufnahme im Grab zu liegen vermögen.

In EH Warum ich so weise bin 6 verbindet N. seine Informationen über die willentliche Stoffwechselherabsetzung bei den Fakiren nach Braid 1882 mit dem ethnographischen Wissen aus Leroy-Beaulieu 1883, um daraus ein kulturübergreifendes Bild der dem Menschen möglichen physiologischen Selbstbeherrschung zu gewinnen. Die starke Heterogenität der beiden Quellen interessiert ihn dabei ebensowenig wie deren ursprüngliche Intentionen. N. macht sich das Gelesene nur als Material zunutze. Zur Braid-Rezeption siehe Brusotti 2001, 121–123.

272, 29–34 *Der Ärger, die krankhafte Verletzlichkeit, die Ohnmacht zur Rache, die Lust, der Durst nach der Rache, das Giftmischen in jedem Sinne — das ist für Erschöpfte sicherlich die nachtheiligste Art zu reagiren: ein rapider Verbrauch von Nervenkraft, eine krankhafte Steigerung schädlicher Ausleerungen, zum Bei-*

*spiel der Galle in den Magen, ist damit bedingt.] Die Galle ist in der vormoder-
nen Medizin traditionell mit Zorn und Rache assoziiert. Ihr übermäßiges Auf-
treten wollte man durch Maßhalten bei der Ernährung eindämmen, vgl. z. B.
Cornaro o. J. [1881], 70 f.*

272, 32 *Verbrauch von Nervenkraft]* Vgl. NK KSA 6, 89, 4–6 und NK KSA 6, 181, 1–6.

273, 3 f. *Seine „Religion“, die man besser als eine Hygiene bezeichnen dürfte]* Vgl. NK KSA 6, 186, 29–31. N.s Buddha hat allen metaphysischen Aspirationen entsagt und ist allein leidentherapeutisch interessiert.

273, 4 f. *um sie nicht mit so erbarmungswürdigen Dingen wie das Christenthum ist, zu vermischen]* Diese Vermischungs- und Verwechslungsgefahr zu bannen versucht N. in AC 20–23, KSA 6, 186–189.

273, 8 f. *„Nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zu Ende, durch Freundschaft kommt Feindschaft zu Ende“]* Ein Zitat aus dem *Dhammapada* nach Oldenberg 1881, 299, siehe NK KSA 6, 187, 12 f.

273, 10 f. *so redet nicht die Moral, so redet die Physiologie]* Der Buddhismus habe, meint N., „die Selbst-Betrügerei der Moral-Begriffe bereits hinter sich“ (AC 20, KSA 6, 186, 19 f.).

273, 15–21 *Wer den Ernst kennt, mit dem meine Philosophie den Kampf mit den Rach- und Nachgefühlen bis in die Lehre vom „freien Willen“ hinein aufgenommen hat — der Kampf mit dem Christenthum ist nur ein Einzelfall daraus — wird verstehn, weshalb ich mein persönliches Verhalten, meine Instinkt-Sicherheit in der Praxis hier gerade an's Licht stelle.]* Das eigene Leben dient demnach zur Beglaubigung bestimmter philosophischer Positionen. Allerdings lässt sich nach diesem Schema fast jede Lebenskonkretion als Beglaubigung eines Kampfes gegen das Ressentiment begreifen.

273, 16–19 *meine Philosophie den Kampf mit den Rach- und Nachgefühlen bis in die Lehre vom „freien Willen“ hinein aufgenommen hat — der Kampf mit dem Christenthum ist nur ein Einzelfall daraus]* In GD Die vier grossen Irrthümer 7, KSA 6, 95 f. figuriert der „freie Wille“ als vierter Irrtum: Man habe die Menschen als frei gedacht, um sie so richten und schuldig sprechen zu können, während „wir Immoralisten“ (96, 2) Schuld- und Strafvorstellungen zum Verschwinden bringen und damit die christliche „Metaphysik des Henkers“ (96, 9 f.) ausräumen wollten.

273, 21–23 *In den Zeiten der décadence verbot ich sie mir als schädlich; sobald das Leben wieder reich und stolz genug dazu war, verbot ich sie mir als*

unter mir] „sie“ bezieht sich offenkundig auf die „Rach- und Nachgefühle[.]“ (273, 16 f.).

273, 31–33 *Sich selbst wie ein Fatum nehmen, nicht sich „anders“ wollen — das ist in solchen Zuständen die grosse Vernunft selbst.*] Dass der „russische Fatalismus“ (273, 23 f.) unter *décadence*-Bedingungen selbst für das starke Individuum geboten sei, gibt eine großartige Rechtfertigung dafür ab, dass der Starke mitunter nicht so stark erscheint, wie er es eigentlich sein mag. Leider entfallen, wenn sich das starke Individuum in den „Winterschlaf“ (272, 23 f.) absentieren darf, alle Beurteilungskriterien dafür, aktual festzustellen, wer denn eigentlich zu den wirklich „Schwachen“ (273, 12) gehört und wer über eine „reiche Natur“ (273, 13) verfügt.

Der Schluss von EH Warum ich so weise bin 6 soll jenen „amor fati“, den N. zu einem philosophischen Hauptstück macht (vgl. NK 297, 24 f.), als tatsächlich gelebt, als tatsächlich inkorporiert erscheinen lassen. Das ganze Kapitel arbeitet systematisch darauf hin, moralische, religiöse oder metaphysische Probleme auf Leiblichkeit zurückzuführen: Ressentiment sei ebenso ein Leibphänomen wie „Instinkt-Sicherheit“ (273, 20) es ist — selbst eine Religion wie der Buddhismus sei nur Leib-„Hygiene“ (273, 4). Die Rückführung geistiger Phänomene auf Leiblichkeit ist für den N.-kundigen Leser auch mit der letzten Textzeile deutlich angezeigt: „die grosse Vernunft“ spielt auf Za I Von den Verächtern des Leibes an: „Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt. / Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ‚Geist‘ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft.“ (KSA 4, 39, 10–14).

7

274, 2 *Ein ander Ding*] Die altertümliche Wendung benutzt N. schon in MA I 472, KSA 2, 306, 32 und in Za I Von den Hinterwäldlern, KSA 4, 37, 30.

274, 2 f. *Ich bin meiner Art nach kriegerisch.*] Krieg und Kriegführen ist ein Leitmotiv beim späten N., vgl. z. B. NK KSA 6, 57, 12–14 u. Siemens 2009.

274, 3–5 *Feind sein können, Feind sein — das setzt vielleicht eine starke Natur voraus, jedenfalls ist es bedingt in jeder starken Natur.*] Die Gegenfigur zum sprechenden Ich stellt wiederum Jesus nach der „Psychologie des Erlösers“ in AC dar, der sich durch „Instinkt-Ausschliessung aller Abneigung, aller Feindschaft“ (AC 30, KSA 6, 200, 31 f.) auszeichnet und bekanntlich

auch nach dem Bericht der Evangelien die Feindesliebe lehrt (Matthäus 5, 43–45).

274, 8–10 *Das Weib zum Beispiel ist rachsüchtig: das ist in seiner Schwäche bedingt, so gut wie seine Reizbarkeit für fremde Noth.*] Die Assoziation von „Weib“ und Rachsucht verhärtet sich beim späten N. zu einem Stereotyp, vgl. z. B. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 3, KSA 6, 112, 19 und GM III 14, KSA 5, 369 f. Den dort gegebenen Beleg: „die Bogos sagen: ‚das Weib ist eine Hyäne‘“ (5, 370, 10) hat N. bei Post 1880, 1, 67 gefunden. Die Überlegungen kulminieren dann in Aussagen wie AC 53, KSA 6, 235, 22–24 und Notaten wie: „Endlich: das Weib! die Eine Hälfte der M<ensch>h<eit> ist schwach, typisch-krank, wechselnd, unbeständig – das Weib braucht die Stärke, um sich an sie zu klammern, – und eine Religion der Schwäche, welche es als göttlich verherrlicht, vor den Starken im Staub zu liegen schwach <zu> sein, zu lieben, demüthig zu sein...“ (NL 1888, KSA 13, 14[182], 366, korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 26, 44–50).

274, 18 f. *Gleichheit vor dem Feinde – erste Voraussetzung zu einem recht-schaffnen Duell.*] In ZB I, KSA 657 f. ließ N. einen (unschwer als Schopenhauer identifizierbaren) alten Philosophen auftreten, der gegen die vermeintlichen Duellabsichten einer Studentengruppe einschreitet. Schopenhauer hatte die Duellfrage im IV. Kapitel der *Aphorismen zur Lebensweisheit* im Zusammenhang mit der „ritterlichen Ehre“ behandelt, die besser eine „Faust-Ehre“ heiße (Schopenhauer 1873–1874, 5, 397), weil der „oberste Richterstuhl des Rechts, an den man, in allen Differenzen, von jedem andern, soweit es die Ehre betrifft, appelliren kann, [...] der der physischen Gewalt, d. h. der Thierheit“ sei (ebd., 396): „Die ritterliche Ehre ist ein Kind des Hochmuths und der Narrheit.“ (Ebd., 404) Der Aspekt der Satisfaktionsfähigkeit, auf die 274, 18 im metaphorischen Gebrauch des Duells anspielt, wird von Schopenhauer (ebd., 395) ebenfalls ironisch glossiert: „Ist jedoch der Verletzer nicht aus den Ständen, die sich zum Kodex der ritterlichen Ehre bekennen, [...] so kann man [...] eine sichere Operation vornehmen, indem man [...] ihn auf der Stelle, allenfalls auch noch eine Stunde nachher, niedersticht; wodurch dann die Ehre wieder heil ist.“

Den in EH Warum ich so weise bin 7 geübten, metaphorischen Duellgebrauch hat N. schon in MA I 61, KSA 2, 78 erprobt; MA I 365, KSA 2, 256 gibt sogar eine soziale Rechtfertigung der realen Duellpraxis zu bedenken, während M 296, KSA 3, 220, 24, 4 f. sie als „letzte[n] übrig gebliebene[n], völlig ehrenvolle[n] Weg zum Selbstmord“ preist. Aus dem *Journal des Goncourt* notierte sich N. noch in NL 1887/88, KSA 13, 11[296], 119 f. (KGW IX 7, W II 3, 80, 26–36), dass die moderne Gesetzgebung die Ehre und die „fortune“, damit auch das Duell vergessen habe (Goncourt 1887, 1, 104 – 2. September 1855). Es

scheint, als ob mit der Abkehr von Schopenhauer N. auch dem Duell als Ausdruck einer aristokratischen Lebenshaltung gegenüber wohlwollender geworden wäre. Selbst in seinen etymologischen Spekulationen zur Herkunft des Guten im herrenmoralischen Wortverständnis bleibt das Duell nicht ausgespart: „Das lateinische bonus glaube ich als ‚den Krieger‘ auslegen zu dürfen: vorausgesetzt, dass ich mit Recht bonus auf ein älteres duonus zurückführe (vergleiche bellum = duellum = duen-lum, worin mir jenes duonus erhalten scheint). Bonus somit als Mann des Zwistes, der Entzweiung (duo), als Kriegsmann: man sieht, was im alten Rom an einem Manne seine ‚Güte‘ ausmachte“ (GM I 5, KSA 5, 264, 9–15). N.s Präferenz für von ihm als vor-dekadent interpretierte Zustände bringt ihm in den achtziger Jahren auch den Zweikampf als ursprünglichen Ausdruck der Stärke näher — die von Schopenhauer verspottete Regression in die „Thierheit“ erscheint ihm nun gerade als Ausdruck von Würde. Der Gegensatz von offenem Zweikampf auf gleicher Augenhöhe und hinterhältigem Racheüben an Schwächeren, der in EH Warum ich so weise bin 7 den Eindruck erwecken soll, N. sei ein ritterlicher Geisteskämpfer, ist bereits in NL 1880, KSA 9, 6[214], 254 angelegt: „Junge Menschen, deren Leistungen ihrem Ehrgeize nicht gemäß sind, suchen sich einen Gegenstand zum Zerreißen aus Rache, meistens Personen, Stände, Rassen, welche nicht gut Wiedervergeltung üben können: die besseren Naturen machen direkten Krieg; auch die Sucht zu Duellen ist hierher gehörig. Das Bessere ist, wer einen Gegner wählt, der nicht unter seiner Kraft und der achtungswerth und stark ist. So ist der Kampf gegen die Juden immer ein Zeichen der schlechteren, neidischeren und feigeren Natur gewesen: und wer jetzt daran Theil nimmt, muß ein gutes Stück pöbelhafter Gesinnung in sich tragen.“ Zu N.s Zeit wurde das Duell immer mehr als Relikt eines anachronistischen Ehrbegriffs verstanden; N. kokettiert unter Rückgriff auf den angeblich edlen Zweikampf hingegen mit seiner (pseudoaristokratischen) Unzeitgemäßheit. Vgl. NK 319, 3–5.

274, 24–28 *ich greife nur Sachen an, wo ich keine Bundesgenossen finden würde, wo ich allein stehe, — wo ich mich allein compromittire... Ich habe nie einen Schritt öffentlich gethan, der nicht compromittirte: das ist mein Kriterium des rechten Handelns.*] Vgl. NK 122, 24–29.

274, 32 f. *So griff ich David Strauss an, genauer den Erfolg eines altersschwachen Buchs bei der deutschen „Bildung“*] Nämlich in UB I DS.

275, 11 f. *die ernstesten Christen sind mir immer gewogen gewesen*] Bohley 2007, 249 vermutet, man müsse hier an die Naumburger Pietisten und Erweckten denken, namentlich an Ernst Pinder (1810–1875) und Gustav Adolf Krug (1805–1874), die Väter von N.s Jugendfreunden Wilhelm Pinder und Gustav Krug. Aber N. hatte bis zuletzt mit „ernstesten Christen“ Kontakt gehalten, so beispiels-

weise noch 1888 in Sils mit dem Theologen Julius Kaftan Wanderungen unternommen und Gespräche geführt, vgl. NK KSA 299, 11–16.

275, 14 *Verhängniss von Jahrtausenden ist.* —] Im Druckmanuskript folgt eine Passage, die N. bei der Überarbeitung Anfang Dezember 1888 gestrichen hat: „Und selbst im Falle Wagner’s: wie dürfte ich verleugnen, daß ich aus ~~meinen Intimitäten~~ meiner Freundschaft mit Wagner und Frau Wagner die erquicklichsten und erhebendsten Erinnerungen ‘und nur solche Erinnerungen’ zurückbehalten habe, — daß es nie einen Schatten zwischen uns gab? Genau das erlaubt mir erst jene Neutralität ‘jene Unpersönlichkeit’ des Blicks, das Problem Wagner überhaupt als Cultur-Problem zu sehn — und vielleicht zu lösen... Fünfter und letzter Satz: ich greife nur Dinge an, die ich von Grund aus kenne, — die ich selbst erlebt, die ich bis zu einem gewissen Grade selber gewesen bin. — Das Christenthum meiner Vorfahren ‘zum Beispiel’ zieht in mir seinen Schluß, — eine durch das Christenthum ~~ins Große gezüchtete~~ selber groß gezogene, sonnenrein gewordene Strenge ~~und Lauterkeit in Dingen der Wahrheit~~ des intellektuellen Gewissens wendet sich gegen das Christenthum: in mir richtet sich, in mir überwindet sich das Christenthum selbst.“ (KSA 14, 474) Statt dieser Passage widmete N. nun den Abschnitt Warum ich so klug bin 5, KSA 6, 288 f. seinem Verhältnis zu Wagner.

8

275, 18–21 *Mir eignet eine vollkommen unheimliche Reizbarkeit des Reinlichkeits-Instinkts, so dass ich die Nähe oder — was sage ich? — das Innerlichste, die „Eingeweide“ jeder Seele physiologisch wahrnehme — rieche...*] Entsprechend häufig tauchen im Spätwerk olfaktorische Metaphern auf, vgl. z. B. NK KSA 6, 145, 28 f. u. 223, 22–25.

276, 2–6 *Das macht mir aus dem Verkehr mit Menschen keine kleine Gedulds-Probe; meine Humanität besteht nicht darin, mitzufühlen, wie der Mensch ist, sondern es auszuhalten, dass ich ihn mitfühle... Meine Humanität ist eine beständige Selbstüberwindung.*] Dieser Passus übersetzt das, was JGB 26 zum Umgang des „auserlesene[n] Mensch[en]“ (KSA 5, 43, 29) mit dem „durchschnittlichen Menschen“ (KSA 5, 44, 14) sagt, in die Selbstdarstellung. Das Moment des „Ekels“, das in 275, 28 immerhin explizit gemacht wird, bleibt angesichts der „Selbstüberwindung“ in diesem Abschnitt im Hintergrund — denn Ekel könnte wiederum ein unwillkommenes Indiz für *décadence* sein: „Der Ekel am Menschen, am ‚Gesindel‘ war immer meine grösste Gefahr...“ (276, 12 f.) Zugleich wird die Assoziation von Humanität und Mitgefühl, ja Mit-

leid in der Neubestimmung von Humanität als Selbstüberwindung unterbunden. Entsprechend ausgeprägt ist N.s Kritik am Mitleid beispielsweise in AC 7, KSA 6, 172–174. Freilich empfiehlt er in seiner berüchtigten „Moral für Ärzte“ den Ärzten gerade „jeden Tag eine neue Dosis Ekel vor ihrem Patienten“ (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 36, KSA 6, 134, 21 f.) – so, als ob Ekel eine therapeutische (oder doch zumindest für die Ärzte selbsttherapeutische) Wirkung hätte. Zur Selbstüberwindung siehe NK KSA 6, 11, 10–13.

276, 6–10 *Aber ich habe Einsamkeit nöthig, will sagen, Genesung, Rückkehr zu mir, den Athem einer freien leichten spielenden Luft... Mein ganzer Zarathustra ist ein Dithyrambus auf die Einsamkeit, oder, wenn man mich verstanden hat, auf die Reinheit...*] Zu dem hier im Hintergrund stehenden Konzept aktiven Vergessens und Verdauens siehe NK 280, 5 f.

276, 10 f. *Zum Glück nicht auf die reine Thorheit*] Wie Wagners Parsifal, vgl. NK KSA 6, 130, 14–17, ferner NK KSA 6, 34, 12 f.

276, 11 f. *Wer Augen für Farben hat, wird ihn diamanten nennen.*] In EH FW, KSA 6, 333, 20 f. wird „diamantene Schönheit“ für die „ersten Worte des Zarathustra“ in Anspruch genommen, während am Ende von GD, KSA 6, 161 der aus Za III Von alten und neuen Tafeln 29 (KSA 4, 268) zitierte Text ein Gespräch von Diamant und Küchen-Kohle rapportiert. Das Problem der Diamantfarbe besteht freilich darin, dass sie nicht festgelegt ist: „Er [sc. der Diamant] ist farblos und wasserhell, auch grau, gelb, braun, schwarz, rot, grün, blau, meist aber von hellerer Färbung.“ (Meyer 1885–1892, 4, 930).

276, 12 f. *Der Ekel am Menschen, am „Gesindel“ war immer meine grösste Gefahr...*] Vgl. NK 276, 2–6 u. 371, 13.

276, 16–277, 26 *Was geschah mir doch? Wie erlöste ich mich vom Ekel? Wer verjüngte mein Auge? Wie erflog ich die Höhe, wo kein Gesindel mehr am Brunnen sitzt? / Schuf mein Ekel selber mir Flügel und quellenahnende Kräfte? Wahrlich, in's Höchste musste ich fliegen, dass ich den Born der Lust wiederfände! – / Oh ich fand ihn, meine Brüder! Hier im Höchsten quillt mir der Born der Lust! Und es giebt ein Leben, an dem kein Gesindel mittrinkt! / Fast zu heftig strömt du mir, Quell der Lust! Und oft leerst du den Becher wieder, dadurch, dass du ihn füllen willst. / Und noch muss ich lernen, bescheidener dir zu nahen: allzuheftig strömt dir noch mein Herz entgegen: / – mein Herz, auf dem mein Sommer brennt, der kurze, heisse, schwermüthige, überselige: wie verlangt mein Sommer-Herz nach deiner Kühle! / Vorbei die zögernde Trübsal meines Frühlings! Vorüber die Schneeflocken meiner Bosheit im Juni! Sommer wurde ich ganz und Sommer-Mittag, – / – ein Sommer im Höchsten mit kalten Quellen und seliger Stille: oh kommt, meine Freunde, dass die Stille noch seliger werde! / Denn dies ist unsre*

Höhe und unsre Heimat: zu hoch und steil wohnen wir hier allen Unreinen und ihrem Durste. / Werft nur eure reinen Augen in den Born meiner Lust, ihr Freunde! Wie sollte er darob trübe werden? Entgegenlachen soll er euch mit seiner Reinheit. / Auf dem Baume Zukunft bauen wir unser Nest; Adler sollen uns Einsamen Speise bringen in ihren Schnäbeln! / Wahrlich, keine Speise, an der Unsaubere mitessen dürften! Feuer würden sie zu fressen wännen und sich die Mäuler verbrennen. / Wahrlich, keine Heimstätten halten wir hier bereit für Unsaubere! Eishöhle würde ihren Leibern unser Glück heissen und ihren Geistern! / Und wie starke Winde wollen wir über ihnen leben. Nachbarn den Adlern, Nachbarn dem Schnee, Nachbarn der Sonne: also leben starke Winde. / Und einem Winde gleich will ich einst noch zwischen sie blasen und mit meinem Geiste ihrem Geiste den Athem nehmen: so will es meine Zukunft. / Wahrlich, ein starker Wind ist Zarathustra allen Niederungen: und solchen Rath räth er seinen Feinden und Allem, was spuckt und speit: hütet euch, gegen den Wind zu speien!...] Die Vorlage ist Za II Vom Gesindel, KSA 4, 125, 26–127, 2. Das Original weicht an folgenden Stellen ab: „wiederfände!“ (125, 31) statt „wiederfände! —“ (276, 21); „mit trinkt“ (125, 34) statt „mittrinkt“ (276, 24); „dadurch dass du ihn füllen willst.“ (126, 2) statt „dadurch, dass du ihn füllen willst“ (276, 26); „entgegen: —“ (126, 4) statt „entgegen:“ (276, 28); „Mein Herz“ (126, 5) statt „— mein Herz“ (276, 29); „Vorüber die Bosheit meiner Schneeflocken“ (126, 8 f.) statt „Vorüber die Schneeflocken meiner Bosheit“ (276, 32 f.); „Sommer-Mittag!“ (126, 10) statt „Sommer-Mittag, —“ (276, 34); „Ein Sommer“ (126, 11) statt „— ein Sommer“ (277, 1); „diess“ (126, 14) statt „dies“ (277, 4); „verbrennen!“ (126, 22 f.) statt „verbrennen.“ (277, 13); „Niederungen:“ (126, 33–237, 1) statt „Niederungen:“(277, 23 f.); „speiht: ,hütet euch gegen den Wind zu speien!““ (127, 2) statt „speiht: hütet euch, gegen den Wind zu speien!“ (277, 25 f.)

Warum ich so klug bin.

Dieses Kapitel hat während seiner Entstehungsgeschichte markante Änderungen erfahren: Für NW hatte N. Naumann nach Leipzig ein Blatt mit der Überschrift „Intermezzo“ übersandt, auf dessen Rückseite der Hinweis stand: „auf Seite 3 des Ms einzuschieben vor dem Capitel Wagner als Gefahr.“ (KSA 14, 475) Im Brief vom 20. 12. 1888 heißt es hingegen, dieses Blatt solle man, „wie es ursprünglich bestimmt war, in Ecce einlegen: und zwar in das zweite Hauptcapitel (Warum ich so klug bin) als Abschnitt 5. Demnach sind die folgenden Ziffern zu ändern. Der Titel ‚Intermezzo‘ natürlich weg“ (KSB 8, Nr. 1203, S. 541, Z. 4–7). Allerdings war in den von Naumann ausgefertigten

NW-Korrekturabzügen, die vom 22. 12. 1888 datieren, das Kapitel „Intermezzo“ noch enthalten. N. ließ dies in NW so stehen, gab das Werk zum Druck frei, nicht ohne am 29. und 30. Dezember per Postkarte noch zwei Korrekturen im „Intermezzo“-Text von NW anzubringen. Am 2. Januar 1889 verzichtete N. allerdings auf die Veröffentlichung von NW, so dass in der Ausgabe von Colli und Montinari das „Intermezzo“-Kapitel (abgesehen von NW Intermezzo, KSA 6, 420, 19–421, 22) ohne diesen Titel in EH als EH Warum ich so klug bin 7, KSA 6, 290, 24–291, 26 integriert wurde, gemäß einem (am 15. Dezember 1888 wieder gestrichenen) Hinweis für den Drucker am oberen Rand des „Intermezzo“-Blattes: „Einzuschieben in zweites Kapitel: warum ich so klug bin.“ (KSA 14, 475) N. sandte den Text KSA 6, 289, 20–290, 23 an Naumann und notierte dazu: „Im zweiten Capitel: warum ich so klug bin einzuschieben; vor dem Abschnitt über dem ursprünglich Intermezzo stand.“ (KSA 14, 475) Dieser Abschnitt erhielt von N. die Abschnittnummer 5. Am Ende steht: „6. / — Ich sage noch ein Wort für die ausgesuchtesten Ohren: was ich jetzt von der Musik will / Fortsetzung im Manuskript.“ (KSA 14, 475, vgl. KSA 6, 290, 25 f.) Um den 29. Dezember herum ließ N. Naumann den letzten Nachtrag über Heine mit folgendem Hinweis am oberen Blattrand zukommen: „Im zweiten Hauptcapitel: Warum ich so klug bin als 4 einzuschieben“. Nach dem neuen Abschnitt folgte der Vermerk: „NB. Jetzt kommen die zwei Abschnitte, die von Richard Wagner handeln.“ Gemeint sind damit die Abschnitte KSA 6, 288, 2–289, 18 sowie KSA 6, 289, 20–290, 23 (alles nach KSA 14, 475 f.). Eine tabellarische Übersicht über die im Dezember 1888 erfolgten Änderungen im Kapitel „Warum ich so klug bin“ findet sich in KSA 14, 476.

Der Unterschied zwischen Klugheit und Weisheit, die in den Titeln der ersten beiden Kapitel von EH evoziert werden, ist nicht einfach zu bestimmen. Klugheit, die bei N. nicht immer positiv konnotiert ist, meint offensichtlich eine Fähigkeit, sich in den konkreten Lebensverhältnissen zurechtzufinden. In der Tradition namentlich der Aufklärung (vgl. dazu die Belege in NK KSA 6, 35, 5 f.) ist Klugheit häufig an bestimmten, außer ihr liegenden Zwecken orientiert; wenn man dies oder jenes zu erreichen weiß, ist man klug — unabhängig von der moralischen Wertigkeit des jeweiligen Zwecks. Weisheit hingegen erscheint als ein Selbstzweck, als ein Zustand des Wissens und des Handelns um seiner selbst willen. Im Kapitel „Warum ich so weise bin“ behandelt N. seine Familiengenealogie und seine eigentliche, von ihm nicht veränderbare natürliche Disposition. Das wird offensichtlich als generelle Voraussetzung der Weisheit verstanden — einer Weisheit, die von den konkreten Lebensumständen unabhängig ist. Das Kapitel „Warum ich so klug bin“ gilt hingegen den konkreten Umständen jenes Menschen, der erklären will, wie er wurde, was er ist. Es sind dies Umstände, die er zum Gegenstand seiner Wahl, seiner Ent-

scheidung macht: Ernährung, Ort, Klima und Erholung. Mit Viel-Wissen hat nach EH Warum ich so klug bin 1 Klugheit nichts zu tun; aktives Vergessen sah N. spätestens seit seiner *Zweiten unzeitgemässen Betrachtung* als positives Vermögen an. In der Abfolge der Kapitel scheint die traditionelle hierarchische Abstufung zwischen Weisheit und Klugheit erhalten zu bleiben; jedoch ist die ironische Konnotation im Gebrauch des Weisheitsbegriffs nicht zu überhören: Weisheit im Sinne eines objektiven Übersichtswissens mit glücksgarantierenden praktischen Perspektiven ist längst N.s fundamentaler Philosophie-Kritik verfallen. Gegen die Geist-Orientierung von zweieinhalb Jahrtausenden Philosophiegeschichte besinnt sich N. zur Erläuterung der Frage, warum er so weise sei, auf seine Physis, sein Gegebensein als Natur. Das Kapitel „Warum ich so klug bin“ stellt in den Vordergrund, wie dieses Gegebensein als Natur durch den eigenen Einfluss modifiziert und optimiert werden kann, nämlich durch die bewusste, vitalitätssteigernde Wahl von Ernährung, Ort, Klima und Erholung (zu diesem Kapitel als „Kasuistik“ siehe Domino 2002; Kittler 1980, 161 notiert, N. werde darin zum „Milieutheoretiker der eigenen Autorschaft“).

1

Der Abschnitt, zu dem sich Materialien in NL 1888, KSA 13, 24[1]1, 615–617 finden, spiegelt N.s diätetische und selbsttherapeutische Erfahrungen, vor allem aber seine einschlägigen Lektüren. So hat er zuvor Leopold Löwenfelds *Die moderne Behandlung der Nervenschwäche (Neurasthenie), der Hysterie und verwandter Leiden* (1887) studiert; auch die von ihm vielfach konsultierte, achte Auflage von Carl Ernst Bocks *Buch vom gesunden und kranken Menschen* behandelt unter der Rubrik der „Diätetik“ ausführlich die einzelnen dem Gesunden zuträglichen Nahrungsmittel (Bock 1870, 298 ff. u. 317 ff.). Im Kapitel „Diätetik“ von Michael Fosters *Lehrbuch der Physiologie* hat N. gleichfalls diverse Lesespuren hinterlassen (Foster 1881, 415–418). Schließlich hat Luigi Cornaros *Die Kunst, ein hohes und gesundes Alter zu erreichen* auf N. doch immerhin so viel Eindruck gemacht, dass er sich von der dort empfohlenen, möglichst weitgehenden Mäßigkeit abgrenzen zu müssen glaubte (vgl. NK KSA 6, 88, 12–14). Cornaro hatte, so fasste es Paul Sembach im Vorwort zu seiner von N. benutzten Übersetzung zusammen, „die konsequente Lossagung von jedweder Art von Üppigkeit“ zur diätetischen Direktive erhoben (Cornaro o. J. [1881], 5), was ihn in N.s Augen dekadenzverdächtig machte. Nach Cornaro verhilft „die Mäßigkeit“ „dem Leben zur Tugend“ (ebd., 14). An dieser sehr moralischen „Tugend“ war N. sichtlich nicht interessiert, wenn er stattdessen 279, 9 die „moralinfreie[.] Tugend“ propagierte. Dennoch regiert auch in N.s

diätetischen Regeln, nach denen er laut EH Warum ich so klug bin 1 zu leben angibt, ein transformiertes Gebot der Mäßigkeit.

N. hat sich mit Fragen der Ernährung aus selbsttherapeutischem Interesse schon früh beschäftigt; Eingang gefunden haben diese Überlegungen in die Schriften der mittleren Schaffensjahre – bezeichnenderweise fehlten sie aber in den an großen Antworten auf traditionelle, große Fragen orientierten Frühwerken GT und UB, die scheinbar so Triviales wie Ernährung noch mit Stillschweigen übergingen. FW 7, KSA 3, 379, 6 f. fragt demgegenüber explizit nach einer „Philosophie der Ernährung“. Die Prominenz, die das Thema in EH erhält, hängt unmittelbar daran, dass sich N. nach langer Leidenszeit genesen fühlte und er damit vom (scheinbaren) Erfolg seiner diätetischen Maßnahmen in eigener Sache meinte ausgehen zu können.

278, 7 f. *Es ist mir gänzlich entgangen, in wiefern ich „sündhaft“ sein sollte.]* Sünde, namentlich Erbsünde, erscheint N. vielmehr als ein Mittel des Christentums, die Menschen gefügig zu machen (vgl. AC 5, KSA 6, 171): Das Gefühl, „sündhaft“ zu sein, ist für N. nicht natürlicherweise gegeben, sondern das Resultat einer priesterlichen Domestizierung des Menschen (vgl. GD Die „Verbesserer“ der Menschheit 2, KSA 6, 99). Noch vor dem „üppige[n], unmäßige[n] Leben“ hatte Cornaro in seiner Diätetik übrigens „das Abfallen von der rechten Frömmigkeit und dem rechten Glauben“ als Grundübel der Gegenwart angeprangert (Cornaro o. J. [1881], 12).

278, 8–16 *Insgleichen fehlt mir ein zuverlässiges Kriterium dafür, was ein Gewissensbiss ist: nach dem, was man darüber hört, scheint mir ein Gewissensbiss nichts Achtbares... Ich möchte nicht eine Handlung hinterdrein in Stich lassen, ich würde vorziehen, den schlimmen Ausgang, die Folgen grundsätzlich aus der Werthfrage wegzulassen. Man verliert beim schlimmen Ausgang gar zu leicht den richtigen Blick für Das, was man that: ein Gewissensbiss scheint mir eine Art „böser Blick“.]* Zum „bösen Blick“ vgl. NK KSA 6, 115, 10; zum „Gewissensbiss“ vgl. NK KSA 6, 60, 14–16. In GD Sprüche und Pfeile 10 wird der hier autogenealogisch gefasste Gedanke zum allgemeinen Imperativ.

278, 18–20 *„Gott“, „Unsterblichkeit der Seele“, „Erlösung“, „Jenseits“ lauter Begriffe, denen ich keine Aufmerksamkeit, auch keine Zeit geschenkt habe, selbst als Kind nicht]* Frühere Zeugnisse zu N.s Jugend sprechen eine andere Sprache, vgl. die ausführlichen Darstellungen bei Schmidt 1991 und Pernet 1989. Noch in einer autobiographischen Aufzeichnung in NL 1878, KSA 8, 28[7], 505 ist vermerkt: „Als Kind Gott im Glanze gesehn.“

278, 23–279, 3 *Ich bin zu neugierig, zu fragwürdig, zu übermüthig, um mir eine faustgrobe Antwort gefallen zu lassen. Gott ist eine faustgrobe Antwort,*

eine Undelicatesse gegen uns Denker —, im Grunde sogar bloss ein faustgrobes Verbot an uns: ihr sollt nicht denken!...] „Du sollst nicht erkennen“ (AC 48, KSA 6, 227, 12), lautet die Quintessenz, die N. aus der Sündenfallgeschichte in Genesis 3 zieht: Priesterliches Interesse stehe hinter diesem Denkverbot, das mit der Erfindung Gottes als Letztinstanz alle darüber hinausreichenden Fragen abblocke. Allerdings ist im atheistischen Bekenntnis des sprechenden Ichs 278, 21–279, 3 nicht klar, auf welche Fragen Gott denn eigentlich eine „faustgrobe“ und damit unbrauchbare „Antwort“ sein soll. Fragwürdigkeit ist für das Ich, das hier Bausteine seiner Genealogie erschließt, offensichtlich auch erstrebenswert als Verzicht auf vorauseilende, wenn nicht überhaupt auf alle Antworten.

279, 3–9 *Ganz anders interessirt mich eine Frage, an der mehr das „Heil der Menschheit“ hängt, als an irgend einer Theologen-Curiosität: die Frage der Ernährung. Man kann sie sich, zum Handgebrauch, so formuliren: „wie hast gerade du dich zu ernähren, um zu deinem Maximum von Kraft, von Virtù im Renaissance-Stile, von moralinfreier Tugend zu kommen?“* Über den Zusammenhang von Wachstum und Ernährung hat sich N. nach Ausweis der Lese Spuren bei Rolph 1884, 96 f. kundig gemacht: *„Gesteigerte Ausgaben, mögen sie auf Wachsthum, auf Fortpflanzung, auf Energie der Arbeitsleistung, kurz auf was immer beruhen, sind Folge von gesteigerter, von besserer und vollerer Ernährung. [...] Man vergleiche einen Arbeiter, der sich rationell und solide ernährt, mit dem, welcher den Alkohol dem Fleisch vorzieht, bei der Arbeit, und man wird sich überzeugen, dass die gute Nahrung nicht nur die Kraft, sondern auch die Arbeitsfreudigkeit, die Anregung zur Arbeit, zur Bethätigung die Kraft, giebt. Die Zähigkeit, die Energie und der Unternehmungsgeist der englischen und amerikanischen Nation werden mit Recht auf die rationellere und bessere Ernährung zurückgeführt. Wohl ein jeder hat Momente gekannt, wo er, im guten Ernährungszustand, und im Vollgefühle von Kraft und Gesundheit, sich nicht nur jeder Unternehmung gewachsen, sondern auch einen Drang fühlte, diesem von innen wirkenden Drucke nachzugeben.“* (Rolph 1884, 96. Von N. mehrfach am Rand markiert; hier Kursiviertes von ihm unterstrichen.) Vgl. auch NL 1884, KSA 11, 27[72], 292 f. und im Anschluss an Féré 1888 NL 1888, KSA 13, 15[37], 429. Im Horizont der Darwinschen Evolutionstheorie erörtert Nägeli 1884, 316–326 die „Wirkung der Ernährungseinflüsse“ (von N. mit einigen Anstreichungen versehen). Zur Interpretation von N.s Diätetik auf dem Hintergrund der antiken Lehre von den *sex res non naturales* (*circumfusa, ingesta, gesta, applicata, excreta* und *percepta*) und des aufklärerischen Hygiene-Diskurses vgl. Sarasin 2009, 298 f. und Schipperges 1975 sowie (im Blick auf Galen und Robert Burton) Dahlkvist 2005, allgemeiner Jordan 2006, 128–133; Lemke 2007, 405–434; Klass 2008 und Large 2008.

Die Diätetik, die N. in EH Warum ich so klug bin 1 entwirft, ist eine Erfahrungswissenschaft und gerade der Theologie entgegengesetzt, die sich mit Heilsfragen beschäftigt. N. berichtet von zunächst zufälligen, dann gezielt gemachten Erfahrungen mit seinem eigenen Körper. Diätetik ist eine Selbsterfahrungswissenschaft, deren Modell N. etwa bei Cornaro finden konnte („Daher begann ich fleißig zu erforschen, welche Speisen mir nützlich oder schädlich sein könnten.“ Cornaro o. J. [1881], 23). Er hätte sich auch zu Cornaros Devise bekennen können, wonach „jeder selbst ein Arzt, und zwar sein bester Medicus sein“ solle (ebd., 36), denn jeder könne „am ehesten aus eigener Erfahrung die verborgenen Eigenschaften seiner Natur erkennen und danach sich ein Urteil bilden über das Maß der Speisen und Getränke, welches ihm am dienlichsten sei“ (ebd., 37).

In der EH-Vorarbeit von Heft W II 9c, die mit dem Ernährungspassus einsetzt, fehlte das „Heil der Menschheit“ an entsprechender Stelle (NL 1888, KSA 13, 24[1], 615). Bislang lag für das Abendland dieses „Heil“ in den höchsten geistlich-geistigsten Dingen. In 279, 3–6 wird diese Auffassung umgestoßen, indem das physiologisch Basalste, nämlich die Ernährung, oder genauer: die Auswahl zuträglicher Nahrungsmittel, zur Heilsgrundlage erklärt wird. Die Pointe liegt nicht nur in dieser Umkehrung der Erwartung, worin denn das „Heil der Menschheit“ bestehe, sondern zudem darin, dass das Ich hier nur über sich selbst, d. h. die ihm persönlich zuträgliche Nahrung spricht — es also um das Heil eines einzigen Menschen zu tun ist: Das Heil wird empirisch-persönlich reduziert.

Auf den Begriff „Heil der Menschheit“ ist N. 1887/88 erneut bei der Lektüre von Dostojewskijs *Dämonen* gestoßen (er hat ihn schon in M 91, KSA 3, 84, 10 verwendet). Daraus hat er sich u. a. exzerpiert: „Wenn die Gesetze der Natur selbst ihr Meisterstück nicht geschont hat, wenn sie Jesus hat leben lassen in mitten der Lüge und für eine Lüge (— und ihm schuldet die Erde Alles, was sie hat leben lassen —) ohne ihn wäre der Planet, mit Allem, was darauf ist, bloße Thorheit, nun, so ruht der Planet auf einer Lüge, auf einer dummen Verspottung. Folglich sind die Gesetze der Natur selbst eine Verspottung Imposture und eine diabolische farce. Warum also leben, wenn du ein Mensch bist?... / ,Wenn sie Sie aber enttäuscht sind? wenn sie begriffen haben, daß der ganze Irrthum im Glauben an den alten Gott lag?“ / Das Heil der M(ensch)h(eit) hängt davon ab, ihr diesen Gedanken zu beweisen — / Ich begreife nicht, wie bisher ein Atheist hat wissen können, daß es keinen Gott giebt und sich nicht sofort getödtet hat...“ (NL 1887/88, KSA 13, 11[336], 144 f., korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 46, 2–22) Es handelt sich um einen Auszug aus dem Streitgespräch von Kiriloff mit Piotr Stefanowitsch. Die Vorlage lautet: „— Mais permettez, eh bien, mais si vous êtes dieu? Si vous êtes détrompé,

vous avez compris que toute l'erreur est dans la croyance à l'ancien dieu. / — Enfin tu as compris! s'écria Kirilloff enthousiasmé. — On peut donc comprendre, si même un homme comme toi a compris! Tu comprends maintenant que le salut pour l'humanité consiste à lui prouver cette pensée. Qui la prouvera? Moi! Je ne comprends pas comment jusqu'à présent l'athée a pu savoir qu'il n'y a point de Dieu et ne pas se tuer tout de suite! Sentir que Dieu n'existe pas, et ne pas sentir du même coup qu'on est soi-même devenu dieu, c'est une absurdité, autrement on ne manquerait pas de se tuer. Si tu sens cela, tu es un tzar, et, loin de te tuer, tu vivras au comble de la gloire. Mais celui-là seul, qui est le premier, doit absolument se tuer“ (Dostoïevsky 1886a, 2, 338). Kirilloff hat also die Formel vom „Heil der Menschheit“ bereits in ihr Gegenteil verkehrt und für seine atheistische Botschaft in Anspruch genommen. N. wiederum setzt nicht mehr auf die Heilsträchtigkeit eines solchen atheistischen Bekenntnisses, sondern beschränkt Heil auf Ernährung, siedelt es damit jenseits aller religiösen und antireligiösen Belange an.

279, 8 f. *Virtù im Renaissance-Stile*] Vgl. NK KSA 6, 170, 8–10.

279, 9 *von moralinfreier Tugend*] Vgl. AC 2, KSA 6, 170, 8–10 u. NK KSA 6, 240, 5 u. KSA 6, 18, 19.

279, 15–20 *Diese „Bildung“, welche von vornherein die Realitäten aus den Augen verlieren lehrt, um durchaus problematischen, sogenannten „idealen“ Zielen nachzujagen, zum Beispiel der „klassischen Bildung“: — als ob es nicht von vornherein verurteilt wäre, „klassisch“ und „deutsch“ in Einen Begriff zu einigen! Mehr noch, es wirkt erheiternd*] Vgl. GD Was den Deutschen abgeht 5, KSA 6, 107 f. In ZB 2, KSA 1, 672–692 glaubte N. freilich noch, dass das Klassisch(-Antik)e mit dem Deutschen zusammenzubringen sei, während er später dem „Wort ‚klassisch‘“ — das er gegen David Friedrich Strauß als „klassische[n] Schreibekünstler“ (UB I DS 5, KSA 1, 186, 19 f.) auch ironisch ins Feld führte — misstraut: „es ist bei weitem zu abgebraucht, zu rund und unkenntlich geworden“ (FW 370, KSA 3, 622, 23 f.).

279, 20 f. *man denke sich einmal einen „klassisch gebildeten“ Leipziger!*] Die breite sächsische Mundart, die in Leipzig gesprochen wurde, musste noch in der damals maßgebenden Monographie von Karl Albrecht (*Die Leipziger Mundart. Grammatik und Wörterbuch der Leipziger Volkssprache*) dagegen verteidigt werden, mit Bildung nicht kompatibel zu sein, siehe Albrecht 1881, III f. Dass ein „klassisch gebildeter Leipziger“ ein Unding sei, kann auch als Seitenhieb auf N.s eigenen philologischen Lehrer Friedrich Ritschl verstanden werden, der 1865 einem Ruf nach Leipzig folgte und dort bis zu seinem Tod 1876 tätig war. N. selbst ging im Gefolge Ritschls von Bonn nach Leipzig.

279, 24 „altruistisch“] Vgl. NK KSA 6, 133, 23–25.

279, 24–27 *Ich verneinte zum Beispiel durch Leipziger Küche, gleichzeitig mit meinem ersten Studium Schopenhauer's (1865), sehr ernsthaft meinen „Willen zum Leben“.*] N. las Ende Oktober 1865 während seines Studiums in Leipzig zum ersten Mal Schopenhauers Hauptwerk und schildert in seinem „Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre“ diesen ihn prägenden Zufallsfund in einem Antiquariat als Erweckungserlebnis (NL 1867/68, KGW I 4, 60[1], 513 f.). Im „Rückblick“ schreibt N. auch, er habe jeweils mit seinen Freunden „zusammen bei Mahn am großen Blumenberg in nächster Nähe des Theaters“ gegessen. „Von dort giengen wir regelmäßig in das Cafe Kintschy“ (ebd., 516, 32–34). Die beiden Lokalitäten werden auch in zeitgenössischen Reiseführern empfohlen, leider ohne Spezifikation ihres kulinarischen Angebots (Weidinger 1860, 171).

279, 30 f. (*Man sagt, 1866 habe darin eine Wendung hervorgebracht —.*) In der Folge des Österreichisch-Preußischen Krieges 1866 wurde das Königreich Sachsen — zu dem Leipzig gehörte — zum Beitritt in den Norddeutschen Bund gezwungen und verlor damit faktisch seine Souveränität. Die große Cholera-Epidemie von 1866 tat ein Übriges, allenthalben für (letales) Magenverderben zu sorgen (vgl. auch Kunze 1881, 525).

279, 32 *Die Suppe vor der Mahlzeit*] Kritisch dieser deutschen Gepflogenheit gegenüber äußert sich etwa Wiel 1873, 23 oder Wiel 1875, 21. N. hatte sich 1875 in Steinabad (Schwarzwald) vom Magenspezialisten Josef Wiel (1828–1881) behandeln lassen und sich viele seiner diätetischen Ratschläge zu eigen gemacht, siehe Volz 1990, 122–129. „Der Dr. Wiel will zu meiner Erheiterung und Belehrung morgen einmal mit mir kochen, er ist ein berühmter denkender Kochkünstler und Verfasser eines viel gebrauchten, in alle Sprachen übersetzten diätetischen Kochbuchs.“ (N. an Rohde, 01. 08. 1875, KSB 5, Nr. 474, S. 92, Z. 46–50)

279, 33 f. (*noch in Venetianischen Kochbüchern des 16. Jahrhunderts alla tedesca genannt*) Im berühmten, 1570 erstmals in Venedig erschienenen Kochbuch von Bartolomeo Scappi (ca. 1500–1577) gibt es zwar ein paar Rezepte „alla tedesca“, „auf deutsche Art“, u. a. „pasta fatta con latte alla Tedesca“ (Scappi 1605, fol. 195 recto), aber eine einschlägige Suppe oder vielmehr der Brauch, die Suppe vor der Hauptmahlzeit zu essen, lässt sich dort nicht belegen. Immerhin überliefert Ippolito Cavalcanti, duca di Buonvicino (1787–1859) in seiner allerdings in Neapel erschienenen *Cucina teorico-pratica* das Rezept einer „Zuppa alla tedesca“ (Cavalcanti 1839, 34 f.), die er als Vorspeise diverser Hauptgerichte empfiehlt. N. dürfte freilich weder Scappi noch Cavalcanti gele-

sen haben, als er zu dieser andernorts bislang nicht nachweisbaren Einsicht in die venetianische Reaktion auf deutsche Tischsitten gelangte.

280, 2–5 *Rechnet man gar noch die geradezu viehischen Nachguss-Bedürfnisse der alten, durchaus nicht bloss alten Deutschen dazu, so versteht man auch die Herkunft des deutschen Geistes – aus betäubten Eingeweiden...*] Vgl. NK KSA 6, 57, 22–58, 1.

280, 5 f. *Der deutsche Geist ist eine Indigestion, er wird mit Nichts fertig.*] So z. B. nicht mit dem Christentum, vgl. AC 8–10, KSA 6, 174–177 – sehr im Unterschied zum Ich, das sich zu Beginn des Abschnitts als jemand präsentiert, der sich davon nicht anstecken lässt. Indigestion bedeutet Verdauungsstörung (wie sehr N. selber darunter litt, stellt Volz 1990, 119–150 erschöpfend dar). 280, 5 f. verbindet den Begriff der Verdauungsstörung mit der Unfähigkeit zum aktiven Vergessen, damit der Unfähigkeit zur Gegenwart (vgl. NK 267, 24 f.). Sich selbst verordnet N. demgegenüber Abschottung und Einsamkeit, um so das Verdauen der Eindrücke sicherzustellen, siehe EH Warum ich so weise bin 8, KSA 6, 276, 6–10. Explizit gemacht wird der metaphorische Zusammenhang von Verdauungsstörung und Nicht-Vergessen-Können in GM II 1: „Die Thüren und Fenster des Bewusstseins zeitweilig schliessen; von dem Lärm und Kampf, mit dem unsre Unterwelt von dienstbaren Organen für und gegen einander arbeitet, unbehelligt bleiben; ein wenig Stille, ein wenig tabula rasa des Bewusstseins, damit wieder Platz wird für Neues, vor allem für die vornehmeren Funktionen und Funktionäre, für Regieren, Voraussehn, Vorausbestimmen (denn unser Organismus ist oligarchisch eingerichtet) – das ist der Nutzen der, wie gesagt, aktiven Vergesslichkeit, einer Thürwärterin gleichsam, einer Aufrechterhalterin der seelischen Ordnung, der Ruhe, der Etiquette: womit sofort abzusehn ist, inwiefern es kein Glück, keine Heiterkeit, keine Hoffnung, keinen Stolz, keine Gegenwart geben könnte ohne Vergesslichkeit. Der Mensch, in dem dieser Hemmungsapparat beschädigt wird und aussetzt, ist einem Dyspeptiker zu vergleichen (und nicht nur zu vergleichen –) er wird mit Nichts ‚fertig‘...“ (KSA 5, 291, 19–291, 7).

280, 7 *die englische Diät*] Der Ausdruck „englische Diät“ für die in England vorherrschende Art, Speisen zuzubereiten und zu sich zu nehmen, ist im 19. Jahrhundert noch nicht sehr gebräuchlich. Aber etwa Wagner benutzt ihn in seinem Brief an Ernst Benedikt Kietz aus London, 27. 04. 1855: „Jetzt nehme ich Pillen zur Gegenwirkung, gegen die englische Diät.“ (R. Wagner 1988, 7, 118) Was N. unter „englischer Diät“ versteht, kann man beispielsweise bei Wiel 1875, 27 nachlesen: „Beefsteaks à l’anglaise sind die beste Fleischspeise für Magenranke (Rohes Fleisch wird [...] dreimal schneller verdaut als gargekochtes). [...] Anstatt Beefsteaks à l’anglaise essen Manche auch geradezu rohes

Fleisch. [...] Manche aber empfinden einen unwiderstehlichen Degoût vor rohem Fleisch.“ Wiel 1873, 55 führt weiter aus: „**Beefsteaks** ([...]) sind unbedingt die erste Speise der Welt. [...] Die Küche liefert zwei Arten von Beefsteaks, gar gebratene und solche, die inwendig noch roth sind. Die ersten sind trocken, schmecken schlecht und sind schwerverdaulich, die letzteren dagegen zart, saftig und leicht zu verdauen. [...] Gewöhnlich nennt man erstere Beefsteaks deutsche, letztere englische. Die hiedurch so schwer gekränkten deutschen Köchinnen rächten sich dadurch, dass sie den Engländern selbst den Beinamen ‚Beefsteaks‘ aufbrachten.“ Zum Beefsteak vgl. NK KSA 6, 196, 16 f.

280, 11 f. *Die beste Küche ist die Piemont's.]* Demgegenüber scheint N. der Küche des etwas südlicher gelegenen Genua mit größeren Vorbehalten gegenüberzustehen, siehe NK KSA 6, 31, 31–32, 1.

280, 12–14 *Alkoholika sind mir nachtheilig; ein Glas Wein oder Bier des Tags reicht vollkommen aus, mir aus dem Leben ein „Jammerthal“ zu machen]* Vgl. NK KSA 6, 104, 12–15 und die Schilderung der „gens à tempérament intellectuel délicat et excitable“ („Menschen mit einem delikaten und reizbaren intellektuellen Temperament“) bei Richet 1884, 98 f., die schon von geringsten Mengen Alkohol aus der Bahn geworfen werden: „s'ils ne s'observent pas avec soin, ils s'enivrent, sans s'en douter /99/ avec une facilité déplorable qui leur a joué plus d'un méchant tour. On pourrait avec raison comparer cette prédisposition à l'hystérie“ („wenn sie nicht sehr vorsichtig mit sich umgehen, werden sie, ohne es zu ahnen, mit einer beklagenswerten Leichtigkeit betrunken, die ihnen schon oft übel mitgespielt hat. Man könnte diese Veranlagung zu Recht mit der Hysterie vergleichen“). Vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Fachliteratur stellt sich der Sprecher in 280, 12–14 also eine pathologische Selbstdiagnose — um zu demonstrieren, wie die Disposition zur Krankheit überwunden wird. Dass N. es mit der therapeutischen Bierabstinenz nicht immer so genau nahm, ist seinem Brief an die Schwester Elisabeth Förster vom 23. 11. 1885 aus Nizza zu entnehmen: „Ich gestehe, daß ich eine überraschend wohlthätige Wirkung gespürt habe, seit ich jeden Abend mit einem Glase Bier beschließe. Gerade in solchen stimulantem Klimaten scheint das Bier wie ein Medikament zu dienen.“ (KSB 7, Nr. 646, S. 110, Z. 27–30).

Das „Jammerthal“ aus Psalm 84, 7 taucht bei N. nur hier sowie in NL 1888, KSA 13, 24[1]1, 616, 23 f. mit dem Zusatz: „aus dem Leben wie Schopenhauern ein ‚Jammerthal‘ zu machen“ auf. In Carl Maria von Webers *Freischütz* (I 5) galt der Wein hingegen als Gegengift zum Jammertal: „Hier im ird'schen Jammerthal / Wär's doch nichts als Plack und Qual, / Trüg' der Stock nicht Trauben“.

280, 14 f. — *in München leben meine Antipoden]* Dem Stereotyp von den B(raubn)ier trinkenden Münchnern ist N. in David Friedrich Strauß' *Elegie*

(Strauß 1878, 126 f.) begegnet, auf die er in GD Was den Deutschen abgeht 2 anspielt, siehe NK KSA 6, 105, 1–3. Vgl. auch Löwenfeld 1887, 26: „Bekannt ist der grosse Bierconsum in München und verschiedenen anderen bayerischen Städten; dennoch bildet eigentlich Trunksucht hier kein auffallend häufiges Vorkommnis, das Delirium tremens ist ein seltenes Vorkommnis in den hiesigen Spitälern.“ Löwenfeld will den Nervenkranken den Alkoholkonsum keineswegs generell untersagen, sondern plädiert fürs Maßhalten. „Nicht bloß zuzulassen, sondern auf das Dringendste zu empfehlen ist der Genuss von Bier und Wein bei heruntergekommenen, schlecht genährten, vorwaltend mit Schwächeerscheinungen behafteten Kranken.“ (Löwenfeld 1887, 27) Zum Begriff der Antipoden vgl. NK KSA 6, 415, 6 f.

280, 15–22 *Gesetzt, dass ich dies ein wenig spät begriff, erlebt habe ich's eigentlich von Kindesbeinen an. Als Knabe glaubte ich, Weintrinken sei wie Tabakrauchen anfangs nur eine Vanitas junger Männer, später eine schlechte Gewöhnung. Vielleicht, dass an diesem herben Urtheil auch der Naumburger Wein mit schuld ist. Zu glauben, dass der Wein erheitert, dazu müsste ich Christ sein, will sagen glauben, was gerade für mich eine Absurdität ist.*] Die Herbheit des Naumburger Weins ist geradezu sprichwörtlich. Immerhin merkt das *Warenlexikon für Handel, Industrie und Gewerbe* von Klemens Merck an: „Von norddeutschen W[einen] sind die Elbweine und die Saalweine oder Naumburger hervorzuheben; sie sind oft besser als ihr Ruf“ (Merck 1884, 617). Zum christlichen *credo quia absurdum* vgl. NK KSA 6, 229, 27 f.

280, 22–33 *Seltsam genug, bei dieser extremen Verstimbarkeit durch kleine, stark verdünnte Dosen Alkohol, werde ich beinahe zum Seemann, wenn es sich um starke Dosen handelt. Schon als Knabe hatte ich hierin meine Tapferkeit. Eine lange lateinische Abhandlung in Einer Nachtwache niederschreiben und auch noch abzuschreiben, mit dem Ehrgeiz in der Feder, es meinem Vorbilde Sallust in Strenge und Gedrängtheit nachzuthun und einigen Grog von schwersstem Kaliber über mein Latein zu giessen, dies stand schon, als ich Schüler der ehrwürdigen Schulpforta war, durchaus nicht im Widerspruch zu meiner Physiologie, noch vielleicht auch zu der des Sallust – wie sehr auch immer zur ehrwürdigen Schulpforta...*] Zum römischen Historiker Gaius Sallustius Crispus (86–34 v. Chr.) als Stilvorbild bekennt sich N. auch in GD Was ich den Alten verdanke 1 (über seine einschlägige Arbeit in Schulpforta siehe NK KSA 6, 154, 12–19). Wer abgesehen von Sallusts nicht immer ganz tugendhaftem Lebenswerk eine Erklärung dafür benötigt, weshalb der erhebliche Alkoholkonsum „vielleicht auch“ zur Physiologie des „Vorbildes“ gepasst haben könnte, mag sich einerseits mit einem Sallust-Fragment behelfen: „Staphylus primus docuit vinum acqua misceri“ (Sallustius 1833, 224, 6 f.) („Staphylus lehrte als erster Wein mit

Wasser zu mischen“). Ob Sallust diese Praxis der Alkoholverdünnung für seine eigene Physis als ebenso inadäquat empfand wie N. in 280, 22f., erhellt sich freilich aus dem Fragment-Kontext nicht. Andererseits kann man sich an folgende Stelle in Sallusts *De Catilinae coniuratione* 22, 1 erinnern — zumal N. sich durchaus für den Verschwörer Catilina interessierte (vgl. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 45, KSA 6, 148, 10–14): „fuere ea tempestate, qui dicerent Catilinam oratione habita, quom ad ius iurandum popularis sceleris sui adigeret, humani corporis sanguinem vino permixtum in pateris circumtulisse“ („Einige berichteten damals, Catilina habe nach dem Ende seiner Rede den Anhängern seiner Ruchlosigkeit einen Eid abnehmen wollen und so Menschenblut und Wein gemischt in Schalen herumgereicht“). Der Kannibalismus (der „englischen Diät“) wird von N. ja weiter oben im selben Abschnitt (280, 9) bereits bemüht; im *Antichrist* sind Vampirismus und „Bluttrinken“ geradezu ein Leitmotiv (vgl. z. B. AC 22, KSA 6, 189, 10 u. AC 58, KSA 6, 245, 27–30 u. 246, 20).

280, 33–281, 1 *Später, gegen die Mitte des Lebens hin, entschied ich mich freilich immer strenger gegen jedwedes „geistige“ Getränk*] So, als ob N. sich bis dahin nicht auf dem rechten Weg befunden hätte, vgl. Dante Alighieri: *La Divina Commedia*, Inferno I, 1–3: „Nel mezzo del cammin di nostra vita / mi ritrovai per una selva oscura / ché la diritta via era smarrita.“ („Es war in unseres Lebensweges Mitte, / Als ich mich fand in einem dunklen Walde; / Denn abgeirrt war ich vom rechten Wege.“ Übersetzung von Karl Witte).

281, 1–2 *ich, ein Gegner des Vegetarierthums aus Erfahrung*] Vgl. Löwenfeld 1887, 14 f.

281, 2–3 *ganz wie Richard Wagner, der mich bekehrt hat*] 1869 hatte sich N. unter dem Einfluss Carl von Gersdorffs dem Vegetarismus zugewandt, worüber es mit dem ehemaligen Vegetarier Wagner, der N. nun den Vegetarismus auszureden versuchte, zu einem Disput kam (vgl. KSA 15, 16 und N. an Gersdorff, 28. 09. 1869, Nr. 32, KSB 3, S. 57–59). Kurz darauf gab N. seinen Vegetarismus auf, während Wagner, obwohl in seiner persönlichen Diät nach wie vor karnivor, unter dem Einfluss Schopenhauers zumindest theoretisch wieder vegetaristisch zu argumentieren begann (vgl. auch Glasenapp / Stein 1883, 851). Namentlich den *Parsifal* empfand N. als vegetaristisch kontaminiert: „kein Fleisch und viel zu viel Blut“ (N. an Reinhardt von Seydlitz, 04. 01. 1878, KSB 5, Nr. 678, S. 300, Z. 13 f.). Vgl. Large 2008, 288–293 u. NK KSA 6, 22, 8–15.

281, 3–5 *weiss nicht ernsthaft genug die unbedingte Enthaltung von Alcoholicis allen geistigeren Naturen anzurathen*] Vgl. GD Was den Deutschen abgeht 2, KSA 6, 104, 15–105, 1. Cornaro o. J. [1881], 23 f. u. 88 findet den unkontrollierten

Weingenuss gesundheitlich gleichfalls bedenklich; ein differenziertes Bild von den Vor- und Nachteilen des Alkoholgenusses gibt Meinert o. J. [1882], 20–22.

281, 5–10 *Wasser thut's... Ich ziehe Orte vor, wo man überall Gelegenheit hat, aus fliessenden Brunnen zu schöpfen (Nizza, Turin, Sils); ein kleines Glas läuft mir nach wie ein Hund. In vino veritas: es scheint, dass ich auch hier wieder über den Begriff „Wahrheit“ mit aller Welt uneins bin: – bei mir schwebt der Geist über dem Wasser...*] In Genesis 1, 2 schwebt der Geist Gottes über dem Wasser. An dessen Stelle tritt nun das weltenerfassende und umwertende Ich, das sich in puncto Rauschmittelgenuss betont nüchtern gibt und den alten Spruch, wonach im Wein die Wahrheit liege (vgl. Platon: *Symposion* 217e), gleich zu einer Erinnerung an die eigene Kritik des landläufigen Wahrheitsverständnisses nutzt (vgl. z. B. GD Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde, KSA 6, 80 f.). Privatim klang es früher anders, vgl. N.s Brief an Paul Rée und Lou von Salomé, um den 20. 12. 1882: „Sollte Lou ein erkannter Engel sein? Sollte ich ein erkannter Esel sein? / in opio veritas: Es lebe der Wein und die Liebe!“ (KSB 6, Nr. 360, S. 307, Z. 35–37) Zum Nutzen von Wasser äußern sich von N.s medizinischen Gewährsmännern etwa Bock 1870, 330–336; Smith 1874, 2, 3–47 und Meinert o. J. [1882], 16 f.

281, 16 *table d'hôte*] Französisch für Gästetafel; meint in Hotels und Pensionen das gemeinsame Essen eines mehrgängigen Menüs mit wenig Auswahlmöglichkeit zu einem festgesetzten Preis. Ihre Parallele hat N.s Invektive gegen die langwierige Versammlung an der *table d'hôte* in derjenigen Cornaros gegen die „Pest“ der Gastmähler (Cornaro o. J. [1881], 13).

281, 16–23 *Keine Zwischenmahlzeiten, keinen Café: Café verdüstert. Thee nur morgens zuträglich. Wenig, aber energisch; Thee sehr nachtheilig und den ganzen Tag ankränkelnd, wenn er nur um einen Grad zu schwach ist. Jeder hat hier sein Maass, oft zwischen den engsten und delikatesten Grenzen. In einem sehr agaçanten Klima ist Thee als Anfang unräthlich: man soll eine Stunde vorher eine Tasse dicken entölten Cacao's den Anfang machen lassen.*] Bock 1870, 377 gilt der Kaffee „unter den Erregungsmitteln noch“ als „das allerbeste“, während Tee zwar „ein weit stärkeres Erregungsmittel als der Kaffee“ sei (ebd., 378), jedoch mit schneller vorübergehender Wirkung (vgl. ähnlich Meinert o. J. [1882], 19 f.). Schokolade sei „ein ziemlich gutes Nahrungsmittel, welches gleichzeitig wegen des in den Kakaobohnen befindlichen erregenden Stoffes auch noch wie Kaffee und Thee eine belebende Eigenschaft hat“ (Bock 1870, 378; eingehend zu den drei Getränken ebd., 385–390). Noch ausführlicher lassen sich Wiel 1873, 111–125 und Smith 1874, 66–104 zum Thema vernehmen.

281, 21 *agaçanten*] Französisch: aufreizenden, erregenden.

281, 23–29 *So wenig als möglich sitzen; keinem Gedanken Glauben schenken, der nicht im Freien geboren ist und bei freier Bewegung, – in dem nicht auch die Muskeln ein Fest feiern. Alle Vorurtheile kommen aus den Eingeweiden. – Das Sitzfleisch – ich sagte es schon einmal – die eigentliche Sünde wider den heiligen Geist.*] Vgl. GD Sprüche und Pfeile 34, KSA 6, 64 und Féré 1887, 24. Auch N.s diätetischer Gewährsmann Josef Wiel verordnet: „Nicht selten ist eine zu ruhige (sitzende) Lebensweise Ursache an der gestörten Verdauung. [...] Wo es nicht anders geht, soll wenigstens alle freie Zeit zum Spazierengehen, Turnen, Reiten und anderen, nicht zu sehr ermüdenden Leibesübungen verwendet werden.“ (Wiel 1875, 177) Mit Hilfe von Schreber 1877 konnte N. die passende Muskelgymnastik praktisch einüben, siehe auch seinen Brief an Ernst Schmeitzner, 10. 09. 1878, KSB 5, Nr. 754, S. 352. NL 1887, KSA 12, 9[70], 372, 16 f. (KGW IX 6, W II 1, 92, 30–32) schöpft aus der Musikgeschichte ein Anschauungsbeispiel: „Beethoven componirte gehend. Alle genialen Augenblicke sind von einem Überschuß an Muskelkraft begleitet“, während NL 1888, KSA 13, 15[111], 471, 13–18 das Gegenbeispiel präsentiert: „Über die Wirkung der Musik Wagners / Eine Musik, bei der man nicht im Takte athmen kann, ist ungesund. Wenn die Musik mit einer heiteren Göttlichkeit und Gewißheit daherkommt, feiern auch unsere Muskeln ein Fest: – wir werden stärker, es ist erlaubt, dies Wachsthum von Kraft sogar zu messen.“

2

281, 32–282, 7 *Es steht Niemandem frei, überall zu leben; und wer grosse Aufgaben zu lösen hat, die seine ganze Kraft herausfordern, hat hier sogar eine sehr enge Wahl. Der klimatische Einfluss auf den Stoffwechsel, seine Hemmung, seine Beschleunigung, geht so weit, dass ein Fehlgrieff in Ort und Klima Jemanden nicht nur seiner Aufgabe entfremden, sondern ihm dieselbe überhaupt vorenthalten kann: er bekommt sie nie zu Gesicht.*] Z. B. Löwenfeld 1887, 45–58 und Bock 1870, 557–563 erörtern den Einfluss der verschiedenen Klimata auf den Gesundheitszustand ausführlich. „Indem wir den Nervenleidenden an einen von seinem gewöhnlichen Domicil entfernten Ort senden, sind wir nicht nur in der Lage, denselben den schädlichen Einflüssen, welche in dem Klima seines Wohnortes gegeben sind, zu entziehen, sondern auch ihn unter klimatische Verhältnisse zu bringen, welche positiv günstig auf seinen Zustand einwirken.“ (Löwenfeld 1887, 46) Konkreter wird Meyer 1885–1892, 7, 846, wonach das „eigentliche[.] Hochgebirge (900 m Höhe und darüber) mit seiner hohen Evaporationskraft der Luft, seiner dünnen, leicht durchsichtigen, meist trocknen Atmosphäre, welche schroffen Temperaturwechseln ausgesetzt ist [...] noch

intensiver anregend auf alle vegetativen Körperfunktionen, Atmung, Verdauung, Blutzirkulation, einwirkt. Natürlich verlangt die Anwendung dieser Höhenkurorte kräftige, widerstandsfähige Konstitution. Sie wirkt günstig bei manchen Formen von Bleichsucht mit nervösen Störungen, von Verdauungsträgheit infolge von übertriebener Ernährung [...]. Hier sind zu nennen: [...] St. Moritz, Samaden, Pontresina, Sils Maria (sämtlich ca. 1800 m hoch) im Engadin“.

Der von N. in EH Warum ich so weise bin 2 traktierte Zusammenhang von Ernährung, Klima und Selbstwerdung wurde nicht nur in medizinischen Handbüchern abgehandelt, sondern war auch Gegenstand evolutionsbiologischer Überlegungen. So schreibt Ernst Haeckel in seiner *Natürlichen Schöpfungsgeschichte* (zu N.s Rezeption dieses Buches vgl. Orsucci 1993, 378; zu N. und Haeckel allgemein Stiegler 2001, 58–66): „Wenn ich hier die ‚Ernährung‘ als Grundursache der Abänderung und Anpassung an /199/ führe, so nehme ich dieses Wort im weitesten Sinne, und verstehe darunter die gesammten materiellen Veränderungen, welche der Organismus in allen seinen Theilen durch die Einflüsse der ihn umgebenden Außenwelt erleidet. Es gehört also zur Ernährung nicht allein die Aufnahme der wirklich nährenden Stoffe und der Einfluß der verschiedenartigen Nahrung, sondern auch z. B. die Einwirkung des Wassers und der Atmosphäre, der Einfluß des Sonnenlichts, der Temperatur und aller derjenigen meteorologischen Erscheinungen, welche man unter dem Begriff ‚Klima‘ zusammenfaßt. [...] Alle diese und noch viele andere höchst wichtige Einwirkungen, welche alle den Organismus mehr oder weniger in seiner materiellen Zusammensetzung verändern, müssen hier beim Stoffwechsel in Betracht gezogen werden. Demgemäß wird die Anpassung die Folge aller jener materiellen Veränderungen sein, welche die äußeren Existenzbedingungen, die Einflüsse der umgebenden Außenwelt im Stoffwechsel des Organismus hervorbringen.“ (Haeckel 1874b, 198 f.) N.s scheinbar extravaganter Import diätetischer und klimatologischer Überlegungen in die Philosophie steht also im Kontext von naturwissenschaftlichen Debatten der Zeit, die unter dem Eindruck Darwins eine besondere Schärfe gewonnen hatten: Biologisch ist nach evolutionstheoretischer Überzeugung die Essenz eines Lebewesens keineswegs für die Ewigkeit festgelegt, sondern erweist sich als abhängig von den jeweiligen Umständen, namentlich von Nahrungsangebot und Klima. Bei der Auswahl des ihm Gemäßen – der Nahrung, des Ortes, des Klimas und der Erholung – selektiert das in EH sprechende Ich sich sozusagen selbst zu einem höheren Wesen: Es optimiert diejenigen Eigenschaften, die es für wünschenswert, für zukunftssträftig hält. N. travestiert den Darwinismus, indem er Selektion nicht als ein natürliches Geschehen begreift, sondern als etwas, das aktiv gesteuert werden kann.

282, 7 f. *Der animalische vigor ist nie gross genug bei ihm geworden*] Das Wort „vigor“ erscheint bei N. neben 282, 7 nur noch in GM III 8, KSA 5, 355, 30 („vigor des animalen Lebens“) sowie in NL 1887, KSA 12, 9[102], 394, 7 f. (KGW IX 6, W II 1, 62, 12, „Die Kunst erinnert uns an Zustände des animalischen vigor“). Im Sinne von „Lebenskraft, Vollkraft, Rüstigkeit“ ist *vigor* in zeitgenössischen Lexika geläufig (Meyer 1885–1892, 16, 202); N. konnte dem französischen Pendant „vigueur“ etwa bei Féré 1887, 130 u. 158 begegnen. Das amerikanische „vast-fowing vigor“ wird in der von N. benutzten Ausgabe von Ralph Waldo Emersons *Essays* als „vollströmende Lebenskraft“ übersetzt (Emerson 1858, 325).

282, 12–14 *das deutsche Klima allein ist ausreichend, um starke und selbst heroisch angelegte Eingeweide zu entmuthigen*] In NL 1884, KSA 11, 25[162], 56 klingt derselbe Gedanke noch hoffnungsfroher: „Die Deutschen sind vielleicht nur in ein falsches Klima gerathen!“

282, 14–16 *Das tempo des Stoffwechsels steht in einem genauen Verhältniss zur Beweglichkeit oder Lahmheit der Fü s s e des Geistes*] Vgl. NK KSA 6, 13, 24 f. u. NK KSA 6, 90, 8–11.

282, 16 f. *der „Geist“ selbst ist ja nur eine Art dieses Stoffwechsels*] „Geist“ als Form von Stoffwechsel zu begreifen, liegt in der Konsequenz der von N. z. B. in AC 14 vorangetriebenen Physiologisierung des Intellekts, vgl. NK KSA 6, 181, 1–6. Geist als Umsetzungsvermögen ist auch das, was N. mit dem Gebot des wiederkäuenden Lesens in GM Vorrede 8, KSA 5, 256, 7 empfiehlt.

282, 34–283, 2 *den Wechsel in den Graden der Luftfeuchtigkeit physiologisch bei mir nachrechne*] Vgl. z. B. Bock 1870, 411: „Für den menschlichen Organismus wie für die gesammte Thier- und Pflanzenwelt ist der Feuchtigkeits- oder Trockenheitsgrad der Luft von der größten Bedeutung.“

283, 17–21 *Aus den Folgen dieses „Idealismus“ erkläre ich mir alle Fehlgriffe, alle grossen Instinkt-Abirrungen und „Bescheidenheiten“ abseits der Aufgabe meines Lebens, zum Beispiel, dass ich Philologe wurde — warum zum Mindesten nicht Arzt oder sonst irgend etwas Augen-Aufschliessendes?*] N. benutzt die Vokabel „Philologie“ in seinem Spätwerk strategisch: In AC 47, KSA 6, 226, 1–12 stellt er die Philologie ebenso wie die Medizin als Gegnerin „alles Aberglaubens“ hin, die jeden idealistischen Schwindel — namentlich das paulinische Christentum — entlarvt. In der autogenealogischen Perspektivierung, die — dem Titel *Ecce homo* getreu — zeigen will, wie das sprechende Ich trotz aller Widrigkeiten, Um- und Abwege das wurde, was es ist, erscheint die Philologie hingegen als ein solcher Um- und Abweg. Von ihrer antiidealistischen Potenz ist keine Rede mehr; Medizin und Philologie gelten als Antagonistinnen. Schon

N.s Lehrer Friedrich Ritschl hatte in einem Brief an Wilhelm Vischer-Bilfinger vom 02. 02. 1873 N.s „Impietät gegen seine eigentliche Mutter, die ihn an ihren Brüsten gesäugt hat: die Philologie“ gerügt (KSA 15, 47). Zum Thema ausführlich Benne 2005b.

283, 21 *Augen-Aufschließendes?*] Im Druckmanuskript von N. danach gestrichen: „ – daß ich, statt in Wagner und Schopenhauer meine Antagonisten zu fühlen, sie mir zu Gemüthe führte, ah! wie sehr zu Gemüthe...“ (KSA 14, 476).

283, 22–24 *In meiner Basler Zeit war meine ganze geistige Diät, die Tages-Eintheilung eingerechnet, ein vollkommen sinnloser Missbrauch ausserordentlicher Kräfte*] Wie sehr Äußerlichkeiten wie die Tageseinteilung die Kräfte des Individuums untergraben können, reflektiert schon M 435, KSA 3, 267. Während seiner Basler Zeit hatte N. in der Regel nicht nur sieben Stunden Lehrveranstaltungen (zumeist Vorlesungen) an der Universität, sondern zudem noch sechs Stunden Griechisch am Pädagogium zu erteilen. So schreibt er beispielsweise am 16. 11. 1874 an Carl von Gersdorff: „Wenn Du einmal nach Bayreuth schreibst, so sage doch gelegentlich, ich hätte noch nie einen so arbeitsvollen Winter gehabt und müsste mit Hülfe eines Stundenplanes von Morgens 8 – Abends 11 oder 12 es zu erzwingen suchen: nämlich 7 Stunden Universität, 6 Pädagog., lauter neue Felder“ (KSB 4, Nr. 404, S. 276, Z. 6–11). Ausführlich zu N.s Basler Tagesablauf Bollinger / Trenkle 2000, 61–70, zu N. als Basler Professor Sommer 2011d.

283, 22 *geistige Diät*] Vgl. NK KSA 6, 187, 22.

3

284, 7–11 *In meinem Fall gehört alles Lesen zu meinen Erholungen: folglich zu dem, was mich von mir losmacht, was mich in fremden Wissenschaften und Seelen spazieren gehn lässt, – was ich nicht mehr ernst nehme. Lesen erholt mich eben von meinem Ernste.*] Das genaue Gegenteil wurde in dem 1888 erstmals erschienenen und häufig wieder aufgelegten Band *Über Lesen und Bildung* von Anton E. Schönbach (1848–1911) behauptet: „Wir Alle stecken viel zu tief in der Meinung, /117/ Hauptzweck des Lesens sei Erholung, Zerstreuung, Unterhaltung. Nichts könnte, so allgemein gesprochen, weniger wahr sein als dieß. Sollte man nicht glauben, wen Geschäft und Arbeit des Tages übermüdet haben, der tue am Besten, spazieren zu gehen [...] oder sich schlafen zu legen? [...] Lesen ist das wichtigste Werkzeug der Selbstkultur. Wir sind gewohnt, neben unserer beschränkteren Lebensaufgabe noch Verschiedenes zu treiben,

[...] vergessen wir nur nicht, daß allen weit voran das Lesen gepflegt werden muß. Und wenn wir uns erziehen durch Lesen, so ist es auch andererseits notwendig, daß wir zum Lesen uns erziehen.“ (Schönbach 1888, 116 f.) Zum Lesen zu erziehen versucht N. in den Vorreden seiner Werke seine Leser regelmäßig; für seinen eigenen Teil distanziert er sich jedoch von allem lesenden Ernst, wie ihn in bildungsbürgerlicher Manier Schönbach fordert. Ja, er stilisiert sich (gegen alle quellenkundliche Evidenz) geradezu zum Nicht-Leser (vgl. EH Warum ich so klug bin 3, KSA 6, 284, 25 f.). N.s schriftstellerische Strategie insbesondere des letzten Schaffensjahres zielt darauf, jede Rezipierbarkeit seiner Schriften als bloße Literatur, damit zur „Erholung“ zu unterbinden und Literatur quasi Tat werden zu lassen: Während das sprechende Ich das von ihm Gelesene zum Erholungsmittel degradiert, soll das von ihm Geschriebene bei seinen Lesern keinesfalls Erholungsbedürfnisse befriedigen, mag der Schreibende selbst für sich das Geschriebene auch ausdrücklich als Erholung ansehen (GD Vorwort, KSA 6, 58, 6): N.s Leser soll sich an dieser Lektüre abarbeiten und ein neues, umgewertetes Leben beginnen. N. misst seine eigenen Lektüren und die N.-Lektüren anderer mit zweierlei Maß.

284, 14–16 *die Schwangerschaft den Geist und im Grunde den ganzen Organismus verurteilt*] Die Vorstellung „geistiger Schwangerschaft“ (284, 20) kommt bei N. recht häufig vor (z. B. MA II VM 216; KSA 2, 470; FW 72, KSA 3, 430; GM III 8, KSA 5, 355): sie kann auch „unbewusst“ bleiben (MA I Vorrede 7, KSA 2, 21, 12). In EH Warum ich so klug bin 3 dient der Rekurs auf geistige Schwangerschaft dazu, die allfällige Übereinstimmung mit den intellektuellen Erzeugnissen anderer, sprich: mit deren Ideen und Büchern, als nicht rechtfertigungsbedürftig erscheinen zu lassen. Die Vorstellung selbst geht auf die Hebammenkunst des Platonischen Sokrates zurück, vgl. Platon: *Theaitetos* 149–150. Den Ausdruck „geistige Schwangerschaft“ selbst könnte N. in diesem Zusammenhang etwa bei Susemihl 1855, 209 gefunden haben (zu N.s Suhsemihl-Rezeption siehe NK KSA 6, 71, 8 f.).

284, 17 f. *Man muss dem Zufall, dem Reiz von aussen her so viel als möglich aus dem Wege gehn*] Vgl. NK 269, 23 f. Herrmann 1887, 12 definiert Kultur als „Kampf mit dem Zufalle“.

284, 20 *geistigen Schwangerschaft*] Vgl. NK 284, 14–16.

284, 20 f. *Werde ich es erlauben, dass ein fremder Gedanke heimlich über die Mauer steigt?*] Ja, unentwegt!

284, 25 f. *Ich muss ein Halbjahr zurückrechnen, dass ich mich mit einem Buch in der Hand ertappe.*] Brobjer 2008b, 7 stellt lapidar fest, dass diese Behauptung eine bewusste Irreführung ist; im fraglichen halben Jahr hat N. abgesehen

von Brochard 1887 (vgl. 284, 27–30) nachweislich mindestens acht Bücher gelesen – und, wie die Quellennachweise in NK belegen, wohl noch etliche mehr (von der häufigen Lektüre von Zeitungen und Zeitschriften ganz zu schweigen, vgl. Kohli 2011).

284, 27–30 *Eine ausgezeichnete Studie von Victor Brochard, les Sceptiques Grecs, in der auch meine Laertiana gut benutzt sind. Die Skeptiker, der einzige ehrenwerthe Typus unter dem so zwei- bis fünfdeutigen Volk der Philosophen!...*] Brochard 1887, 48, Fn. 2 erwähnt N.s Abhandlung *De Laertii Diogenis fontibus* (1868/69) im Blick auf die Quellen, die N. für das Werk von Diogenes Laertius namhaft gemacht hat (vgl. auch Brochard 1887, 122, Fn. 10 u. ebd., 318, Fn. 1). N.s *Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes* (1870) werden von Brochard 1887, 87, Fn. 3 mit einer abweichenden Diogenes-Laertius-Lesart zu Demokrit zitiert sowie ebd., 254, Fn. 4 und 260, Fn. 1 mit einer Lesart zum Skeptiker Theodosius im Kontext der Tropenlehre; ebd., 327, Fn. 1 schließlich noch mit einer Lesart zum (vermeintlichen) Beinamen des Saturninus. Siehe zu den ehrenwerten Skeptikern NK KSA 6, 178, 13 f. Im Spätwerk hat N. Brochards *Les sceptiques grecs* in Fragen antiker Philosophie eifrig ausgebeutet.

285, 3 „*largeur du cœur*“] In den Korrekturfahnen von N. korrigiert aus: „*largeur des Herzens*“ (<http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/K-14,33>). Vgl. NK KSA 6, 169, 13–15.

285, 4–286, 12 *Im Grunde ist es eine kleine Anzahl älterer Franzosen zu denen ich immer wieder zurückkehre: ich glaube nur an französische Bildung und halte Alles, was sich sonst in Europa „Bildung“ nennt, für Missverständniss, nicht zu reden von der deutschen Bildung... Die wenigen Fälle hoher Bildung, die ich in Deutschland vorfand, waren alle französischer Herkunft, vor Allem Frau Cosima Wagner, bei weitem die erste Stimme in Fragen des Geschmacks, die ich gehört habe... Dass ich Pascal nicht lese, sondern liebe, als das lehrreichste Opfer des Christenthums, langsam hingemordet, erst leiblich, dann psychologisch, die ganze Logik dieser schauderhaftesten Form unmenschlicher Grausamkeit; dass ich Etwas von Montaigne's Muthwillen im Geiste, wer weiss? vielleicht auch im Leibe habe; dass mein Artisten-Geschmack die Namen Molière, Corneille und Racine nicht ohne Ingrim gegen ein wüstes Genie wie Shakespeare in Schutz nimmt: das schliesst zuletzt nicht aus, dass mir nicht auch die allerletzten Franzosen eine charmante Gesellschaft wären. Ich sehe durchaus nicht ab, in welchem Jahrhundert der Geschichte man so neugierige und zugleich so delikate Psychologen zusammenfischen könnte, wie im jetzigen Paris: ich nenne versuchsweise – denn ihre Zahl ist gar nicht klein – die Herrn Paul Bourget, Pierre Loti, Gyp, Meilhac, Anatole France, Jules Lemaître, oder um Einen von der starken*

Rasse hervorzuheben, einen echten Lateiner, dem ich besonders zugethan bin, Guy de Maupassant. Ich ziehe diese Generation, unter uns gesagt, sogar ihren grossen Lehrern vor, die allesammt durch deutsche Philosophie verdorben sind: Herr Taine zum Beispiel durch Hegel, dem er das Missverständniss grosser Menschen und Zeiten verdankt. So weit Deutschland reicht, verdirbt es die Cultur. Der Krieg erst hat den Geist in Frankreich „erlöst“... Stendhal, einer der schönsten Zufälle meines Lebens — denn Alles, was in ihm Epoche macht, hat der Zufall, niemals eine Empfehlung mir zugetrieben — ist ganz unschätzbar mit seinem vorwegnehmenden Psychologen-Auge, mit seinem Thatsachen-Griff, der an die Nähe des grössten Thatsächlichen erinnert (ex ungue Napoleonem —); endlich nicht am Wenigsten als ehrlicher Atheist, eine in Frankreich spärliche und fast kaum auffindbare species, — Prosper Mérimée in Ehren... Vielleicht bin ich selbst auf Stendhal neidisch? Er hat mir den besten Atheisten-Witz weggenommen, den gerade ich hätte machen können: „die einzige Entschuldigung Gottes ist, dass er nicht existirt“... Ich selbst habe irgendwo gesagt: was war der grösste Einwand gegen das Dasein bisher? Gott...] N. hat diesen Passus mit der Korrektur von Anfang Dezember eingefügt; ursprünglich lautete er: „Von Franzosen erquickte mich von jeher, vielleicht aus Temperaments-Verwandtschaft, Montaigne: wir haben Beide viel Muthwillen im Geiste, wer weiss? vielleicht auch im Leibe. — Ein guter Jünger des Dionysos muss auch ein guter Satyr sein. — Seit zehn Jahren unterhalte ich mich mit Stendhal, einer meiner angenehmsten Bekanntschaften im Zufall der Bücher: seine psychologische Abenteuer-Neugierde, sein harter Realitäten-Sinn, in dem noch Etwas von der Tazze Napoleon's sich ausprägt (ex ungue Napoleonem), endlich sein unter Franzosen geradezu unschätzbarer ehrlicher Atheismus geben ihm ein Recht auf meine Sympathie. Stendhal hat den besten Atheisten-Witz gemacht: ‚die einzige Entschuldigung Gottes ist, dass er nicht existirt‘. — Emerson, mit seinen Essays, ist mir ein guter Freund und Erheiterer auch in schwarzen Zeiten gewesen: er hat so viele Skepsis, so viele ‚Möglichkeiten‘ in sich, dass bei ihm sogar die Tugend geistreich wird... Ein einziger Fall:... Schon als Knabe hörte ich ihm gerne zu. Insgleichen gehört der Tristram Shandy zu den frühesten mir schmackhaften Büchern; wie ich Sterne empfand, verräth eine sehr nachdrückliche Stelle in ‚Menschl. Allzum.‘ (II Aph. 113). Vielleicht, dass ich aus verwandten Gründen Lichtenberg unter deutschen Büchern vorzog, während mir schon mit 13 Jahren der ‚Idealist‘ Schiller Pfeile auf die Zunge legte... Ich möchte den Abbé Galiani nicht vergessen, diesen tiefsten Hanswurst, der je gelebt hat. — Von alten Büchern ist einer meiner stärksten Eindrücke jener übermüthige Provençale Petronius, der die letzte Satura Menippea gedichtet hat. Diese souveraine Freiheit vor der ‚Moral‘, vor dem ‚Ernste‘, vor dem eignen sublimen Geschmack, dies Raffinement in der

Mischung von Vulgär- und ‚Bildungs‘-Latein, diese unbändige gute Laune, die über alle Animalitäten der antiken ‚Seele‘ mit Grazie und Bosheit hinwegspringt — ich wüsste kein Buch zu nennen, das einen gleich befreienden Eindruck auf mich machte: es wirkt dionysisch. In Fällen, wo ich nöthig habe, mich rasch von einem widrigen Eindruck zu erholen — ich setze den Fall, dass ich zum Zweck meiner Kritik des Christenthums zu lange die Sumpfluft des Apostels Paulus zu athmen hatte — genügen mir, als heroisches Mittel, ein paar Seiten Petronius: sofort bin ich wieder gesund.“ (KSA 14, 476 f.)

Zu Petronius als Gegengift zum Neuen Testament siehe NK KSA 6, 224, 1–7. Brobjer 2008b, 7 bemerkt, dass die Angaben über den Schwerpunkt von N.s Lektüren in EH Warum ich so klug bin 3 und 4 nicht verlässlich seien, da fast nur Belletristik genannt werde und im Unterschied zur früheren Fassung auch die Antike ausgeblendet bleibe. Die Ausklammerung aller wissenschaftlichen und philosophischen Literatur, die N. intensiv studiert hat, soll augenscheinlich das Eingangsvotum 284, 7 unterstützen, dass nämlich die Lektüren nur zur Erholung dienen. Auch unter den Literaten werden solche ausgespart, die N. nachweislich besonders beeinflusst haben — aus der Spätzeit namentlich Dostojewskij. Die Auflistung soll die Oberflächlichkeit und geistige Folgenlosigkeit der Lektüren dokumentieren und der (wirklichkeitswidrigen) Stilisierung des sprechenden Subjekts zu einem in allen wesentlichen Belangen allein aus sich schöpfenden Individuum Vorschub leisten.

In der letzten Fassung ist die Liste, die in der früheren Form noch weltliterarisch breit war, französisch verengt — sogar unter Anführung von Autoren, von deren Lektüre sich bei N. sonst keinerlei Spuren finden. Die Absicht scheint nunmehr zu sein, sich der französischen Kultur anzuverwandeln und die entsprechenden Übersetzungspläne der Werke des Jahres 1888 ins Französische zu befördern (dazu Large 2009a). N. dürfte es mit den in 285, 24–28 genannten Autoren geradezu darauf angelegt haben, seine Beschlagenheit im allerneuesten französischen Feuilleton, damit seine allerdings ganz und gar außerdeutsche Zeitgemäßheit unter Beweis zu stellen. So unterschiedliche Autoren wie Paul Bourget, Pierre Loti, Gyp, Meilhac, Anatole France, Jules Lemaître und Guy de Maupassant allesamt als „delikate Psychologen“ (285, 22) zu vereinnahmen, ist zumindest gewagt, wenn nicht abwegig.

285, 8–11 *Die wenigen Fälle hoher Bildung, die ich in Deutschland vorfand, waren alle französischer Herkunft, vor Allem Frau Cosima Wagner, bei weitem die erste Stimme in Fragen des Geschmacks, die ich gehört habe...* Cosima Wagner, zu der N. während seiner Jüngerbeziehung zu ihrem zweiten Ehemann Richard Wagner eine intensive Freundschaft unterhielt, war eine der prägenden Frauengestalten in N.s Leben. Obwohl sie sich im Herbst 1876 in Sorrent zum letzten Mal sahen und ihre Freundschaft wegen N.s Bruch mit Wagner

scheiterte, beschäftigte Cosima Wagner N.s Phantasie noch im Spätwerk. In sogenannten Wahnsinnszetteln identifizierte er sie mit Ariadne und bezeichnete sie als „[s]eine Geliebte“ (N. an Cosima Wagner, 03. 01. 1889, KSB 8, Nr. 1241, S. 572, vgl. N. an Burckhardt, 06. 01. 1889, KSB 8, Nr. 1256, S. 579 u. NK KSA 6, 123, 30–124, 3). Cosima Wagner, die in erster Ehe mit Hans von Bülow verheiratet war, war die uneheliche Tochter von Franz Liszt und Marie de Flavigny, Gräfin d'Agoult und wurde nach der Trennung ihrer Eltern einige Jahre in einem Pariser Pensionat erzogen.

285, 11–15 *Dass ich Pascal nicht lese, sondern lie b e, als das lehrreichste Opfer des Christenthums, langsam hingemordet, erst leiblich, dann psychologisch, die ganze Logik dieser schauderhaftesten Form unmenschlicher Grausamkeit]* Vgl. NK KSA 6, 171, 30–34. In GM III 17, KSA 5, 379, 14 berief sich N. auf „das Princip Pascal's ‚il faut s'abêtir‘“. Dazu hatte er bei Höffding 1887, 94 gelesen: „Zwang wirkt gegen das, was sich im klaren Bewusstsein bewegt; gezwungne Bekehrung gelingt daher nur, wo kein klares und entwickeltes Bewusstseinsleben vorhanden ist. Mechanisches Einüben kann indessen allmählich das Bewusstsein schwächen. Wir sind Pascals Ausdruck zufolge, Automat ebensowohl als Geist, weshalb Pascal uns anrät, den Anfang damit zu machen, dass wir Weihwasser nehmen und die Zeremonien befolgen: das übrige werde sich dann schon finden. Dies ist sein berüchtigtes Prinzip: *Il faut s'abêtir*.“ (Von N. am Rand mit Strich und „NB“ markiert; hier Kursiviertes von ihm unterstrichen. „Man muss abstumpfen.“) In der zweiten Jahreshälfte 1888 hat N. offenkundig auch den Pascal-Essay von Bourget 1889a, 1, 3–22 gelesen (vgl. NK KSA 6, 427, 26).

285, 15f. *dass ich Etwas von Montaigne's Muthwillen im Geiste, wer weiss? vielleicht auch im Leibe habe]* Eine sehr positive Montaigne-Darstellung hat N. 1887/1888 bei Foucher 1873, 202–204 gelesen. Die Montaigne-Notiz NL 1887/88, KSA 13, 11[65], 32 (KGW IX 7, W II 3, 168, 16–22) ist eine wörtliche Übersetzung aus Foucher 1873, 203.

285, 16–19 *dass mein Artisten-Geschmack die Namen Molière, Corneille und Racine nicht ohne Ingrimm gegen ein wüstes Genie wie Shakespeare in Schutz nimmt]* Zu Molière, Pierre Corneille (vgl. NK KSA 6, 32, 14–16) und Racine liest N. neben Stendhal 1854a im Jahr 1887/88 Foucher 1873, 1–55, zu Shakespeares Genie Foucher 1873, 127–145. Das „Rohe, Wilde, Harte“ an Shakespeare hat nach einer anderen zeitgenössischen Lektüre N.s, nämlich Hehn 1888, 183, Friedrich Theodor Vischer besonders angesprochen; Goethe hingegen meldete als Antwort auf die Romantiker trotz seines eigenen, frühen Shakespeare-Enthusiasmus auch einige Vorbehalte an (ebd., 135–138).

Shakespeare mit den französischen Klassikern kontrastierte auch Ferdinand Brunetière in seinen *Études critiques sur l'histoire de la littérature française*, und zwar in der Absicht, die zeitgenössischen Romantiker zu blamieren: „Mais la vérité, c'est que si les romantiques ont compris que le temps était passé de la tragédie de Corneille et de Racine, ils n'ont pas compris que le temps était encore plus passé, si je puis dire, *du drame de Shakspeare et de Lope de Vega*.“ (Brunetière 1887, 322; von N. am Rand markiert, Kursiviertes von ihm unterstrichen. „Aber die Wahrheit ist, dass die Romantiker, wenn sie auch verstanden haben, dass die Zeit der Tragödie von Corneille und Racine vorbei war, sie nicht bemerkt haben, dass die Zeit *des Dramas von Shakespeare und Lope de Vegas* noch viel mehr vorbei war, wenn ich dies so sagen darf.“) „Les Anglais ont choisi la *liberté*: les Français ont mieux aimé la *règle*. La liberté est bonne, mais la règle aussi.“ (Ebd., 323; von N. am Rand mit „NB“ markiert, Kursiviertes von ihm unterstrichen. „Die Engländer haben die *Freiheit* gewählt: die Franzosen haben die *Regel* vorgezogen. Die Freiheit ist gut, aber die Regel ist es auch.“) Zur Shakespeare-Rezeption in Frankreich vor dem Horizont von Molière, Corneille und Racine konnte sich N. bei Stendhal 1854a, Albert 1882, 1, 287–295 sowie in einem Artikel mit dem Titel „Hamlet à la Comédie-Française“ bei France 1888, 1–8 kundig machen.

Inwiefern N. die Dramatiker des *siècle classique* tatsächlich intensiv gelesen oder auf der Bühne aufgeführt gesehen hat, steht dahin: Er assoziierte diese Autoren mit der Vornehmheit, die sich für ihn im Zeitalter von Louis XIV verkörperte. Von den vier Corneille-Bänden in N.s Bibliothek sind drei unaufgeschnitten; keiner weist Lesespuren auf (NPB 172 f.). Von den immerhin sieben Racine-Titeln ist nur einer unaufgeschnitten – und zwei, nämlich *Athalie* und *Esther*, weisen Markierungen auf, von denen allerdings fraglich ist, ob sie von N. stammen (NPB 487 f.). Schließlich sind von Molière unter N.s Büchern sechs nicht immer aufgeschnittene Werke überliefert, von denen nur *Le bourgeois gentilhomme* Lesespuren aufweist, deren Urheber wiederum fraglich ist. Die in den Schriften N.s verstreuten Äußerungen über die drei Klassiker halten sich sehr im Allgemeinen und stellen sie, oft aus der Sekundärliteratur geschöpft, vornehmlich als Repräsentanten ihrer Epoche dar.

285, 24 f. Paul Bourget] N. las neben dem Roman *André Cornélis* (1887) vor allem Paul Bourgets *Essais de psychologie contemporaine* (1883) sowie die in seiner Bibliothek erhaltenen, mit sehr vielen Lesespuren versehenen *Nouveaux essais de psychologie contemporaine* (1886). Für N.s Verständnis der damaligen französischen Gegenwartsliteratur, insbesondere der *décadence*-Bewegung ist Bourget ein zentraler Gewährsmann. Von Bourgets Roman *Crime d'amour* (1886) hatte N. zumindest aus den Feuilletons Kenntnis, vgl. NK KSA 6, 172, 28 f.

285, 25 *Pierre Loti*] Werke des Romanciers Pierre Loti (1850–1923) haben sich in N.s Bibliothek nicht erhalten; auch seine Briefe dokumentieren keine Lektüre. Die Notiz NL 1887/88, KSA 13, 11[406], 187 (KGW IX 7, W II 3, 9, 62) erwähnt gerade mal Lotis Neuerscheinung *Pêcheur d'Islande* von 1886 mit einem falschen Plural („Pêcheurs“), während NL 1888, KSA 13, 25[9], 642 wiederum eine ähnliche Liste wie EH Warum ich so klug bin 3 aufstellt: „Fromentin, Feuillet, Halévi, Meilhac, les Goncourt, Gyp, Pierre Loti — — — oder um einen von der tiefen Rasse zu nennen, Paul Bourget, der bei weitem am meisten von sich aus mir nahe gekommen ist — —“. Immerhin ist N. ein Aufsatz über Loti bei Bérard-Varagnac 1887, 189–202 unter die Augen gekommen.

285, 25 *Gyp*] Wenn N. Gyp unter die „Herrn“ rechnet, scheint er nicht gewusst zu haben, dass Sibylle Aimée Marie Antoinette Gabrielle de Riquetti de Mirabeau, Comtesse de Martel de Janville (1849–1932), die unter dem Pseudonym Gyp zahllose erzählerische Werke, insbesondere Romane verfasste, eine Frau gewesen ist. N. könnte ihr antirepublikanischer und antidemokratischer Impetus zugesagt haben — wobei sie zugleich aus ihren extremen nationalistischen und antisemitischen Überzeugungen keinen Hehl machte. In N.s Bibliothek sind Gyps Werke ebenso wenig präsent wie in seinen Briefen; der einzige weitere nachweisbare Bezug findet sich in NL 1888, KSA 13, 25[9], 642. Vielleicht hat N. gelegentlich Artikel von ihr in der *Revue des deux mondes* gelesen.

285, 25 *Meilhac*] Abgesehen von NL 1888, KSA 13, 25[9], 642 und 285, 25 erscheint der französische Dramatiker Henri Meilhac (1831–1897) nur noch als Offenbach-Librettist in N.s Brief an Köselitz vom 21. 03. 1888, KSB 8, Nr. 1007, S. 275 sowie in NL 1888, KSA 13, 24[1], 619, 17–21: „In Frankreich sehe ich die Nothwendigkeit nicht ein, warum es Juden giebt, um so mehr in Deutschland: Meilhac und Halévy, die besten Dichter, denen mein Geschmack Unsterblichkeit verspricht, erreichen diese Höhe als Franzosen nicht als Juden.“ Zwei der Libretti für die *opéras bouffes* von Jacques Offenbach, die N. nach seinem Brief aus Nizza vom 21. 03. 1888 kürzlich gehört haben will, nämlich *La Périchole* (1868) und *La grande-duchesse de Gérolstein* (1867), stammen von Meilhac und Ludovic Halévy (1834–1908). Zu Offenbach vgl. NK KSA 6, 111, 15. Die beiden sind auch die Librettisten von *Carmen* (1875), der von N. in WA 1–3, KSA 6, 13–16 gegen Wagner ausgespielten *opéra comique* von Georges Bizet.

285, 25 *Anatole France*] Obwohl sich keine Werke von Anatole France (1844–1924) in N.s Bibliothek finden und der Romancier von ihm nur hier erwähnt wird, dürfte N. 1888 zumindest aus zweiter Hand von der Neuerscheinung *La vie littéraire* (1888) gehört und sie für sich nutzbar gemacht haben (vgl. z. B. NK KSA 6, 225, 2–10; 6, 109, 20–26; 6, 155, 10–14). Während France in der Frühzeit seines Schaffens konservative und antiegalitäre Ansichten äußerte,

positionierte er sich um 1890 mehr und mehr im linken politischen Spektrum — eine Entwicklung, die N. womöglich am „delikate[n] Psychologen“ (285, 22) irregemacht hätte.

285, 25 f. Jules Lemaître] Die literaturkritischen Arbeiten des Dramatikers und Schriftstellers Jules Lemaître (1853–1914) zur französischen Gegenwartsliteratur studierte N. eingehend (NPB 346 f.); Paul Lanzky widmete er am 15. 01. 1885 ein Exemplar von Lemaîtres *Petites Orientales* (Paris 1883, siehe NPB 350). Schließlich las N. eine enthusiastische Besprechung der Premiere von Catulle Mendès' *Isoline*, die Lemaître am 31. 12. 1888 im *Journal des Débats* veröffentlicht hatte. Diese Besprechung Lemaîtres dürfte N. dazu motiviert haben, Mendès zunächst die *Dionysos-Dithyramben* widmen zu wollen (KSB 8, Nr. 1234, S. 570 f.) und sich ihn dann als deren Herausgeber zu wünschen (KSB 8, Nr. 1235, S. 571), vgl. NK KSA 6, ÜK DD.

285, 26–28 um *Einen von der starken Rasse hervorzuheben, einen echten Lateiner, dem ich besonders zugethan bin, Guy de Maupassant*] Diese Stelle ausgenommen, ist nirgends in N.s Werken, Briefen oder Nachlass von Guy de Maupassant (1850–1893) die Rede; seine Werke fehlen in N.s Bibliothek mit Ausnahme der von ihm mit Einleitung versehenen Briefe Flauberts an George Sand (Flaubert 1884, vgl. KSA 14, 412 u. 700). Bei Lemaître 1886a, 285–310 (NPB 346) erscheint Maupassant als starker Erzähler, der mit seinen Erzählungen durchaus „le goût de [s]a race“ (ebd., 286) trifft, während France 1888, 54 f. notiert: „M. de Maupassant est certainement un des plus francs conteurs de ce pays, où l'on fit tant de contes, et de si bons. Sa langue forte, simple, naturelle, a un goût de terroir qui nous la fait aimer chèrement. Il possède les trois grandes qualités de l'écrivain français, d'abord /55/ la clarté, puis encore la clarté et enfin la clarté. Il a l'esprit de mesure et d'ordre qui est celui de notre race. Il écrit comme vit un bon propriétaire normand, avec économie et joie.“ („Herr von Maupassant ist mit Sicherheit einer der ehrlichsten Erzähler dieses Landes, wo man schon so viele und so gute Geschichten erzählt hat. Seine starke, einfache, natürliche Sprache hat den Geruch von Erde, der sie für uns wertvoll macht. Er besitzt die drei großen Qualitäten eines französischen Autors, zuerst die Klarheit, dann nochmals die Klarheit und nochmals die Klarheit. Er besitzt den Geist des Maßes und der Ordnung, der unser Volk auszeichnet. Er schreibt so wie ein guter Grundbesitzer aus der Normandie lebt, ökonomisch und mit Freude.“) Vor allem das Urteil von Bourget 1886, 178 dürfte N. in seiner Wertschätzung von Maupassant beflügelt haben: „Maupassant, le plus robuste et le moins maladif de tous les romanciers qui se sont révélés dans dix années“ („Maupassant ist der widerstandsfähigste und am wenigsten kränkliche aller Romanautoren, die in den letzten zehn Jahren zu

Erfolg kamen“). Immerhin hat N. 1887 nachweislich einen Artikel von Maupassant in der Pariser Zeitschrift *Gil Blas* über das Erdbeben in Antibes gelesen, vgl. Fornari / Campioni 2011, 16–21, zu N.s Bekanntschaft mit Maupassants Werk, vgl. ebd., 22–29.

285, 30–32 *Herr Taine zum Beispiel durch Hegel, dem er das Missverständniss grosser Menschen und Zeiten verdankt*] Mit dem französischen Historiker und Philosophen Hippolyte Taine (1828–1893) stand N. seit 1886 in gelegentlichem Briefwechsel. Mit zahlreichen Lesespuren haben sich in N.s Bibliothek *Die Entstehung des modernen Frankreich* (1877–1878), *Geschichte der englischen Literatur* (1878–1880) sowie die *Philosophie der Kunst* (1866) erhalten (NPB 586–589). Schon in JGB 254, KSA 5, 198, 26–28 hat N. behauptet, Hegel übe „heute in Gestalt Taine's — das heisst des ersten lebenden Historikers — einen beinahe tyrannischen Einfluss aus[...]“. In der zeitgenössischen Kritik wird mit abwehrendem Gestus Taine gerne im Banne Hegels gedeutet. So schreibt Stöckl 1883, 2, 536, bei Taine mache sich „der Einfluß deutsch-hegel'scher Speculation entschieden geltend“.

285, 33 *Der Krieg erst hat den Geist in Frankreich „erlöst“...*] Gemeint ist der Deutsch-Französische Krieg 1870/71, der die französische Germanophilie endgültig in Germanophobie umschlagen ließ.

285, 34 *Stendhal, einer der schönsten Zufälle meines Lebens*] Vgl. NK KSA 6, 147, 12.

286, 2 f. *ist ganz unschätzbar mit seinem vorwegnehmenden Psychologen-Auge*] Vgl. Albert 1885, 2, 234: „M. Taine l'appelle ‚le plus grand psychologue de ce siècle et de tous les siècles‘.“ („Herr Taine nennt ihn ‚den größten Psychologen dieses Jahrhunderts und aller Jahrhunderte‘.“) Dass N. hier in seinen Äußerungen zu Stendhal auf Albert zurückgreift (obwohl dieser insbesondere Stendhals Romanen gegenüber sehr ablehnend ist), legt auch 286, 7–10 nahe. Vgl. NK 361, 34–362, 1.

286, 3–5 *mit seinem Thatsachen-Griff, der an die Nähe des grössten Thatsächlichen erinnert (ex ungue Napoleonem —)*] Stendhal war Anhänger Napoleons I., unter dessen Herrschaft er zunächst Karriere machte. N. zitiert in NL 1884, KSA 11, 26[381], 251; NL 1886, KSA 12, 4[2], 177 und NL 1887/88, KSA 13, 11[33], 19 (KGW IX 7, W II 3, 188, 54–58) immer dieselbe Stelle aus Stendhals *Vie de Napoléon*, einer Schrift, die sich freilich in N.s Bibliothek nicht erhalten hat (Stendhal 1876, XV; vgl. die Anspielung in NL 1887, KSA 12, 10[159], 550, 5 f. = KGW IX 6, W II 2, 31, 32). Das Zitat der drei Nachlassstellen konnte N. (später) wiederfinden in Bérard-Varagnacs Essay *Stendhal. Historien de Napoléon* (Bé-

rard-Varagnac 1887, 58), den er gelesen hat (Lesespuren, vgl. NPB 139). Zu Stendhal und Napoleon vgl. auch Bourget 1920, 1, 284 u. ö.

286, 4f. *ex ungue Napoleonem*] Vgl. Carl von Gersdorffs Brief an N., 23. 09. 1888, in dem vom Erhalt des „liebenswürdigen Duettes aus dem Löwen von Venedig (*ex ungue leonem*)!“ (KGB III 6, Nr. 582, S. 312), d. h. aus Heinrich von Köselitz' komischer Oper dieses Titels die Rede ist. N. leitete diese Formulierung in seinem Brief vom 27. 09. 1888 an Köselitz weiter (KSB 8, Nr. 1122, S. 443). Die sprichwörtliche Wendung „*ex ungue leonem*“, die in N.s Werk nicht auftaucht und die er hier parodiert, ist auch in den zeitgenössischen Konversationslexika vermerkt und also weit verbreitet: „Aus der Klaue (erkennt man) den Löwen“ (Meyer 1885–1892, 5, 982). Die Klaue, der Griff Napoleons ist für N. in Stendhals Werk sichtbar.

286, 7 *Prosper Mérimée in Ehren...*] Dass Mérimée ein „esprit fort“ und Verfasser einer „publication antireligieuse“ gewesen ist, hat N. z. B. bei Foucher 1873, 301 erfahren. Aus Foucher 1873, 303 hat sich N. in NL 1887/88, KSA 13, 11[66], 32 (KGW IX 7, W II 3, 168, 24–28) ein Exzerpt zu Mérimée angelegt.

286, 7–10 *Vielleicht bin ich selbst auf Stendhal neidisch? Er hat mir den besten Atheisten-Witz weggenommen, den gerade ich hätte machen können: „die einzige Entschuldigung Gottes ist, dass er nicht existiert“...*] Vgl. Albert 1885, 236: „La religion, il s'en préoccupe peu: il est athée avec rage, ne croit pas que les autres croient, a des plaisanteries légères, comme celle ci: ‚Ce qui excuse Dieu, c'est qu'il n'existe pas.‘ Par ce côté, il se rattache au mauvais XVIIIe siècle. [...] Il est avec d'Holbach, La Mettrie, Helvétius.“ (Nachweis bei D'Iorio 1992, 400. „Er macht sich wenig Gedanken um die Religion: Er ist Atheist mit wütender Überzeugung, glaubt nicht, dass die anderen glauben, macht leichte Späße wie diesen: ‚Was Gott entschuldigt, ist, dass er nicht existiert.‘ In dieser Beziehung schließt er sich dem schlechten 18. Jahrhundert an. [...] Er steht in einer Reihe mit d'Holbach, La Mettrie, Helvétius.“) Eine ähnliche Stelle konnte N. bei Bourget 1883, 260 (Bourget 1920, 1, 283) lesen: „Sa métaphysique sommaire le rend implacable pour toutes les inventions de l'Idéalisme allemand, comme elle le rend féroce sur l'article de la religion. ‚Le papisme, disait-il souvent, est la source de tous les crimes.‘ Il est athée à la manière d'André Chénier, jusqu'au délice. On connaît sa phrase célèbre: ‚La seule chose qui excuse Dieu, c'est qu'il n'existe pas.‘“ (Nachweis bei Campioni 2001, 150, Fn. 1 u. Morillas Esteban 2007, 402. „Seine dürftige Metaphysik macht ihn gnadenlos gegen alle Erfindungen des Deutschen Idealismus, wie sie ihn auch gegen die Religion wild macht. ‚Der Papismus‘, sagte er oft, ‚ist die Quelle aller Verbrechen.‘ Er ist Atheist bis zum Hochgefühl nach Art André Chéniers. Man kennt seinen berühmten Satz: ‚Das Einzige, was Gott entschuldigt, ist, dass er nicht exis-

tiert.““) Ohne Nennung Stendhals taucht der Gedanke travestiert in AC 52, KSA 6, 234, 6–8 wieder auf.

286, 11f. *Ich selbst habe irgendwo gesagt: was war der grösste Einwand gegen das Dasein bisher? Gott...*] Nämlich in GD Die vier grossen Irrthümer 8, KSA 6, 97, 5f.

4

286, 14–24 *Den höchsten Begriff vom Lyriker hat mir Heinrich Heine gegeben. Ich suche umsonst in allen Reichen der Jahrtausende nach einer gleich süssen und leidenschaftlichen Musik. Er besass jene göttliche Bosheit, ohne die ich mir das Vollkommne nicht zu denken vermag, — ich schätze den Werth von Menschen, von Rassen darnach ab, wie nothwendig sie den Gott nicht abgetrennt vom Satyr zu verstehen wissen. — Und wie er das Deutsche handhabt! Man wird einmal sagen, dass Heine und ich bei weitem die ersten Artisten der deutschen Sprache gewesen sind — in einer unausrechenbaren Entfernung von Allem, was bloss Deutsche mit ihr gemacht haben.*] Vgl. NK KSA 6, 125, 3–5. Gegen Hehn 1888 hält N. Heines antideutsche Spitzen für rühmend und integriert ihn hier ganz in den französisch-europäischen Kulturhorizont, während er den Dichter in NL 1887, KSA 12, 9[53], 361 und NL 1888, KSA 13, 18[3], 532f. (KGW IX 6, W II 1, 103, 2–12) explizit als Jude betrachtet, der „Genie“ und „supremste Form der Geistigkeit“ nur „gestreift“ habe. Wenn N. Heine in 286, 14–24 als den herausragendsten deutschsprachigen Lyriker lobt, kann man darin mit Vivarelli 2011, 16 auch eine versteckte Replik auf Wagners Behauptung in seinem Pamphlet *Das Judenthum in der Musik* sehen, die Juden sprächen zwar die Sprache ihrer Gastländer, diese Sprache bliebe ihnen aber eine Fremdsprache, so dass sie darin nie die Stufe der Genialität erreichen oder „wirklich redend dichten oder Kunstwerke schaffen“ könnten (Wagner 1871–1873, 5, 90f. = Wagner 1907, 5, 71). Zur Rezeption Heines bei den „feineren und anspruchsvolleren Lyrikern von Paris“ lässt sich N. schon in JGB 254, KSA 5, 198, 24f. vernehmen — ein Passus, den er in NW Wohin Wagner gehört, KSA 6, 427, 26 nach Bourget 1889a, 1, 20 noch um den Einschub ergänzt: „l’adorable Heine sagt man in Paris“. In Baudelaires *Œuvres posthumes et correspondances inédites* (1887) las N. Anfang 1888 dessen Verteidigung Heines gegen Jules Janin (vgl. N.s Brief an Köselitz, 26. 02. 1888, KSB 8, Nr. 1000, S. 264, siehe zum kulturgeschichtlichen Kontext Häfner 2006, 507f., ferner Reschke 2009).

Vor 286, 14–24 hat sich N. öffentlich nie derart enthusiastisch über Heine geäußert; seine Bemerkungen sind ansonsten sporadisch. In seiner Bibliothek

haben sich nur ein Band mit Heines *Neuen Gedichten* (1844) sowie aus einer Werkausgabe *Letzte Gedichte und Gedanken* (1869) erhalten. Die eigentliche Inspirationsquelle für das späte und so uneingeschränkte Lob Heines dürfte nach jüngsten Forschungen von Vivetta Vivarelli aber die Heine-Darstellung gewesen sein, die N. in Théophile Gautiers *Portraits et souvenirs littéraires* (1881) sowie als Einleitung zu mehreren französischen Heine-Ausgaben hatte finden können. In diesem Text wird nicht nur eine Verbindung von Gott und Satyr hergestellt – bezeichnenderweise ist dort nicht Dionysos, sondern Apollon gemeint –, sondern auch Heines „Geist“ (*esprit*) und seine – diesmal ans Teuflische grenzende – Bosheit gerühmt; wie in NL 1888, KSA 13, 18[3], 532 assoziiert Gautier Heines Ausgelassenheit mit Aristophanes (Gautier 1881, 113) und wie selbstverständlich gilt Heine als „le plus grand lyrique de l'Allemagne“ (ebd., 121), als „größter Lyriker Deutschlands“. Gautier gibt eine eindringliche Schilderung des kranken Heine, beschreibt aber auch dessen klassisch-griechisches Erscheinungsbild mit leichtem hebräischem Einschlag in jüngeren Jahren – „on eût dit un Apollon germanique“ (ebd., 108 – „man hätte gesagt: ein germanischer Apollon“): „jamais persone ne fut plus cruel pour la sottise: au sourire divin /110/ du Musagète succédait le ricanement du Satyre“ (ebd., 109 f. – „nie war jemand grausamer gegenüber der Dummheit: auf das göttliche Lächeln des [Apollon] Musagetes [= Führer der Musen] folgte das Grinsen des Satyrs“). Vgl. Vivarelli (im Druck).

Unmittelbarer Anlass von N.s Heine-Verteidigung in EH bei bis dahin sehr ambivalenten Urteilen scheinen Franz Sandvoß' Ausfälle gegen Heine im *Kunstwart* gewesen zu sein (dokumentiert in KGB III 7/3, 2, S. 675 und bei Müller-Buck 1986), auf die Köselitz N. in seinem Brief vom 17. 02. 1888, KGB III 6, Nr. 519, S. 158 aufmerksam machte. N. wiederum verteidigte Heine gegen die Deutschtümelei in einem entwürfsweise erhaltenen Brief an den *Kunstwart*-Herausgeber Ferdinand Avenarius (um den 20. 07. 1888, KSB 8, Nr. 1065, S. 359).

286, 24–26 Mit Byrons *Manfred* muss ich tief verwandt sein: ich fand alle diese Abgründe in mir, – mit dreizehn Jahren war ich für dies Werk reif.] George Gordon Noël Lord Byron (1788–1824), von dem N. mehrere Ausgaben besaß (NPB 165 f.), kommt in N.s Briefen freilich erst 1861 vor. 1862 wünschte er sich eine englische Werkausgabe mit der Begründung: „Bekanntlich werde ich mit dem neuen Jahre anfangen, Englisch zu treiben und dazu wird mir mein englischer Lieblingsdichter der größte Sporn sein.“ (N. an Franziska und Elisabeth N., Dezember 1862, KSB 1, Nr. 339, S. 228, Z. 7–9) 1861 schrieb er einen Schulaufsatz „Ueber die dramatischen Dichtungen Byrons“ (KGW I 2, 12[4], 344–350). Byrons dramatisches Gedicht *Manfred* stammt von 1817. Lesespuren N.s gibt es auch im umfangreichen Byron-Kapitel bei Taine 1880, 3, 83–156 sowie

bei Herrmann 1887, 231–233, der Byrons *Manfred* als pessimistisches Vorzeigestück behandelt. N.s Verhältnis zu Byron, zu seinem *Manfred* und zu den darin transportierten „tödlichen Wahrheiten“ erörtert eingehend Kinzel 2009.

286, 26–29 *Ich habe kein Wort, bloss einen Blick für die, welche in Gegenwart des Manfred das Wort Faust auszusprechen wagen. Die Deutschen sind unfähig jedes Begriffs von Grösse: Beweis Schumann.*] Vgl. z. B. Herrmann 1887, 231, der die beiden „Tragödien Faust und Manfred, welche mit Hiob in eine gewisse Parallele gestellt werden können“, heranzieht, um „den Pessimismus zu betrachten“. Louis Kelterborn meldete N. schon am 31. 12. 1878: „Ich erinnerte mich dann wieder an Ihre Auseinandersetzung des Unterschieds zwischen Faust und Manfred und daß Schumanns Musik eher eine Faustmusik wäre.“ (KGB II 6/2, Nr. 1136, S. 1011) Gemeint ist Robert Schumanns Melodram *Manfred* (1848/49, Opus 115) zu Lord Byrons dramatischem Gedicht. Siehe auch Stendhal 1855, 2, 254: „Goethe a donné le diable pour ami au docteur Faust, et avec un si puissant auxiliaire, Faust a fait ce que nous avons tous fait à vingt ans, il séduit une modiste.“ („Goethe hat den Teufel dem Doktor Faust zum Freund gegeben, und mit einem so mächtigen Helfer hat Faust das gemacht, was wir alle mit 20 Jahren gemacht haben: Er verführt eine Modistin.“) Nicht viel freundlicher ist Taine 1880, 3, 125 f.: „In welche Mittelmäßigkeit und Flachheit /126/ versinkt neben ihm [sc. Byrons Manfred] der Goethesche Faust! [...] Ist das ein Held? Ein trauriger Held [...]. Seine größte Handlung ist die Verführung einer Grisette und ein nächtlicher Tanz in schlechter Gesellschaft, zwei Heldenthaten, die alle Studenten vollbracht haben. Seine Willensäußerungen sind Anwandlungen, die nicht zur That reifen, seine Ideen sehnsuchtsvolle Erhebungen und Träume. [...] Mit einem Worte, der Charakter fehlt, es ist ein deutscher Charakter. Welch ein Mann ist Manfred neben ihm!“ (Nachweise bei Campioni 1996, 418).

286, 30–287, 1 *Ich habe eigens, aus Ingrimm gegen diesen süsslichen Sachsen, eine Gegenouvertüre zum Manfred componirt, von der Hans von Bülow sagte, dergleichen habe er nie auf Notenpapier gesehen: das sei Nothzucht an der Euterpe.*] N. hatte in seinem Brief vom 20. 07. 1872 an den Dirigenten und Komponisten Hans von Bülow (1830–1894) um ein Urteil zu seiner eigenen Manfred-Ouvertüre gebeten (KSB 4, Nr. 240, S. 26 f.). Bülow antwortete am 24. 07. 1872: „Doch zur Sache: Ihre Manfred-Meditation ist das Extremste von phantastischer Extravaganz, das Unerquicklichste und Antimusikalischste was mir seit lange [sic] von Aufzeichnungen auf Notenpapier zu Gesicht gekommen ist. Mehrmals mußte ich mich fragen: ist das Ganze ein Scherz, haben Sie vielleicht eine Parodie der sogenannten Zukunftsmusik beabsichtigt? Ist es mit Bewußtsein, dass Sie allen Regeln der Tonverbindung, von der höheren Syntax

bis zur gewöhnlichen Rechtschreibung ununterbrochen Hohn sprechen? Abgesehen vom psychologischen Interesse — denn in Ihrem musikalischen Fieberprodukte ist ein ungewöhnlicher, bei aller Verirrung distinguirter Geist zu spüren — hat Ihre Meditation vom musikalischen Standpunkte aus nur den Werth eines Verbrechens in der moralischen Welt. [...] Sollten Sie, hochverehrter Herr Professor, Ihre Aberration ins Componirgebiet wirklich ernst gemeint haben — woran ich noch immer zweifeln muss —, so componiren Sie doch wenigstens nur Vokalmusik und lassen Sie das Wort in dem Nachen, der Sie auf dem wilden Tonmeere herumtreibt, das Steuer führen. / Nochmals — nichts für ungut — Sie haben übrigens selbst Ihre Musik als ‚entsetzlich‘ bezeichnet — sie ist in der That, entsetzlicher als Sie vermeinen; zwar nicht gemeinschädlich, aber schlimmer als das: schädlich für Sie selbst, der Sie sogar etwaigen Überfluss an Muße nicht schlechter todtschlagen können, als in ähnlicher Weise Euterpe zu nothzüchtigen.“ (KGB II 4, Nr. 347, S. 52 f.) Dieses vernichtende Wort Bülow's über N.'s Vergewaltigung der Muse der Musik wird in EH nun zu einem Lob umgemünzt. Vgl. auch Stingelin 2002, 92.

287, 1–26 *Wenn ich meine höchste Formel für Shakespeare suche, so finde ich immer nur die, dass er den Typus Cäsar concipirt hat. Dergleichen erräth man nicht, — man ist es oder man ist es nicht. Der grosse Dichter schöpft nur aus seiner Realität — bis zu dem Grade, dass er hinterdrein sein Werk nicht mehr aushält... Wenn ich einen Blick in meinen Zarathustra geworfen habe, gehe ich eine halbe Stunde im Zimmer auf und ab, unfähig, über einen unerträglichen Krampf von Schluchzen Herr zu werden. — Ich kenne keine herzzerreissendere Lektüre als Shakespeare: was muss ein Mensch gelitten haben, um dergestalt es nöthig zu haben, Hanswurst zu sein! — Versteht man den Hamlet? Nicht der Zweifel, die Gewissheit ist das, was wahnsinnig macht... Aber dazu muss man tief, Abgrund, Philosoph sein, um so zu fühlen... Wir fürchten uns Alle vor der Wahrheit... Und, dass ich es bekenne: ich bin dessen instinktiv sicher und gewiss, dass Lord Bacon der Urheber, der Selbstthierquäler dieser unheimlichsten Art Litteratur ist: was geht mich das erbarmungswürdige Geschwätz amerikani-scher Wirr- und Flachköpfe an? Aber die Kraft zur mächtigsten Realität der Vision ist nicht nur verträglich mit der mächtigsten Kraft zur That, zum Ungeheuren der That, zum Verbrechen — sie setzt sie selbst voraus... Wir wissen lange nicht genug von Lord Bacon, dem ersten Realisten in jedem grossen Sinn des Wortes, um zu wissen, was er Alles gethan, was er gewollt, was er mit sich erlebt hat...]* Shakespeare hat N. bereits in seiner Jugend kennengelernt (vgl. Brobjer 2008a, 109–115 u. Large 2009b, 10–30); in seiner Bibliothek haben sich englische und deutsche Werkausgaben erhalten (NPB 550–557). Shakespeares *The Tragedy of Julius Caesar* (1599) — vgl. NK KSA 6, 130, 19–26 — kommt bei N. trotz eines einschlägigen Schulaufsatzes von 1863 (KGW I 3, 15[3],

115–122) freilich nicht häufig vor; am prominentesten wohl in FW 98, wo es aber gerade nicht um Caesar, sondern um seinen Mörder geht: „Das Schönste, was ich zum Ruhme Shakespeare’s, des Menschen, zu sagen wüsste, ist diess: er hat an Brutus geglaubt und kein Stäubchen Misstrauens auf diese Art Tugend geworfen! Ihm hat er seine beste Tragödie geweiht — sie wird jetzt immer noch mit einem falschen Namen genannt“ (KSA 3, 452, 2–7, vgl. weiteres Material in KSA 14, 250 f.).

In Taines Shakespeare-Darstellung, in der sich nur vereinzelte Lesespuren N.s finden, spielt *Julius Caesar* eine untergeordnete Rolle (Taine 1880, 3, 463–548). Hingegen hebt ein Artikel von Henry Cochin in der *Revue des deux mondes* von 1885 *Hamlet* und *Julius Caesar* als Shakespeares Hauptwerke hervor (Cochin 1885, 109). Dieser N. möglicherweise bekannte Artikel, der ausführlich Shakespeares Herkunft behandelt, beschäftigt sich mit dem „paradoxe Baconien“ und gibt einen Überblick über die Bacon-Shakespeare-Debatte: Seit die — wie Cochin 1885, 108 süffisant vermerkt, vgl. KSA 6, 287, 18 f. — in einer Nervenheilanstalt endende Amerikanerin Delia Bacon (1811–1859) die These populär gemacht hat, Shakespeare sei in Wirklichkeit ein Pseudonym des Philosophen und Staatsmannes Francis Bacon (1561–1626), ebte die Diskussion über die mögliche Identität von Shakespeare und Bacon bis zu den damals neuesten, auch deutsch erhältlichen Überlegungen des ebenfalls aus den USA stammenden James Appleton-Morgan nicht ab: Die von Cochin 1885, 112 zitierte Bibliographie von 1882 verzeichnete bereits 255 Bücher und Artikel zur Bacon-Shakespeare-Debatte.

In der zweiten Auflage seines Bacon-Buches von 1875 diskutiert der von N. gelesene Kuno Fischer zwar nicht wie in einer erst 1895 erschienenen Broschüre *Shakespeare und die Bacon-Mythen* die Frage, ob Bacon unter Pseudonym die Shakespeare-Dramen geschrieben haben könnte („keine Spur einer wechselseitigen Berührung“ — Fischer 1875, 289), stellt aber doch auffällige strukturelle Parallelen fest: in beider Orientierung am Römer- statt am Griechentum, im „Mangel geschichtlicher Weltanschauung“ (ebd., 288), dann vor allem in Shakespeares praktischer Verwirklichung eines von Bacon entworfenen Projektes, nämlich einer „Naturgeschichte der Affecte“ (ebd., 290): „Wie die Physik die Körper seciren soll, um ihre verborgenen Eigenschaften und Theile zu entdecken, so soll die Ethik in die menschlichen Gemüthsverfassungen eindringen, um deren geheime Dispositionen und Anlagen zu erkennen“ (ebd.). Fischer macht dies an der Art und Weise fest, wie Bacon ein „Charakterbild von Julius Cäsar“ entworfen habe, „in ähnlichem Geiste [...] als Shakspeare. Er sah in Cäsar alles vereinigt, was an Größe und Adel, an Bildung und Reiz der römische Genius zu vergeben hatte, er begriff diesen Charakter als den größten und gefährlichsten, den die römische Welt haben konnte.“ (Ebd., 291).

Bacon, der sonst bei N. wenig Beachtung findet, gilt in EH Warum ich so klug bin 4 als Vater einer auf Experimente abzielenden, realistischen Wissenschaft, der – wurde er doch 1621 als Lordkanzler von England wegen Bestechlichkeit gestürzt und verurteilt – auch vor Verbrechen nicht zurückschreckte und als „Selbstthierquäler“ sich schließlich (bei Kälte-Konservierungsexperimenten an toten Hühnern) eine tödliche Krankheit zuzog. Zur Bacon-Shakespeare-Diskussion, auf die N. Bezug nimmt, siehe auch Large 2009b, 23–25. Large bemerkt, dass bei N. „die direkteste Identifizierung der zwei Schriftsteller miteinander gerade in *Ecce homo* erfolgt, also in dem Text, wo es bei ihm am meisten auf Fragen der Identität und der Urheberschaft ankommt. Er betrachtet den Namen ‚Shakespeare‘ als persona, als Maske, und bewundert Bacon dementsprechend in einem Text, wo er sonst so bemüht ist, seinen eigenen Namen als Zusammenstellung von Pseudonymen zu erklären“ (Large 2009b, 25). An Cosima Wagner heißt es am 03. 01. 1889: „Ich bin unter Indern Buddha, in Griechenland Dionysos gewesen, – Alexander und Caesar sind meine Inkarnationen, insgleichen der Dichter des Shakespeare Lord Bacon.“ (KSB 8, Nr. 1241, S. 573, Z. 6–8; diese multiple Identifikation nimmt Verse des Ausonius über den universellen Gott Dionysos auf, vgl. Schmidt / Schmidt-Berger 2008, 149).

Hamlet – die Figur und die Tragödie – ist seit GT 7, KSA 1, 56 f. in N.s Werken präsent, freilich in unterschiedlicher Akzentuierung (vgl. Benne 2005a). Für sein Auftreten in 287, 12–15 scheint ein Aufsatz von Bourget Pate gestanden zu haben – darauf verweist auch ein Nachtrag zu JGB 270 (KSA 5, 226, 12) in N.s Handexemplar, offensichtlich in Vorbereitung von *Nietzsche contra Wagner*: „der Cynismus Hamlets“ (KSA 14, 373). Bourget 1889a, 1, 360 hat zu bedenken gegeben: „Hamlet est singulièrement cynique“ („Hamlet ist einzigartig zynisch“). Bourget sieht Hamlets Problem nicht in dessen Zögerlichkeit, sondern in einer „douleur trop forte pour sa sensibilité“ (ebd., 358 – „einem zu starken Schmerz für seine Empfindsamkeit“). Er sei der „monstreuse vérité“ („monströsen Wahrheit“) eigentlich nicht gewachsen gewesen und habe Angst davor gehabt. Bourget findet das Lachen Hamlets, seinen Sarkasmus explizit bei Chamfort, Schopenhauer und bei dem „plus cruel des moqueurs, ce pauvre Henri Heine“ („dem grausamsten aller Spötter, dem armen Heinrich Heine“) wieder „– parmi toute cette descendance d’Hamlet, le plus mortellement blessé le plus pareil aussi au héros de Shakespeare par les jaillissements de la poésie à travers les éclats de l’ironie sacrilège et les frénésies de la folie“ (ebd., 360 „– welcher unter allen Nachfahren Hamlets der am tödlichsten Verletzte ist und dem Helden Shakespeares im Ausdruck der Poesie durch die Ausbrüche frevlerischer Ironie und frenetischen Wahnsinns am ähnlichsten“. Bourget 1886, 291–294 stellt weitere Überlegungen zu Hamlet und zur Frage des Traums an, die N. teilweise markiert hat).

287, 3–6 *Dergleichen erräth man nicht, — man ist es oder man ist es nicht. Der grosse Dichter schöpft nur aus seiner Realität — bis zu dem Grade, dass er hinterdrein sein Werk nicht mehr aushält...*] Diese emphatische Identifikation des poetischen Stoffes mit der Persönlichkeit des Dichters ist keineswegs eine originelle Überlegung N.s, sondern findet sich beispielsweise in einer theoretischen Programmschrift des literarischen Naturalismus, die N. 1887 gelesen (und sehr kritisch beurteilt) hat, nämlich in Carl Bleibtreus *Revolution der Literatur*: „Subjectivität ist Wahrheit, sogar das einzige bestimmt Wahre, und Wahrheit das erste Erforderniss des literarischen Werthes. Freilich muss sich eine objective Subjectivität und eine subjective Objectivität verbinden. Goethe giebt uns ein Musterbeispiel in Tasso und Antonio, wo er seine Persönlichkeit in zwei Theile zerschlägt und sich gegenüberstellt. Der wahre Dichter erfindet nie, sondern erlebt.“ (Bleibtreu 1886a=1886b, 90, zu N.s Rezeption dieses Buches siehe NK KSA 6, 50, 22–24) Bei Bleibtreu, der sich im Übrigen wie N. in EH Warum ich so klug bin 4 über Byron als exemplarischen Dichter verbreitet (ebd., 90–93), folgt eine Überlegung, die bei N. in diesem Kontext nicht auftaucht, nämlich: „Das Höchste erreicht er [sc. der Dichter] aber, indem er aus dem Endlich-Selbsterlebten sich das Unendlich-Allgemeine combinirt und construirt und Formeln für das Ewige in lebendige handelnde Figuren umsetzt, wie in Werther und Faust.“ (Bleibtreu 1886b, 90, sehr ähnlich Bleibtreu 1886a, 90) N. hätte 1888 vermutlich nicht nur das Ausgreifen auf ein theologisch kontaminiertes Ewiges missfallen, sondern ebenso der bei Bleibtreu unhinterfragt bleibende Gegensatz von „Endlich-Selbsterlebtem“ und „Unendlich-Allgemeinem“.

287, 6–9 *Wenn ich einen Blick in meinen Zarathustra geworfen habe, gehe ich eine halbe Stunde im Zimmer auf und ab, unfähig, über einen unerträglichen Krampf von Schluchzen Herr zu werden.*] Vgl. EH Za 5, KSA 6, 341f. und die in NK 341, 31–342, 32 sowie NK 342, 19–32 (KSA 14, 496–499) dazu mitgeteilten Vorarbeiten.

287, 26–31 *Gesetzt, ich hätte meinen Zarathustra auf einen fremden Namen getauft, zum Beispiel auf den von Richard Wagner, der Scharfsinn von zwei Jahrtausenden hätte nicht ausgereicht, zu errathen, dass der Verfasser von „Menschliches, Allzumenschliches“ der Visionär des Zarathustra ist...*] In dieser Stimmenvielfalt gibt es dann keinen ‚eigentlichen‘ N. mehr — der Anspruch von EH, zu sagen, „wer ich bin“ (EH Vorwort 1, KSA 6, 257, 5f.), droht sich in einer irreduziblen Vielfalt unterschiedlicher N.-Emanationen aufzulösen. Die Werk-Retraktionen von der *Geburt der Tragödie* bis zum *Fall Wagner*, die EH später präsentiert, sollen gerade diesem Eindruck entgegenwirken und den eigenen Denkweg als konsequent erscheinen lassen.

5

Bis zur Überarbeitung Anfang Dezember 1888 lautete dieser Abschnitt: „Die Musik — um des Himmels Willen! Halten wir sie fest als Erholung und als nichts Andres!... Um keinen Preis darf sie uns Das sein, wozu sie heute durch den allermächtigsten Missbrauch geworden ist, — ein Aufregungsmittel, [Podach 1961, 241 hat: Aufreizungsmittel] ein Peitschenschlag mehr für erschöpfte Nerven, eine bloße Wagnerei! — Nichts ist ungesünder — crede experto! — als der Wagner'sche Missbrauch der Musik, er ist die schlimmste Art ‚Idealismus‘ unter allem möglichen idealistischen Hokuspokus. Ich nehme mir wenig Dinge so übel, als ich mir die Instinkt-Widrigkeit übel nehme, in jungen Jahren schon diesem Laster Wagner verfallen zu sein. Wagner und Jugend — aber das ist so viel wie Gift und Jugend... Erst seit sechs Jahren weiss ich wieder, was Musik ist, Dank einer tiefen Zurückbesinnung auf meinen hier fast vergessenen Instinkt, Dank vor Allem dem unschätzbaren Glück, einen Nächstverwandten im Instinkte zu finden, meinen Freund Peter Gast, den einzigen Musiker, der heute noch weiss, der noch kann, was Musik ist! — Was ich überhaupt von der Musik will? Dass sie heiter und tief ist, wie ein Nachmittag im Oktober. Mild, gütig — nicht heiss... Dass sie in der Sonne liegt, dass Alles süß, sonderbar, fein und geistig an ihr ist... Dass sie Bosheiten in den Füßen hat... Jeder Versuch in diesen sechs Jahren, mir Wagner ‚zu Gemüthe zu führen‘, missrieth. Ich lief nach jedem ersten Akte, tödtlich gelangweilt, davon. Wie arm, wie sparsam und klug ist dieses ‚Genie‘ von der Natur angelegt! welche Geduld muss man haben, bis ihm wieder Etwas einfällt! Wie viele Magen muss er selber gehabt haben, um immer noch einmal wiederzukäuen, was er uns eben schon unerbittlich vorgekaut hat! Ich nenne ihn Magner...“ (KSA 14, 477 f.).

In dieser früheren Fassung ist nicht nur die Kritik an Wagner viel schärfer formuliert — die letzte Fassung des Abschnitts gesteht zumindest vordergründig eine tiefe Dankesschuld ein —, sondern vor allem ist auch die Bedeutung der Musik als bloße Erholung radikal nivelliert. Dadurch wird freilich N.s eigenes Frühwerk, insbesondere *Die Geburt der Tragödie*, unterminiert, ist dort doch der Glaube an die kulturreformatorische Kraft der Musik unter dem Einfluss Wagners leitend. Hätte N. dies so stehen lassen, wäre es ihm erheblich schwerer gefallen, sein Leben und sein Denken als Einheit erscheinen zu lassen. Stattdessen hätte sich das Bild eines von Gegensätzen bestimmten Lebens- und Denkweges verfestigt. Daher kann man die in der letzten Fassung von EH Warum ich so klug bin 5 gemachte Verbeugung vor Wagner als Bestandteil einer Vereinheitlichung des Ich-Bildes in EH verstehen — einer Vereinheitlichung, die nicht verhehlt, dass Wagner hier nicht um seiner selbst willen,

sondern nur in einem strategisch geänderten Rahmen aufgewertet wird. In dieser Fassung erhält der Rückblick auf Wagner eine politische Note, nämlich die scharfe Kritik daran, dass sich Wagner trotz seiner antideutsch-revolutionären Vergangenheit schließlich „reichsdeutsch“ (289, 16) habe vereinnahmen lassen. Dass N. selbst in seinen Frühschriften an eine kulturelle Reformierbarkeit des jungen Kaiserreiches geglaubt hat, gerät unter der lauten politischen Wagner-Schelte in Vergessenheit.

288, 7f. *die Tage von Tribtschen*] N. hatte die Wagners in dem von ihnen zwischen 1866 und 1872 gemieteten, luxuriösen Landhaus in Tribtschen nahe Luzern am Vierwaldstättersee von 1869 an mehr als zwanzig Mal besucht.

288, 21–24 *Wir, die wir in der Sumpfluft der Fünfziger Jahre Kinder gewesen sind, sind mit Nothwendigkeit Pessimisten für den Begriff „deutsch“; wir können gar nichts Anderes sein als Revolutionäre*] Auf die missglückte Revolution von 1848 folgte in Deutschland bekanntlich wieder eine reaktionär-restaurative Phase, während der der Pessimismus Schopenhauers nach Jahrzehnten völliger Nichtbeachtung plötzlich entdeckt wurde und zur Zeitgeistphilosophie avancierte. Der Pessimismus der sprechenden „Wir“ bezieht sich hingegen ironisch nur auf Deutschland, nicht auf den Zustand der Welt schlechthin. Ebenso sind die „Wir“, die sich als „Revolutionäre“ bekennen, kaum von den egalitären Ideen von 1848 (oder 1789) beflügelt – jedenfalls dann nicht, wenn N. sich hier einschließt. Die von ihm intendierte Revolution wendet sich als Umwertung aller Werte gerade gegen den Egalitarismus und Republikanismus von 1789 und 1848.

288, 24–27 *wir werden keinen Zustand der Dinge zugeben, wo der Mucker obenauf ist. Es ist mir vollkommen gleichgültig, ob er heute in andren Farben spielt, ob er sich in Scharlach kleidet*] Zum Muckertum siehe NK KSA 6, 26, 12–14. Gemeint ist in 288, 24–27 – traut man N.s Brief an Strindberg vom 08. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1176, S. 509, Z. 50f. – Kaiser Wilhelm II.: „ich nenne den jungen Kaiser einen scharlachnen Mucker...“. Am 30. 12. 1888 heißt es an Heinrich Köselitz: „Dann schrieb ich, in einem heroisch-aristophanischen Übermuth meine Proklamation an die europäischen Höfe zu einer Vernichtung des Hauses Hohenzollern, dieser scharlachnen Idioten und Verbrecher-Rasse“ (KSB 8, Nr. 1227, S. 565f., Z. 22–25, vgl. auch NK ÜK EH 1). Die Parallele zum Purpur ist offenkundig: „Es giebt mehr Dynamit zwischen Himmel und Erde als diese gepurpurten Idioten sich träumen lassen...“ (NL 1888/89, KSA 13, 26[6]2, 641, 5–7).

Scharlach ist eine Kinderkrankheit und wird als Farbe wie Purpur von hohen weltlichen und geistlichen Würdenträgern bevorzugt, was wiederum republikanischen Widerwillen weckt: „Im Scharlach in den Senat zu kommen!

Nicht schwarz wie die übrigen Rats Herrn!“ (Friedrich Schiller: *Die Verschwörung des Fiesco zu Genua* II 8) Auch in DD Zwischen Raubvögeln, KSA 6, 392, 5 gibt es einen „scharlachne[n] Prinz[en]“ — ansonsten ist N.s Werk bis 1888 von Scharlach nicht kontaminiert. Vgl. auch Groddeck 1991, 2, 127 f.

288, 27 f. und Husaren-Uniformen anzieht...] Noch immer ist Wilhelm II. gemeint, der 1881 bis 1883 beim Garde-Husaren-Regiment diente, von 1885 bis 1888 dessen Kommandeur war und sich 1888 als neuer Kaiser selbst zum Chef desselben machte. Weiter verfügte er, dass dieses Regiment künftig als „Leib-Garde-Husaren-Regiment“ den Namen Seiner Majestät zu führen habe.

288, 28 f. Wagner war ein Revolutionär — er lief vor den Deutschen davon...] In Dresden schloss Wagner sich 1848 den revolutionären Bestrebungen an und beteiligte sich 1849 am Dresdner Maiaufstand. Steckbrieflich gesucht, floh er nach Paris und ließ sich bald in Zürich nieder.

288, 30 f. die délicatesse in allen fünf Kunstsinnen] Der Ausdruck „Kunstsinn“ steht im Deutschen seit dem 18. Jahrhundert im Singular für „sinn für kunst, angeborne empfänglichkeit und neigung“, für „kunstart, aber innerlich gefaszt“ sowie für „kunstbeziehung“ (Grimm 1854–1971, 11, 2727, vgl. als Beleg unter N.s Lektüren Caspari 1877, 1, 250). Im Plural hingegen kommt der Ausdruck (bei N.) nur in 288, 31 vor und ist eine Analogiebildung zu den fünf Sinnen, über die menschliche Wesen gemeinhin verfügen. In Fritz Mauthners *Beiträgen zu einer Kritik der Sprache* wird daraus dann: „Ein Systematiker könnte aus den fünf Sinnen fünf Künste konstruieren, von denen jede nur durch spezifische Vorstellungen wirken kann.“ (Mauthner 1921, 98).

289, 4–6 Aber ich habe schon zur Genüge ausgesprochen (in „Jenseits von Gut und Böse“ S. 256 f.), wohin Wagner gehört, in wem er seine Nächstverwandten hat] N. bezieht sich hier auf die Erstausgabe des Werkes, gemeint ist JGB 256, KSA 5, 202 f.

289, 9 f. lauter Fanatiker des Ausdrucks] Vgl. Tappert 1877, 13: „**Fanatiker** der Melodielosigkeit ist Wagner im ‚Lohengrin‘. (Ed. Hanslick, 1858.)“

289, 11–15 Wer war der erste intelligente Anhänger Wagner's überhaupt? Charles Baudelaire, derselbe, der zuerst Delacroix verstand, jener typische décadent, in dem sich ein ganzes Geschlecht von Artisten wiedererkannt hat — er war vielleicht auch der letzte...] Vgl. N.s Brief an Köselitz, 26. 02. 1888, KSB 8, Nr. 1000, S. 263 f. unter dem Eindruck von Baudelaire's *Œuvres posthumes et correspondances inédites* (1887; dazu KGB III 7/3, 1, S. 272–274) sowie NK KSA 6, 113, 8 f. und Pestalozzi 1978, ferner Waite 1995.

In NL 1885, KSA 11, 38[5], 601 hatte N. schon bei Baudelaire Begeisterung für Wagner vermutet, die ihm bei der Lektüre der *Œuvres posthumes* durch

einen dort mitgeteilten Brief Wagners bestätigt werden sollte (Baudelaire 1887, LXXI). „Im Übrigen war Baudelaire der Mensch eines vielleicht verdorbenen, aber sehr bestimmten und scharfen, seiner selbst gewissen Geschmacks: damit tyrannisirt er die Ungewissen von Heute. Wenn er seiner Zeit der erste Prophet und Fürsprecher Delacroix' war: vielleicht, daß er heute der erste ‚Wagnerianer‘ von Paris sein würde. Es ist viel Wagner in Baudelaire.“ (KSA 11, 38[5], 601, 9–15; vgl. dazu Montinari 1987, 3–5.) In den *Œuvres posthumes* kommt die Bewunderung für den romantischen Maler Eugène Delacroix (1798–1863) wiederholt zur Sprache (z. B. Baudelaire 1887, XLIV u. LVIII); im Baudelaire-Essay von Théophile Gautier, den N. kannte, wird der „Dekadenz-Künstler“ Delacroix als der Favorit Baudelaire's unter den bildenden Künstlern genannt (Baudelaire 1882, 57, siehe das Zitat in NK KSA 6, 21, 12).

289, 15 f. *Was ich Wagnern nie vergeben habe? Dass er zu den Deutschen con-descendirte*] Vgl. NK KSA 6, 18, 11 f.

6

Zu diesem Abschnitt äußert sich N. im Brief an Peter Gast, 31. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1228, S. 567, Z. 3–7: „Sie werden in *Ecc e h o m o* eine ungeheure Seite über den Tristan finden, überhaupt über mein Verhältniß zu Wagner. W ist durchaus der erste Name, der in E h vorkommt. — Dort, wo ich über Nichts Zweifel lasse, habe ich auch hierüber den Muth zum Äußersten gehabt.“ Ausführlich dazu Montinari 1972, 394–396.

289, 21 f. *Denn ich war verurtheilt zu Deutschen.*] Der Satz kehrt fast wortwörtlich wieder in NW *Wie ich von Wagner loskam*, KSA 6, 432, 19 f.

289, 22 f. *Wenn man von einem unerträglichen Druck loskommen will, so hat man Haschisch nöthig.*] Über die Wirkungen des Haschisch hat sich N. bei Richet 1884, 121–135 orientiert. Nach NL 1888, KSA 13, 23[2], 601, 6–9 habe ein „Unfreier“ [...] eine Haschisch-Welt nöthig, fremde, schwere, einhüllende Dünste, alle Art Exotismus und Symbolismus des Ideals, nur um seine Realität einmal loszusein, — er hat Wagnersche Musik nöthig...“ Auch diese Analogie entnimmt N. der zeitgenössischen Wagner-Diskussion: „**Haschisch-Benebelung**, musikalische, — ist Wagner's Musik. (Urtheil des Cavallerie-Offiziers in P. Heyse's Roman: ‚Die Kinder der Welt‘.)“ (Tappert 1877, 17).

289, 24 f. *Wagner ist das Gegengift gegen alles Deutsche par excellence*] In UB IV WB 8, KSA 1, 480, 2–14 galt Wagners Werk hingegen als Inbegriff der „deutschen Heiterkeit“ (vgl. auch NK KSA 6, 15, 10 f.). N.s Polemik in den beiden

Anti-Wagner-Schriften von 1888 erscheint in mancher Hinsicht als Polemik gegen Wagner als Repräsentanten einer verdorbenen deutschen Kultur.

289, 25–27 *Von dem Augenblick an, wo es einen Klavierauszug des Tristan gab – mein Compliment, Herr von Bülow! –, war ich Wagnerianer.*] N. lernte spätestens während der Osterferien 1861, die er in Naumburg verbrachte, durch seinen Freund Gustav Krug (1844–1902) den ersten Akt von Wagners *Tristan und Isolde* im Klavierauszug (1859) kennen (CBT 77). In Krugs Brief an N. von Ende November 1860 ist von Wagners neuartiger Kompositionsweise bereits die Rede: „Zu Weihnachten, wenn mein Papa sich den Klavierauszug von Tristan und Isolde hat kommen lassen, will ich es Dir zeigen.“ (KGB I 1, Nr. 33, S. 345) In N.s Bibliothek hat sich – freilich erst 1875 erworben – *Tristan und Isolde. Vollständiger Klavierauszug von Hans von Bülow* (Leipzig o. J.) erhalten (NPB 712).

289, 27f. *Die älteren Werke Wagner's sah ich unter mir – noch zu gemein, zu „deutsch“...*] Gemeint sind wohl v. a. *Der Fliegende Holländer* (1840–1841), *Tannhäuser und der Sängerkrieg auf Wartburg* (1842–1845) sowie *Lohengrin* (1845–1848).

289, 30f. *von einer gleich schauerlichen und süssen Unendlichkeit*] Wagner hatte in *Zukunftsmusik* (1860) zur Charakterisierung seines eigenen Kompositionsstils von der „unendlichen Melodie“ gesprochen: „In Wahrheit ist die Größe des Dichters am meisten danach zu ermessen, was er verschweigt, um uns das Unaussprechliche selbst schweigend uns sagen zu lassen; der Musiker ist es nun, der dieses Verschwiegene zum hellen Ertönen bringt, und die untrügliche Form seines laut erklingenden Schweigens ist die unendliche Melodie.“ (Wagner 1871–1873, 7, 172 = Wagner 1907, 7, 130). Vgl. zur Unendlichkeit aber auch NK 290, 7–10.

289, 32–290, 1 *Alle Fremdheiten Lionardo da Vinci's entzaubern sich beim ersten Tone des Tristan.*] Bourget 1889a, 1, 357 vergleicht in seinem von N. wohl zur Abfassungszeit von EH gelesenen Hamlet-Essay die Rätselhaftigkeit der Mona Lisa mit Shakespeares Stück: „J'ai nommé Hamlet, cette création de Shakespeare, si pareille à la *Joconde* du Vinci par le prestige de l'universelle popularité joint a un caractère d'enigme insoluble“ („Ich habe Hamlet genannt, diese Schöpfung Shakespeares, so ähnlich der Mona Lisa da Vincis durch das Prestige der universellen Bekanntheit, verbunden mit dem Charakter eines unlösbaren Rätsels“). Zu N.s Leonardo-Deutungen siehe Seybold 2011, 67–69.

290, 1–3 *Dies Werk ist durchaus das non plus ultra Wagner's; er erholte sich von ihm mit den Meistersingern und dem Ring.*] *Tristan und Isolde* entstand

zwischen 1856 und 1859 (Uraufführung 1865), *Die Meistersinger von Nürnberg* zwischen 1845 und 1867 (Uraufführung 1868). *Der Ring des Nibelungen* besteht aus vier Teilen: *Das Rheingold* (1851–1854, Uraufführung 1869), *Die Walküre* (1851–1856, Uraufführung 1870), *Siegfried* (1851–1871, Uraufführung 1876) und *Götterdämmerung* (1848–1874, Uraufführung 1876). Zu Wagners Erholung vom *Tristan* mit den *Meistersingern* und dem *Ring* vgl. dessen eigene Darstellung in seinem Brief an Mathilde Wesendonck vom 21. 12. 1861 (Wagner 2003, 13, 338 f.). Einige Jahre später nahm Wagner die Arbeit am *Ring* wieder auf, welche seit 1857 geruht hatte.

290, 7–10 *Die Welt ist arm für den, der niemals krank genug für diese „Wollust der Hölle“ gewesen ist: es ist erlaubt, es ist fast geboten, hier eine Mystiker-Formel anzuwenden.*] Die Wendung kehrt bei N. nur in NL 1888, KSA 13, 20[103], 567 wieder: „Schwärzres und Schlimmres schautest du als irgend ein Seher: durch die Wollust der Hölle ist noch kein Weiser gegangen.“

„Wollust der Hölle“ ist keineswegs, wie häufig behauptet, ein Neologismus N.s. Sie lässt sich beispielsweise im historischen Roman *Kaiser und Narr* von Heribert Rau (1813–1876) belegen: „Grausamkeit ist die Wollust der Hölle und nach ihr verlangte mit diabolischer Gier der Großmeister.“ (Rau 1845, 1, 102) Belege wie dieser lassen sich freilich kaum mit N.s Aussage zusammenbringen, es handle sich hier um eine „Mystiker-Formel“. Die Quelle ist eine andere, nämlich Philipp Mainländer, den N. noch in NL 1888, KSA 13, 14[222], 395 (KGW IX 8, W II 5, 5, 44–54) nennt. N. besaß die *Philosophie der Erlösung* (NPB 375, vgl. auch N.s Brief an Overbeck, 02. 07. 1885, KSB 7, Nr. 609, S. 61. N.s Handexemplar ist nicht erhalten). Dort behandelt Mainländer ausführlich die *Theologia deutsch*, eine später von Luther edierte, anonyme mystische Schrift des 14. Jahrhunderts, die Mainländer als Beispiel dient, wie „der Mensch zur Selbstentäusserung kommen, [...] den Eigenwillen in sich zerstören“ kann (Mainländer 1876, 609; er benutzt die Ausgabe *Theologia deutsch* von 1855, auch wenn er ebd., 606 von einer — inexistenten — Ausgabe Stuttgart 1853 spricht). Dabei lobt er die „Besonnenheit des Mystikers, der der perversen Vernunft nicht gestattete, das Weltganze in eine erfaselte, schlappe, schlaffe Unendlichkeit zerfließen zu lassen“ (Mainländer 1876, 609). Nach zahlreichen Zitaten resümiert Mainländer (ebd., 610): „Mit seiner Vernunft erkennt sich der Mensch zunächst selbst und kommt dadurch in einen sehr eigenthümlichen Zustand, der treffend die ‚Wollust der Hölle‘ genannt wurde, aus welchem ihn jedoch Gott erlöst.“ „Wollust der Hölle“ selbst ließ sich in der benutzten Ausgabe der *Theologia deutsch* nicht nachweisen.

Das geballte Auftreten von „Unendlichkeit“ (289, 30 f.), „Mystiker“ (290, 10) und „Wollust der Hölle“ (290, 8 f.) legt es nahe, in Mainländer 1876, 609 f. N.s Vorlage zu sehen. Freilich ist auch in Alfred Ernsts *Richard Wagner et le*

Drame Contemporain von „Wollust der Hölle“ die Rede, und zwar dort, wo er über den *Parsifal* spricht und sich pathetisch direkt an Kundry wendet: „Ainsi, tu as essayé la lutte! un être serait en toi, que la volupté d'enfer n'aurait pas tué entièrement... dans ta beauté affreuse, quelque chose subsisterait encore de cette autre beauté qui te faisait semblable aux anges?“ (Ernst 1887, 294. „Auf diese Weise hast du versucht zu kämpfen! Ein Wesen wäre in dir, das die Wollust der Hölle nicht ganz getötet hätte... in deiner schrecklichen Schönheit würde noch ein Stück überlebt haben von dieser anderen Schönheit, die dich den Engeln ähnlich machte?“) Allerdings ist eine Bekanntschaft N.s mit diesem Werk Ernsts nicht nachzuweisen.

Im *Doktor Faustus* lässt Thomas Mann die Wendung unter deutlicher Anspielung auf N. in die Beschreibung der Hölle einfließen, die der Teufel im Gespräch mit dem Protagonisten Adrian Leverkühn höchstpersönlich gibt: „Nicht zu vergessen das ungeheure Ächzen der Wollust, das sich hineinmischte, denn eine unendliche Qual, der kein Versagen des Erleidens, kein Kollaps, keine Ohnmacht als Grenze gesetzt ist, artet statt dessen in Schandvergnügen aus, weshalb solche, die einige intuitive Kunde haben, ja auch von der ‚Wollust der Hölle‘ sprechen.“ (Mann 1990, 6, 327; Wimmer / Stachorski 2007, 577 notieren als Beleg zu dieser Stelle nur EH Warum ich so klug bin 6.) Schopenhauer hatte die „Schadenfreude“ — bei Mann heißt es „Schandfreude“ — als „Gelächter der Hölle“ gebrandmarkt (*Parerga und Paralipomena*, Bd. 2, Kapitel VIII, § 115 [EA: § 114] — Schopenhauer 1873–1874, 6, 230 f.).

7

Der Abschnitt war ursprünglich als „Intermezzo“ für NW gedacht, vgl. KSA 6, 420, 19–421, 22 u. NK ÜK EH Warum ich so klug bin sowie Podach 1961, 25. Veränderungen in den Druckfahnen von NW Intermezzo sind dokumentiert in NK KSA 6, 420, 31; 420, 31–421, 3 und 421, 17.

290, 26 *eigentlich*] „jetzt“ steht im Hinweis für den Drucker, vgl. NK ÜK EH Warum ich so klug bin. Da N. in den Korrekturen von NW „eigentlich“ stehen ließ, halten Colli / Montinari diese Lesart für „letztgültig“ (KSA 14, 478).

290, 30–32 *Was man deutsche Musiker nennt, die grössten voran, sind Ausländer, Slaven, Croaten, Italiäner, Niederländer — oder Juden*] Während Offenbach, Giacomo Meyerbeer (1791–1864) und der von Wagner mit antisemitischen Ausfällen drangsalierte Felix Mendelssohn-Bartholdy (1791–1864) jüdischer Abstammung waren, von N. gelegentlich genannte italienische Komponisten wie Gaspare Spontini (1774–1851) und Niccolò Jommelli (1714–1774) sich lange

Jahre in Deutschland aufhielten, und man beispielsweise den böhmisch-deutschen Komponisten Johann Stamitz (1717–1757) als „Slaven“ ansprechen könnte, ist es mit den „Croaten“ und „Niederländern“ wesentlich schwieriger: Soll womöglich der im damals ungarischen Raiding geborene Franz Liszt (1811–1886) oder der aus dem niederösterreichischen Rohrau stammende, bei Esterházy in Eisenstadt wirkende Joseph Haydn (1732–1809) als „Kroate“ gelten, der aus dem Hennegau stammende Johannes Ockeghem (ca. 1410/30–1497) oder gar Ludwig van Beethoven (1770–1827) als Niederländer? Jedenfalls gilt der in Salzburg geborene und in Wien verstorbene Wolfgang Amadeus Mozart in N.s Spätwerk auch nicht als Deutscher, vgl. NK KSA 6, 422, 32–423, 5.

291, 2 f. *Ich selbst bin immer noch Pole genug, um gegen Chopin den Rest der Musik hinzugeben*] N.s Hochschätzung von Frédéric Chopin (1810–1849) ist etwa in MA II WS 159–160, KSA 2, 618 f. dokumentiert.

291, 3 f. *ich nehme, aus drei Gründen, Wagner's Siegfried-Idyll aus*] Wagner hat das „Siegfried-Idyll“ nach Motiven aus dem *Ring des Nibelungen* Ende 1870 komponiert und am 25. Dezember 1870 zum Geburtstag Cosimas in Tribschen ‚uraufgeführt‘. N. war dabei anwesend. Zum Thema siehe Kulawik 1995.

291, 4 *auch Liszt*] GoA sowie Podach 1961, 25 haben nach der Erstausgabe von NW (1889) hier: „auch Einiges von Liszt“. N. hingegen gab am 30. 12. 1888 Naumann folgende Anweisung: „Auf Seite 6 unten ist der Text dergestalt zu erweitern: / : ich nehme, aus drei Gründen, Wagner's Siegfried-Idyll aus; vielleicht auch Liszt, der die vornehmen Orchester-Accente vor allen Musikern voraus hat; zuletzt noch Alles, was jenseits der Alpen gewachsen ist — diesseits... Ich würde Rossini usw. usw.“ (KSB 8, Nr. 1225, S. 563) N.s Urteil über Liszt schwankt je nach Umständen, vgl. NK KSA 6, 37, 25 f. und NK KSA 6, 111, 9.

291, 7 *Ich würde Rossini nicht zu missen wissen*] In WA Zweite Nachschrift, KSA 6, 49, 2 lobt N. Gioacchino Rossinis (1792–1868) „überströmende Animalität“. N.s Urteil über Rossini ist von Stendhals *Vie de Rossini* (Paris 1823), die er 1881 las (vgl. z. B. KGB III 7/3, 1, S. 211) sowie dessen *Rome, Naples et Florence* (Paris 1854) bestimmt, vgl. seine Briefe an Köselitz vom 10. 11. 1887 (KSB 8, Nr. 948, S. 190) u. vom 20. 06. 1888 (KSB 8, Nr. 1049, S. 337).

291, 8 f. *die Musik meines Venediger maëstro Pietro Gasti*] N.s Freund Heinrich Köselitz, dem er selbst das Pseudonym „Peter Gast“ verlieh, lebte nicht nur lange Jahre in Venedig, sondern sein musikalisches Hauptwerk, eine komische Oper in drei Akten, heißt nach einem Titelvorschlag N.s *Der Löwe von Venedig*.

291, 9 *Pietro Gasti*] Korrigiert aus „Peter Gast“ im Druckmanuskript (KSA 14, 478).

291, 15–26 *An der Brücke stand / jüngst ich in brauner Nacht. / Fernher kam Gesang: / goldener Tropfen quoll's / über die zitternde Fläche weg. / Gondeln, Lichter, Musik — / trunken schwamm's in die Dämmerung hinaus...// Meine Seele, ein Saitenspiel, / sang sich, unsichtbar berührt, / heimlich ein Gondellied dazu, / zitternd vor bunter Seligkeit. / — Hörte Jemand ihr zu?...* Zur Interpretation und zum lyrikgeschichtlichen Kontext des Gedichts siehe v. a. Lorenz 2008, 114–132 und Mönig 2012, zum Motiv der „braunen Nacht“ vgl. Grodeck 1991, 2, 86 f. sowie NWB 1, 416. Den lebensgeschichtlichen Hintergrund mag man in folgender Mitteilung N.s an Köselitz vom 02. 07. 1885 vermuten: „Die letzte Nacht an der Rialtobrücke brachte mir noch eine Musik, die mich zu Thränen bewegte, ein unglaubliches altmodisches Adagio, wie als ob es noch gar kein Adagio vorher gegeben hätte.“ (KSB 7, Nr. 608, S. 61, Z. 34–37) Schon früh standen N. die einschlägigen Äußerungen Goethes vor Augen, wie aus einem Schulaufsatz hervorgeht, in dem er schrieb: „Goethe erzählt in seiner italiänischen Reise, welchen seltsamen Zauber der Gesang der Gondoliere in Venedig auf ihn geübt habe: ‚als Stimme aus der Ferne, sagt er, klingt es höchst sonderbar, wie eine Klage ohne Trauer; es ist darin etwas Unglaubliches, bis zu Thränen Rührendes.‘ Ähnlich empfinden wir, wenn wir eine tiefe menschliche Leidenschaft [...] gleichsam aus der Ferne hindurchklingen hören; es ist das Menschliche, das durch die Nacht trauriger Zeiten wie ein fernes Lied an unser Herz dringt“ (NL 1863, KGW I 3, 15[3], 121, 29–122, 4). In Goethes *Italiänischer Reise* lautet der Passus aus Venedig vom 6. Oktober 1786 in der von N. benutzten Ausgabe wie folgt: „Auf heute Abend hatte ich mir den famosen Gesang der Schiffer bestellt, die den Tasso und Ariost auf ihre eignen Melodien singen. Dieses muss wirklich bestellt werden, es kommt nicht gewöhnlich vor, es gehört vielmehr zu den halb verklungenen Sagen der Vorzeit. Bei Mondenschein bestieg /96/ ich eine Gondel, den einen Sänger vorn, den andern hinten; sie fingen ihr Lied an und sangen abwechselnd Vers für Vers. [...] Mit einer durchdringenden Stimme — das Volk schätzt Stärke vor allem — sitzt er am Ufer einer Insel, eines Kanals auf einer Barke und lässt sein Lied schallen, so weit er kann. Über den stillen Spiegel verbreitet sich's. In der Ferne vernimmt es ein anderer, der die Melodie kennt, die Worte versteht und mit dem folgenden Vers antwortet; hierauf erwidert der erste, und so ist einer immer das Echo des andern. [...] Als Stimme aus der Ferne klingt es höchst sonderbar, wie eine Klage ohne Trauer; es /97/ ist darin etwas Unglaubliches, bis zu Thränen Rührendes. [...] Gesang ist es eines Einsamen in die Ferne und Weite, damit ein anderer, gleich Gestimmter höre und antworte.“ (Goethe 1856d, 23, 95–97).

Ganz offensichtlich im Bewusstsein dieser Passage hatte Wagner die Leser seiner *Beethoven*-Gedenkschrift von 1870 wissen lassen: „In schlafloser Nacht trat ich einst auf den Balkon meines Fensters am großen Kanal in Venedig:

wie ein tiefer Traum lag die märchenhafte Lagunenstadt im Schatten vor mir ausgedehnt. Aus dem lautlosesten Schweigen erhob sich da der mächtige rauhe Klageruf eines soeben auf seiner Barke erwachten Gondolier's, mit welchem dieser in wiederholten Absätzen in die Nacht hineinrief, bis aus weitester Ferne der gleiche Ruf dem nächtlichen Kanal entlang antwortete: ich erkannte die uralte schwermüthige, melodische Phrase, welcher seiner Zeit auch die bekannten Verse Tasso's unterlegt worden, die aber an sich gewiß so alt ist, als Venedigs Kanäle mit ihrer Bevölkerung. Nach feierlichen Pausen belebte sich endlich der weithin tönende Dialog und schien sich im Einklang zu verschmelzen, bis aus der Nähe wie aus der Ferne sanft das Tönen wieder im neugewonnenen Schlummer erlosch. Was konnte mir das von der Sonne bestrahlte, bunt durchwimmelte Venedig des Tages von sich sagen, das jener tönende Nachttraum mir nicht unendlich tiefer unmittelbar zum Bewußtsein gebracht gehabt hätte?“ (Wagner 1871–1873, 9, 92f. = Wagner 1907, 9, 74) N. verfasste sein Venedig-Gedicht im Herbst 1888 in Turin unter deutlicher Anspielung auf die Motive bei Goethe und Wagner.

Overbeck berichtete Köselitz am 15. 01. 1889 von der Heimholung N.s aus Turin nach dessen Zusammenbruch und merkte an, N. sei „durch Chloral schlaf süchtig gemacht, doch immer wieder erwachend, aber höchstens zu lauten Gesängen sich steigernd, darunter in der Nacht das wunderschöne Gondellied Nietzsche contra Wagner S. 7, dessen Herkunft ich später entdeckte, während mir beim Hören selbst völlig räthselhaft war, wie der Sänger einen *solchen* Text noch zu Stande brachte bei übrigens völlig ungethümlicher Melodie.“ (Köselitz / Overbeck 1998, 206 f.).

8

291, 28–292, 3 *In Alledem — in der Wahl von Nahrung, von Ort und Klima, von Erholung — gebietet ein Instinkt der Selbsterhaltung, der sich als Instinkt der Selbstvertheidigung am unzweideutigsten ausspricht. Vieles nicht sehn, nicht hören, nicht an sich herankommen lassen — erste Klugheit, erster Beweis dafür, dass man kein Zufall, sondern eine Necessität ist.*] Vgl. NK 368, 10–16, zum Instinkt der Selbsterhaltung auch NK KSA 6, 146, 5 f.

292, 3f. *Das gangbare Wort für diesen Selbstvertheidigungs-Instinkt ist Geschmack.*] N.s vielgestaltige Überlegungen zum ästhetischen Leitbegriff des Geschmacks, der ihm in Gestalt des *goût* aus der französischen Moralistik, aus Baltasar Gracián (vgl. z. B. Gracian 1877, 40 f. zum „erhabenen Geschmack“) und aus den zeitgenössischen literatur- und kunstkritischen Diskussionen in

Frankreich gleichermaßen vertraut war, lassen sich schwer auf einen Begriff bringen. In FW 290, KSA 3, 530, 8–24 macht er sich das Anliegen, „[s]einem Charakter ‚Stil [zu] geben‘“ zu eigen und bagatellisiert zugleich die Frage nach dem guten und schlechten Geschmack: „Zuletzt, wenn das Werk vollendet ist, offenbart sich, wie es der Zwang des selben Geschmacks war, der im Grossen und Kleinen herrschte und bildete: ob der Geschmack ein guter oder ein schlechter war, bedeutet weniger, als man denkt, — genug, dass es Ein Geschmack ist!“ (Vgl. Za III Vom Geist der Schwere 2, KSA 4, 245, 11–13: „Das aber — ist mein Geschmack: / — kein guter, kein schlechter, aber mein Geschmack, dessen ich weder Scham noch Hehl mehr habe.“) Zugleich werden in FW 39, KSA 3, 406 f. Geschmacksveränderungen auf physiologische Gegebenheiten zurückbuchstabiert, während N. im Nachlass 1884, KSA 11, 25[292], 86 die „grandiose[.] Paradoxie ‚der Gott am Kreuze‘“ für eine in Europa Jahrtausende währende Geschmacksverderbnis verantwortlich macht (vgl. JGB 46, KSA 5, 67).

292, 23–26 *Müsste ich nicht darüber zum Igel werden? — Aber Stacheln zu haben ist eine Vergeudung, ein doppelter Luxus sogar, wenn es freisteht, keine Stacheln zu haben, sondern offene Hände...* In einer Typologisierung von Stoikern und Epikureern hält N. es in FW 306 nicht für geraten, sich eine „stoische harte Haut mit Igelstacheln“ (KSA 3, 544, 23) zuzulegen, wenn man die nötige „feine Reizbarkeit“ (544, 22) behalten will, deren ein geistig Arbeitender bedürfe. In DD Von der Armuth des Reichsten, KSA 6, 407, 12 heißt es entsprechend lapidar: „Zarathustra ist kein Igel.“ Nicht einmal gegen die „Tugenden“ der „kleinen Leute“ will Zarathustra sich auf diese Weise abschotten: „Ich bin höflich gegen sie wie gegen alles kleine Aergerniss; gegen das Kleine stachlicht zu sein dünkt mich eine Weisheit für Igel.“ (Za III Von der verkleinernden Tugend 2, KSA 4, 212, 17–19) Auf eine entsprechende Abschottung zu verzichten, scheint jenen „Willen zur Ökonomie grossen Stils“ in der Selbstgestaltung zum Ausdruck zu bringen, von dem AC Vorwort (KSA 6, 167, 20) spricht.

Die Igel-Metaphorik erinnert an Schopenhauers Stachelschwein-Parabel (*Parerga und Paralipomena*, Bd. 2, Kapitel XXXI, § 413 [EA: § 396], Schopenhauer 1873–1874, 6, 689). Dort werden „Höflichkeit“ und „Sitte“ der Menschen in Analogie gesetzt zur mittleren Entfernung von Stachelschweinen im Winter. Zwischen den schmerzbereitenden Eigenschaften der Artgenossen und der unerträglichen Kälte hin- und hergerissen, müssen sich diese Tiere nach einiger Zeit in „mäßiger Entfernung“ zusammenfinden, um möglichst wenig gestochen zu werden und es zugleich möglichst warm zu haben. Wer freilich genügend innere Wärme hat, kann nach Schopenhauer auch völlig auf gesellschaftliche Nähe verzichten.

Die wohlwollend klingenden Äußerungen gegenüber Wagner in EH Warum ich so klug bin 5 und 6 lassen sich durchaus als Exempel für die in 292, 23–26 in Aussicht gestellte, intellektuelle Großzügigkeit der „offnen Hände“ verstehen, die es eben nicht mehr nötig hat, sich durch Kleinreden und Verneinen von Widerständigem zu distanzieren. Der Gestus in der Selbstbeschreibung „Warum ich so klug bin“ ist der der Integration – wobei all dies als Beleg für die Großgeartetheit, die *megalopsychia* des Ichs dienen soll, das hier von sich selbst spricht.

292, 27–31 *Eine andre Klugheit und Selbstvertheidigung besteht darin, dass man so selten als möglich reagirt und dass man sich Lagen und Bedingungen entzieht, wo man verurtheilt wäre, seine „Freiheit“, seine Initiative gleichsam auszuhängen und ein blosses Reagens zu werden.*] N. nimmt hier sowie in GD Was den Deutschen abgeht 6 (KSA 6, 108, 29–31) und in EH Warum ich so weise bin 2 (KSA 6, 267, 20 f.) einen Gedanken von Féré 1887, 133 auf: „L’impassibilité est un signe de force“ („Gleichmut ist ein Zeichen von Stärke“). Nach GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 10 (KSA 6, 117, 30–32) macht es hingegen den dionysischen Zustand aus, reagieren zu müssen, während es in 292, 27–31 als Makel erscheint. In GD Moral als Widernatur 2 (KSA 6, 83, 20 f.) gilt die Unfähigkeit, sich einer Reizreaktion zu enthalten, als Zeichen von Degenereszenz und Willensschwäche (vgl. NL 1888, KSA 13, 14[46], 240 = KGW IX 8, W II 5, 165, 48–62). Der völlig konträre Gebrauch des Arguments je nach Kontext zeigt, wie stark situativ N. naturwissenschaftliche Erkenntnisse verwertet.

292, 32–293, 13 *Der Gelehrte, der im Grunde nur noch Bücher „wälzt“ – der Philologe mit mässigem Ansatz des Tags ungefähr 200 – verliert zuletzt ganz und gar das Vermögen, von sich aus zu denken. Wälzt er nicht, so denkt er nicht. Er antwortet auf einen Reiz (– einen gelesenen Gedanken), wenn er denkt, – er reagirt zuletzt bloss noch. Der Gelehrte giebt seine ganze Kraft im Ja und Neinsagen, in der Kritik von bereits Gedachtem ab, – er selber denkt nicht mehr... Der Instinkt der Selbstvertheidigung ist bei ihm mürbe geworden; im andren Falle würde er sich gegen Bücher wehren. Der Gelehrte – ein *décadent*. – Das habe ich mit Augen gesehen: begabte, reich und frei angelegte Naturen schon in den dreissiger Jahren „zu Schanden gelesen“, bloss noch Streichhölzer, die man reiben muss, damit sie Funken – „Gedanken“ geben. – Frühmorgens beim Anbruch des Tags, in aller Frische, in der Morgenröthe seiner Kraft, ein Buch lesen – das nenne ich lasterhaft!*] Das Ich präsentiert sich als jemand, der gerade diesem Gelehrtenlaster der bloßen Reaktivität nicht unterliegt und stellt sich damit in die Tradition des Original-Genies, das alles aus sich heraus schöpft. N.s eigene exzessive Lektürepraxis ist freilich nicht frei von Reaktivität, auch wenn seine Lektürespuren dokumentieren, dass er alles, was er liest,

in erster Linie nicht um des Gelesenen selbst willen, sondern im Hinblick auf seine eigenen Interessen, auf die Integrierbarkeit des Gelesenen in den Horizont seiner eigenen Interessen liest.

293, 4 in der Kritik] Im Druckmanuskript: „im Kritik“ (KSA 14, 478).

9

293, 18 *Selbstsucht*] Vgl. NK 294, 5f.

293, 21 *grösser*] GoA korrigiert zu „grösser sein“ (KSA 14, 478).

293, 28 *kann*] GoA korrigiert zu „kommt“ (KSA 14, 478).

293, 29–32 *wo nosce te ipsum das Recept zum Untergang wäre, wird Sich-Vergessen, Sich-Missverstehn, Sich-Verkleinern, -Verengern, -Vermittelmässigen zur Vernunft selber*] Die Inschrift über dem Apollo-Tempel in Delphi: Γνωθι σεαυτόν oder „Erkenne dich (selbst)“, die N. hier in der lateinischen Übertragung wiedergibt, galt ihm schon in GT 4 (KSA 1, 40) als Wahlspruch des Apollinischen und der einseitig rationalistischen Wissenskultur im Gefolge des Sokrates (vgl. JGB 80, KSA 5, 88). Da sich die abendländische Philosophie und Wissenschaft (vgl. M 48, KSA 3, 53) über weite Strecken unter dieses Motto stellte, fällt es N. hier leicht, für seinen Teil eine Gegenposition zu beziehen, die wenigstens die allzu frühe Selbsterkenntnis als verderblich brandmarkt und mit dem Wort „Untergang“ in den Assoziationshorizont der *décadence* rückt. Dass Selbsterkenntnis eigentlich eine Unmöglichkeit sei, ruft FW 335, KSA 3, 560, 18–21 in Erinnerung: „Jeder ist sich selber der Fernste“ – das wissen alle Nierenprüfer, zu ihrem Unbehagen; und der Spruch ‚erkenne dich selbst!‘ ist, im Munde eines Gottes und zu Menschen geredet, beinahe eine Bosheit.“

Von seiner Lektüre von Dostojewskijs *L'esprit souterrain* berichtet N. am 23. 02. 1887 an Overbeck, es handle sich bei der zweiten in dieser Kompilation enthaltenen Novelle (nämlich *Lisa*, Dostoïevsky 1886b, 153–298) um einen „Geniestreich der Psychologie, eine Art Selbstverhöhnung des γνῶθι σεαυτόν“ (KSB 8, Nr. 804, S. 28, Z. 27–29). Als eine solche Selbstverhöhnung des Trachtens nach Selbsterkenntnis erscheint auch EH und insbesondere das hier behandelte Kapitel EH Warum ich so klug bin, das „Selbstsucht“ geradezu im Widerspruch zu Selbsterkenntnis sieht. Dennoch scheint das ganze Unternehmen EH auch der Selbstverständigung zu dienen, so sehr bereits EH Vorwort 1 betont, dass es in diesem Buch darum gehe, den anderen, der „Menschheit“ zu sagen, wer das umwertende Ich sei.

293, 29 *(kommen)*] Ergänzung der Herausgeber nach Podach 1961 (KSA 14, 478).

294, 5f. *Selbstsucht, Selbstzucht*] Die Zusammenstellung von Selbstsucht und Selbstzucht hat nicht nur eine klangliche Pointe, sondern bringt zum Ausdruck, dass N. eine Neubewertung der Selbstsucht intendiert. Das deutsche Wort „Selbstsucht“ verdankt sich der Shaftesbury-Übersetzung von Johann Joachim Spalding, und zwar für die ursprünglich religiös verpönte *selfishness*, die Shaftesbury für die ärgste Sünde hielt. „Selbstsucht“ hat in der deutschen Philosophie einen entsprechend schlechten Ruf, sie gilt als maßlos und pathologisch, so dass noch Schopenhauer in der *Preisschrift über die Grundlage der Moral* (§ 14) zur Bezeichnung der „Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen, wie im Thiere“ den Ausdruck „Egoismus“ vorzieht: „Das Deutsche Wort Selbstsucht führt einen falschen Nebenbegriff von Krankheit mit sich.“ (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 196) Die Gleichsetzung von Selbstsucht und Egoismus übernimmt N. (vgl. z. B. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 33, KSA 6, 131), unterwirft sich aber keineswegs Schopenhauers Wortvermeidungsstrategie, sondern benutzt den Ausdruck „Selbstsucht“ mit provozierendem Stolz, erscheint die Verurteilung der Selbstsucht doch als Ausdruck eines herdenmoralischen Ressentiments, vgl. NK KSA 6, 131, 27. Das, was man gemeinhin „Egoismus“ nennt, gilt einer so betitelten Notiz in NL 1888, KSA 13, 14[192], 378 f. (KGW IX 8, W II 5, 16, 1–28) zufolge als eine Lebensnotwendigkeit, nicht als eine „Sache der Wahl oder gar des ‚freien Willens‘“. Für entsprechend christlich-moralisch pervers hält N. es in EH Warum ich ein Schicksal bin 7, „dass man in der tiefsten Nothwendigkeit zum Gedeihen, in der strengen Selbstsucht (— das Wort schon ist verleumderisch! —) das böse Princip sucht; dass man umgekehrt in dem typischen Abzeichen des Niedergangs und der Instinkt-Widersprüchlichkeit, im ‚Selbstlosen‘, im Verlust an Schwergewicht, in der ‚Entpersönlichung‘ und ‚Nächstenliebe‘ (— Nächstensucht!) den höheren Werth, was sage ich! den Werth an sich sieht!...“ (KSA 6, 372, 17–24).

In Za III Von den drei Bösen 2, KSA 4, 238, 23–26 gibt es eine explizite Seligpreisung der Selbstsucht: „Und damals geschah es auch, [...] dass sein Wort die Selbstsucht selig pries, die heile, gesunde Selbstsucht, die aus mächtiger Seele quillt“. In jener Passage, auf die der Text sich hier zurückbezieht, heißt es nicht nur: „Wahrlich, zum Räuber an allen Werthen muss solche schenkende Liebe werden; aber heil und heilig heisse ich diese Selbstsucht.“ (Za I Von der schenkenden Tugend 1, KSA 4, 98, 8–10) Vielmehr wird differenziert: „Eine andre Selbstsucht giebt es, eine allzuarme, eine hungernde, die immer stehlen will, jene Selbstsucht der Kranken, die kranke Selbstsucht.“ (Ebd., 98–11–13) Dies entspricht wiederum der Diagnose in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 33, wonach es stets davon abhängt, um welche Form von

Leben — aufsteigendem oder niedergehendem — es sich handelt, wenn man dessen „Selbstsucht“ qualifizieren will.

294, 7 *Bewusstsein ist eine Oberfläche*] Das ist die philosophische Verallgemeinerung und metaphorische Entgrenzung einer im Horizont physiologischer Lektüren stehenden Notiz aus NL 1883, KSA 10, 12[33], 406: „Das Bewußtsein lokalisiert auf der Oberfläche der beiden Hemisphären“. Während die Assoziation von Bewusstsein und Oberfläche in NL 1883/84, KSA 10, 24[16], 654, 28 f. bereits in einem antiidealistischen philosophischen Kontext steht („Es ist zu zeigen, wie sehr alles Bewußte auf der Oberfläche bleibt“), handelt es sich bei der Notiz 12[33] um die äußerste Verknappung einer ausführlichen Erörterung der zeitgenössischen Forschung in Sachen Gehirnfunktion, die N. in Michael Fosters (1836–1907) *Lehrbuch der Physiologie* gefunden hat. (Auch die Notiz NL 1883, KSA 10, 12[32], 406 ist Paraphrase nach Foster 1881, 195 — von N. mit Eselsohr markiert: „Je mehr wir das Leben des Körpers kennen lernen, um so mehr wird uns die Thatsache zur Ueberzeugung, daß er überaus reichlich mit Ausgleichungs-Einrichtungen ausgestattet ist, deren Wirkung nicht weniger überraschend und fein ist, als die der beiden eben beschriebenen.“ Gleiches gilt für GM III 15, KSA 5, 374, 10–15 nach Foster 1881, 506).

Foster 1881, 523–548 bespricht anhand zahlreicher Tierversuche die Funktion der Großhirnhemisphären und fragt nach der Lokalisierbarkeit bestimmter intellektueller und emotionaler Fähigkeiten im Gehirn, ohne jedoch zu jener pauschalen Äußerung zu kommen, die N. in 12[33] oder gar in 294, 7 vorbringt. Resümierend heißt es bei Foster 1881, 552 nur: „Experimente an Thieren sind wohl werthvoll für die Erforschung von Bewegungen, aber unvollkommene Hilfsmittel für das Studium der bewußten Empfindungen. Wir haben bereits gesehen, daß rohe, unverarbeitete Empfindungen in einem seiner Großhirnhemisphären beraubten Thiere entstehen können; und es ist sehr schwierig, die Merkmale dieser primitiven Empfindungen von denen der höheren psychischen Vorstellungen zu unterscheiden. Ueberdies wissen wir vorläufig nicht, wie weit die weitere Entwicklung der Großhirnhemisphären beim Menschen die gewöhnlichen Functionen der anderen Hirntheile beeinflusst hat. Es kann sein, daß wichtige Functionen, welche beim Kaninchen dem Mittel- und Hinterhirn eigen sind, beim Menschen fast verschwunden sind, um diese Gebilde zu nützlicheren Dienern der Hemisphären zu gestalten; aber es ist auch möglich, daß die größere Thätigkeit der Windungen einfach die gewöhnlichen Verrichtungen des Mittel- und Hinterhirns vermehrt hat. Wir können vorläufig nicht angeben, welcher Erfolg eingetreten ist; aber wir müssen inzwischen sehr vorsichtig sein, wenn wir Vorkommnisse bei Experimenten an Kaninchen oder Hunden auf die Functionen entsprechender Theile des menschlichen Hirns übertragen wollen.“ Immerhin hatte Foster 1881, 540 bekannt: „Das Hauptinte-

resse bei der electricischen Reizung der Hirnoberfläche richtet sich nicht sowohl auf die Frage, welches die eigentlichen von der Reizung dieses oder jenes Gebietes herrührenden Bewegungen seien, als vielmehr auf die wichtige Tatsache, daß Reizung verschiedener Regionen verschiedene Folgen hat, woraus hervorgeht, daß in der Hirnoberfläche eine ‚Localisation der Functionen‘ besteht.“ N.s Folgerung, wonach Bewusstsein nur Oberfläche sei, wird freilich von Fosters gehirnphysiologischen Erörterungen nicht hinreichend gedeckt.

294, 24–26 *Nichts vermischen, Nichts „versöhnen“; eine ungeheure Vielheit, die trotzdem das Gegenstück des Chaos ist]* N. stellt seine multizentrische Persönlichkeit, die ihn offenbar so geeignet für das Umwertungsunternehmen macht, nicht als eine hegelianische Synthese, Versöhnung von Gegensätzen dar. Auch hierin vermeidet er jede Assoziierbarkeit seiner Person und seines Denkens mit der philosophischen Tradition.

294, 31–34 *Es fehlt in meiner Erinnerung, dass ich mich je bemüht hätte, — es ist kein Zug von Ringen in meinem Leben nachweisbar, ich bin der Gegensatz einer heroischen Natur.*] Gerade das „Ringen“ charakterisiert die Selbstwahrnehmung des deutschen Dichters und Denkers seit dem späten 18. Jahrhundert und findet in Goethes Faust-Figur seine symptomatische Artikulation. Auch hier präsentiert sich das sprechende Ich von EH gegensätzlich — wodurch der Eindruck erweckt wird, alles geschehe bei diesem Ich naturnotwendig. In AC 29, KSA 6, 199, 27–200, 1 hat N. Renans Darstellung Jesu als Held zurückgewiesen und das Unheroische, den „Gegensatz zu allem Ringen“ als Charakteristikum seines Erlösertypus hervorgehoben. Durch seine Selbstdarstellung als unheroisch in 294, 31–34 nähert sich N. wiederum selbst seinem eigenen Erlösertypus an (vgl. Detering 2009, 21 u. Detering 2010, 109), ohne dass daraus freilich eine (Über-)Identifikation folgen müsste.

295, 2–10 *Noch in diesem Augenblick sehe ich auf meine Zukunft — eine weite Zukunft! — wie auf ein glattes Meer hinaus: kein Verlangen kräuselt sich auf ihm. Ich will nicht im Geringsten, dass Etwas anders wird als es ist; ich selber will nicht anders werden. Aber so habe ich immer gelebt. Ich habe keinen Wunsch gehabt. Jemand, der nach seinem vierundvierzigsten Jahre sagen kann, dass er sich nie um Ehren, um Weiber, um Geld bemüht hat! — Nicht dass sie mir gefehlt hätten...*] N. variiert diese Selbstbeobachtung in seinem Brief an Brandes, 23. 05. 1888 (KSB 8, Nr. 1036, S. 318) und stellt sie in NL 1888, KSA 13, 16[44], 501, 16–25 explizit in eine geistesgeschichtliche Tradition: „In meinem Leben giebt es wirklich Überraschungen: das kommt daher, daß {ich} nicht gern mit dem, was möglich sein könnte, beschäftigt bin: Beweis, wie sehr ich in Gedanken lebe... Ein Zufall brachte mir das vor einigen Tagen zu Bewußtsein: in mir fehlt der Begriff ‚Zukunft‘, ich sehe vorwärts wie über eine glatte

Fläche: kein Wunsch, kein Wünschchen selbst, kein Pläne-machen, kein Anders-haben-wollen. Vielmehr bloß das, was von jenem heiligen Epicureer uns verboten ist: die Sorge für den nächsten Tag, für Morgen... das ist mein einziger Kunstgriff: ich weiß heute, was morgen geschehen soll.“ Mit dem „heiligen Epicureer“ ist Jesus gemeint; angespielt wird auf Matthäus 6, 34.

Das in 295, 4 bemühte Bild vom „glatten Meer“, das kein „Verlangen“ mehr „kräuselt“, entspricht der epikureisch-pyrrhoneischen Analogie von Meeresstille (γαληνότης) und Seelenruhe (Sextus Empiricus: *Pyrrhonische Hypotyposen* I, 4, 10). N. stellt sich damit, wie in AC 54, in eine skeptische Tradition und besetzt sie zugleich um — denn die Zukunft scheint im Unterschied zum pyrrhoneischen Entscheidungs- und Zukunftsverzicht in seiner Verfügungsmacht zu liegen, indem sie völlig von seinen Entscheidungen abhängig gedacht wird. Entsprechend bleibt für das Ich kein Wunsch offen.

295, 10–12 *So war ich zum Beispiel eines Tags Universitätsprofessor, — ich hatte nie im Entferntesten an dergleichen gedacht, denn ich war kaum 24 Jahr alt.*] N. erhielt — noch unpromoviert — auf Betreiben seines Lehrers Friedrich Ritschl am 12. 02. 1869 einen Ruf auf eine außerordentliche Professur für griechische Sprache und Literatur der Universität Basel.

295, 14–16 *dass meine erste philologische Arbeit, mein Anfang in jedem Sinne, von meinem Lehrer Ritschl für sein „Rheinisches Museum“ zum Druck verlangt wurde*] Nämlich *Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung*, in: *Rheinisches Museum* 22 (1867), 161–200 (auch in KGW II 1, 1–58).

295, 16–21 *Ritschl — ich sage es mit Verehrung — der einzige geniale Gelehrte, den ich bis heute zu Gesicht bekommen habe. Er besass jene angenehme Verdorbenheit, die uns Thüringer auszeichnet und mit der sogar ein Deutscher sympathisch wird: — wir ziehn selbst, um zur Wahrheit zu gelangen, noch die Schleichwege vor.*] In seinen sonstigen philosophischen Werken hat N. seinen philologischen Mentor Friedrich Ritschl (1806–1876), den er schon während seiner ersten Bonner Semester kennengelernt hatte und dem er 1865 nach Leipzig gefolgt war, niemals erwähnt: Ritschl, der N.s Philologenkarriere tatkräftig gefördert hat, stand schon N.s philosophischer Erstlingsschrift *Die Geburt der Tragödie* ablehnend gegenüber (vgl. Ritschl an N., 14. 02. 1872, KGB II 2, Nr. 285, S. 541–543).

Worin die thüringische Verdorbenheit für N. gelegen haben mag, steht dahin. Man kann hierin eine Anspielung auf N.s eigene Kritik an der philologischen Gelehrsamkeit in UB III SE 6, KSA 1, 394–404 sehen, wonach der Gelehrte sich in einem steten Selbstwiderspruch zwischen der vorgeblichen Wahrheitssuche und der faktisch viel weniger eindeutigen Motivation seines Tuns befinde (vgl. Benne 2005b, 51, Anm. 82) und also verdorben sei, oder

auch auf die spezifische Ritschlsche Methode, die große Strenge und Detailbewusstheit mit einem Sinn fürs Ganze und für die künstlerische Abrundung zu verbinden wusste. Der Philologe Ritschlscher Prägung sucht nach Verderbnissen in den überlieferten Texten und steht selbst unter Verderbnisverdacht. N.s Spätphilosophie ist Schleichwegen ebensowenig abgeneigt wie die listige Philologie Ritschlscher Prägung; daher die nicht ironiefreie Reverenz vor dem großen Lehrer. Vgl. NK 295, 25–32.

295, 21–23 *Ich möchte mit diesen Worten meinen näheren Landsmann, den klugen Leopold von Ranke, durchaus nicht unterschätzt haben...*] Der berühmte preußische Historiker Leopold (von) Ranke (1795–1886) wurde im thüringischen Wiehe geboren, das rund 50 Kilometer westlich von N.s Geburtsort Röcken liegt. Wie N. erhielt Ranke in Schulpforta seine gymnasiale Bildung. N.s gelegentliche Bemerkungen über seinen „Landsmann“ sind nicht freundlich (vgl., wenn auch ohne namentliche Nennung Rankes, UB II HL 6, KSA 1, 285–295); er gilt N. als Inbegriff eines (trotz historiographischem Objektivitätsanspruch) die harten Tatsächlichkeiten verschleiernenden Zurechtrückers der Vergangenheit in religiöser Absicht, kurz als Inbegriff „protestantischer Historiker“ (GM III 19, KSA 5, 387, 10). Hier findet sich auch die Vorlage von 295, 21–23: „Die Deutschen, anbei gesagt, haben den klassischen Typus der letzteren zuletzt noch schön genug herausgebracht, — sie dürfen ihn sich schon zurechnen, zu Gute rechnen: nämlich in ihrem Leopold Ranke, diesem gebornen klassischen advocatus jeder causa fortior, diesem klügsten aller klugen ‚Thatsächlichen‘.“ (KSA 5, 387, 13–18) Mit Ritschl trifft sich Ranke auch in der Gegnerschaft zur antiquarischen Tradition und zu Theodor Mommsen. Man kann mit Benne 2005b, 56 darin einen Grund sehen, Ritschl und Ranke in einem Atemzug zu nennen.

10

295, 25–32 *Man wird mich fragen, warum ich eigentlich alle diese kleinen und nach herkömmlichem Urtheil gleichgültigen Dinge erzählt habe; ich schade mir selbst damit, um so mehr, wenn ich grosse Aufgaben zu vertreten bestimmt sei. Antwort: diese kleinen Dinge — Ernährung, Ort, Clima, Erholung, die ganze Casuistik der Selbstsucht — sind über alle Begriffe hinaus wichtiger als Alles, was man bisher wichtig nahm.*] Genau diese Wichtigkeit der *minutiae* hatte die Philologie Ritschlscher Prägung, der sich N. verpflichtet fühlte, als methodisches Gebot eingeschränkt — daher auch die Ritschl-Reverenz in 295, 16–21. N. universalisiert dieses philologisch-gelehrte Achtgeben auf das scheinbar Geringfügige zu

einer Lebenshermeneutik. EH Warum ich so klug bin 10 nimmt jene sowohl in GD als auch in AC artikuliert Kritik an den religiösen und metaphysischen Fiktionen auf, um stattdessen volle Aufmerksamkeit für die physischen Realitäten des Daseins einzufordern. In AC 47, KSA 6, 226 hat N. die antike Philologie und die Medizin als Sachwalterinnen dieser Realitäten gegen das (paulinische) Christentum hervorgehoben. N. sieht jetzt seine eigene Philosophie in dieser Rolle. Zu Wagners (allerdings als dekadent empfundenem) Talent, das ganz Kleine darzustellen, vgl. NW Wo ich bewundere, KSA 6, 418, 5–7 und dazu NK KSA 6, 418, 7.

295, 33–296, 6 *Das, was die Menschheit bisher ernsthaft erwogen hat, sind nicht einmal Realitäten, blosse Einbildungen, strenger geredet, Lügen aus den schlechten Instinkten kranker, im tiefsten Sinne schädlicher Naturen heraus – alle die Begriffe „Gott“, „Seele“, „Tugend“, „Sünde“, „Jenseits“, „Wahrheit“, „ewiges Leben“... Aber man hat die Grösse der menschlichen Natur, ihre „Göttlichkeit“ in ihnen gesucht...* AC 14, KSA 6, 180, 29 f. beklagte, dass man die „Göttlichkeit“ des Menschen von seinem „Geist“ abhängig gemacht habe: Während sich die Invektive dort allgemein gegen die dualistische Anthropologie (und Metaphysik) richtete, ist in 295, 33–296, 6 die spezifisch christliche Anthropologie die Zielscheibe. Von der „Göttlichkeit der menschlichen Natur“ ist im 19. Jahrhundert nicht nur im Kontext der Christologie und der klassizistischen Humanitätsreligion im Gefolge Winckelmanns die Rede, sondern explizit mit dieser Begrifflichkeit auch bei Thomas Carlyle. So spricht er 1822 in seinem ersten Aufsatz über Goethes *Faust* davon, Goethe habe eine „freie Ansicht von der Göttlichkeit der menschlichen Natur“ gehabt (Flügel 1887, 206, vgl. 217). In seinen nachgelassenen *Spiritual Optics* (1852) reflektierte Carlyle „[d]ie ‚Göttlichkeit‘ der menschlichen Natur, die da nicht von Judäa, noch vom Olymp, noch von Asgard oder dem Berge Meru stammt, sondern im Herzen jedes Menschen ruht“ (Flügel 1887, 102, vgl. Froude 1887–1888). N. hatte in Carlyle demnach einen Konkurrenten bei einer nicht-transzendenten Begründung menschlicher Göttlichkeit, was seine schroffen Abgrenzungsversuche z. B. in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 12, KSA 6, 119 erklärt, namentlich Sätze wie „Im Grunde ist Carlyle ein englischer Atheist, der seine Ehre darin sucht, es nicht zu sein.“ (KSA 6, 119, 28 f.)

296, 12–19 *Der deutsche Kaiser mit dem Papst paktierend, als ob nicht der Papst der Repräsentant der Todfeindschaft gegen das Leben wäre!... Das, was heute gebaut wird, steht in drei Jahren nicht mehr. – Wenn ich mich darnach messe, was ich kann, nicht davon zu reden, was hinter mir drein kommt, ein Umsturz, ein Aufbau ohne Gleichen, so habe ich mehr als irgend ein Sterblicher den Anspruch auf das Wort Grösse.]* Im Manuskript wurde diese Passage, die sich

in Köselitz' Abschrift findet, von fremder Hand gestrichen; in der Erstausgabe von 1908 erscheint der Passus im Kommentar, Podach 1961, 245 f. bringt den Passus in spitzen Klammern.

Kaiser Wilhelm II. besuchte im Herbst 1888 Papst Leo XIII. in Rom – eine Reise nicht ohne diplomatische Tücken, da sich der Papst als Gefangener im Vatikan betrachtete, während der König von Italien sich als Herr eines geeinten Italiens verstand. Wilhelm II. stattete – als erster Herrscher seit vielen Jahren – dem Papst im Vatikan einen Besuch ab, anschließend aber auch König Umberto I. Die Sympathie, ja Nähe zwischen Kaiser und Papst ist schon von zeitgenössischen Kommentatoren bemerkt worden. Vgl. auch NK KSA 6, 211, 6–8.

In 296, 14–19 klingt die apokalyptische Prophezeiung an, welche die „falschen Zeugen“ Jesus unterschrieben: „Er hat gesagt: Ich kann den Tempel Gottes abbrechen, und in dreien Tagen denselben bauen.“ (Matthäus 26, 61; vgl. Johannes 2, 19–21).

296, 34 *Vorsicht vor allen pittoresken Menschen!*] Vgl. NK KSA, 6, 179, 27–29.

297, 9–11 *Ich kenne keine andre Art, mit grossen Aufgaben zu verkehren als das Spiel: dies ist, als Anzeichen der Grösse, eine wesentliche Voraussetzung.*] Auf Heraklits Gott als spielendes Kind und das große Welt-Spiel spielt beispielsweise AC 36 an, vgl. KSA 6, 208, 18–21 (siehe auch PHG 7, KSA 1, 830, 26–31); N. nimmt diese Art des Spieles – auch auf dem nicht genannten Hintergrund der Spiel-Reflexionen bei Schiller – für sein eigenes Tun in Anspruch, unterstreicht so seine eigene, aller metaphysischen Rückversicherungen bare „Göttlichkeit“ (vgl. NK 295, 33–296, 6, ferner NLex 331 f. bzw. NLex² 357 f.).

297, 14–16 *Auch an der Einsamkeit leiden ist ein Einwand, – ich habe immer nur an der „Vielsamkeit“ gelitten...*] Vgl. MA II VM 348, KSA 2, 520: „Aus dem Lande der Menschenfresser. – In der Einsamkeit frisst sich der Einsame selbst auf, in der Vielsamkeit fressen ihn die Vielen. Nun wähle.“ Der Ausdruck „Vielsamkeit“ taucht bereits in NL 1875, KSA 8, 11[15], 198, 20 auf. Als Gegensatz zu Einsamkeit ist Vielsamkeit schon 1812 bei Adam Müller belegt (Grimm 1854–1971, 26, 249).

297, 16–18 *In einer absurd frühen Zeit, mit sieben Jahren, wusste ich bereits, dass mich nie ein menschliches Wort erreichen würde*] Vgl. NL 1878, KSA 8, 28[8], 505: „Sieben Jahre – Verlust der Kindheit empfunden.“

297, 24 f. *Meine Formel für die Grösse am Menschen ist amor fati*] Vgl. NK 269, 23 f. In N.s Werken kommt die berühmte Wendung – lateinisch für „Liebe des Schicksals“ oder „Liebe zum Schicksal“ – zuerst in FW 276, KSA 3, 521, 22 vor, sodann hier, in EH WA 4, KSA 6, 363, 32, in NW Epilog 1, KSA 6, 436, 18

sowie an manchen Stellen im Nachlass von 1881 an. In der Sache ist „amor fati“ etwa auch präsent in DD Ruhm und Ewigkeit, KSA 6, 401, 11 f.

Vaihinger 1930, 98–102 kann für diese „Formel“ keine klassische oder humanistische Quelle ausfindig machen, betont aber deren Nähe zur Stoa. Bei Properz: *Elegiae* I, 19, 12 heißt es: „traicit et fati litora magnus amor“ („grosse Liebe überwindet auch die Gestade des Schicksals“). N. macht das Schicksal, das ungeschönte So-Sein der Dinge selbst zum Objekt der Liebe: Die „Formel“ drückt jene Bejahung aus, mit der N. seine Zarathustra-Figur charakterisiert, ohne dass die „Formel“ selbst in Za doch aufzutauchen bräuchte: „ich koche mir noch jeden Zufall in meinem Topfe. Und erst, wenn er da gar gekocht ist, heisse ich ihn willkommen, als meine Speise.“ (Za III Von der verkleinernden Tugend 3, KSA 4, 215, 28–30) Der im „amor fati“ liegende Fatalismus hat sich vom Glauben an natürlich bestehende Werte emanzipiert und will (werte)schöpferisch sein: „Zarathustra 2. Höchster Fatalismus doch identisch mit dem Zufalle und dem Schöpferischen. (Keine Werthordnung in den Dingen! sondern erst zu schaffen.)“ (NL 1884, KSA 11, 27[71], 292, 18–20) Entsprechend zuversichtlich klingt die Erläuterung des „amor fati“ in EH Warum ich so klug bin 10, KSA 6, 297, 25–29: „dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloss ertragen, noch weniger verhehlen — aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen —, sondern es lieben...“ Die terminologische Nähe des „amor fati“ zu Spinozas „amor intellectualis dei“ (Baruch de Spinoza: *Ethica ordine geometrico demonstrata* V, prop. 32, corollarium) ist nicht zu leugnen, so vehement N. Spinozas Begriff auch zurückweist, vgl. NK KSA 6, 126, 20 f.

Warum ich so gute Bücher schreibe.

1

In der Oktober-Fassung war dieser Abschnitt als 15. Abschnitt nummeriert, vgl. auch die Vorarbeiten in NL 1888, KSA 13, 19[1], 539–542 u. 19[7], 543–545. Im Druckmanuskript gibt es auf der Rückseite von Blatt 17 folgende, von N. durchgestrichene Bearbeitung: „15. 1 / 'Das Eine bin ich, das Andere sind meine Schriften.' Ich ~~berühre~~ Hier werde, bevor ich von ~~meinen~~ ~~den einzelnen~~ ~~Schriften~~ ihnen rede, so nachlässig, als es sich irgendwie schickt, die Frage nach dem Verstanden- oder Nicht-verstanden-werden 'dieser Schriften berühren' +sie. Sie ist durchaus noch nicht an der Zeit '. Später wird man Institutionen nöthig haben, wo man in meinem Geiste lebt und lehrt; früher schon Professuren zur Interpretation meines Zarathustra. Aber' es wäre ein vollkom-

mener Widerspruch zu mir, wenn es ich heute schon bereits Ohren und Hände für mich meine Wahrheiten gäbe erwartete; daß man 'heute' nicht hört, daß man 'heute' nicht nimmt, ist 'für' nicht nur begreiflich, es ist scheint mir das-Rechte Rechte. Nochmals gesagt, Nichts ist weniger an meinem Leben sichtbar als böser Wille; auch von litterarischem 'bösen Willen' wüßte ich keinen Fall zu erzählen. 'Wohl aber von reiner Thorheit!...' Es scheint mir eine der seltensten Auszeichnungen, die Jemand sich erweist erweisen kann, wenn er ein Buch von mir in die Hand nimmt ;ieh. Ich sagte einmal dem Dr. Heinrich von Stein, der sich ehrlich darüber beklagte, kein Wort aus meinem Zarathustra zu verstehen, dies das sei in Ordnung: sechs Sätze daraus verstanden, das heißt erlebt haben hebe auf eine höhere Stufe der Seelen Sterblichen hinauf. Wie hätte ich ', mit diesem Gefühle der Distanz, ja' auch nur wünschen können, von diesen den 'Modernen', die ich kenne —, gelesen zu werden! Mein Triumph ist 'gerade' der umgekehrte als der Schopenhauers war, — ich sage n o n legor, n o n legar... Nicht daß ich das Vergnügen verleugnen unterschätzen möchte, das mir mehrmals die Unschuld im Neinsagen zu meinen Schriften gemacht hat. Noch in diesem Sommer, in einer Zeit, wo ich vielleicht mit meiner etwas schwer, zu schwer wiegenden Litteratur den ganzen Rest von Litteratur aus dem Gleichgewicht zu bringen vermöchte, gab mir ein Professor der Berliner Universität wohlwollend zu verstehen, ich sollte mich doch einer andren Form bedienen: so Etwas lese Niemand. — Zuletzt war es nicht Deutschland, sondern die Schweiz, die die zwei extremen Fälle geliefert hat :-ein. Ein Aufsatz des Dr. V. Widmann im 'Bund' über 'Jenseits von Gut und Böse' unter dem Titel 'Nietzsches gefährliches Buch' und ein Gesamt-Bericht über meine Litteratur Bücher überhaupt seitens des Herrn Carl Spitteler ', gleichfalls im 'Bund', sind das ein Maximum in meinem Leben — ich sage nicht wovon... 'Letzterer behandelte zum Beispiel meinen Zarathustra als höhere Stilübung, mit dem Wunsch, 'ich möchte' später einmal auch für Inhalt zu sorgen...' Nicht Nicht daß es im einen oder im andren Falle am an gutem Willen gefehlt hätte; noch weniger an der Intelligenz. Herr Spitteler gilt mir sogar als Einer der Willkommensten und Feinsten unter dem, was denen, die heute Kritik übt üben ': sein Werk über das französische Drama — nicht heraus(ge)geben — ist ersten Rangs'. Ich versuche umso mehr eine Erklärung. — Zuguterletzt kann Niemand aus den Dingen, die Bücher eingerechnet, 'mehr' heraushören, als er bereits weiß. Wofür man vom Erlebnisse her keinen Zugang hat, dafür hat man kein Ohr. Denken wir uns nun einen äußersten Fall, daß ein Buch von lauter Erlebnissen spricht, die gänzlich außerhalb der Möglichkeit einer häufigen oder auch nur einer seltneren Erfahrung liegen, — daß es die erste Sprache für eine erste neue Reihe von Erfahrungen ist. In diesem Falle wird einfach Nichts gehört, mit der

akustischen Täuschung, daß wo n Nichts gehört wird, auch Nichts da ist... Das ist zuletzt meine durchschnittliche 'Lebens-'Erfahrung; und, wenn man will, die Originalität meiner Erfahrung. Wer Etwas von mir verstanden zu haben glaubte, hatte sich Etwas aus mir zurechtgemacht, nach seinem ‚Bilde‘ — nicht selten einen Gegensatz von mir, zum Beispiel einen ‚Idealisten‘; wer Nichts verstanden hatte, leugnete, daß ich überhaupt in Betracht komme. — Das Wort ‚Übermensch‘ 'zur Bezeichnung eines Typus höchster Wohlgerathenheit — ein Wort', das im Munde eines Zarathustra ein sehr deutliches Wort wird, ist fast überall in voller Unschuld im Sinne der Werthe verstanden worden, deren Vernichter, deren Todfeind Zarathustra [+ + +] Andres gelehrtes Hornvieh hat mich seinetwegen des Darwinismus verdächtigt: selbst der Heroen-Cultus Carlyle's ist darin wiedererkannt worden. [+ + +]" (KSA 14, 479 f.).

298, 3–8 *Das Eine bin ich, das Andre sind meine Schriften. — Hier werde, bevor ich von ihnen selber rede, die Frage nach dem Verstanden- oder Nicht-verstanden-werden dieser Schriften berührt. Ich thue es so nachlässig, als es sich irgendwie schickt: denn diese Frage ist durchaus noch nicht an der Zeit. Ich selber bin noch nicht an der Zeit, Einige werden posthum geboren.]* Vgl. NK KSA 6, 61, 10–12 u. NK KSA 6, 167, 5 f. N. verspricht in EH Vorwort 1, KSA 6, 257, 5 f. zu sagen, wer er sei. Dieser Selbstdarstellung des sprechenden Ichs als nicht-krankhaftem *décadence*-Überwinder sind die Kapitel „Warum ich so weise bin“ und „Warum ich so klug bin“ gewidmet, während sich EH Warum ich so gute Bücher schreibe den Produkten dieses Ichs zuwendet. Konsequenterweise schließt EH mit einem Kapitel „Warum ich ein Schicksal bin“ — nämlich einerseits, weil dieses Ich solche weltverändernden Schriften hervorgebracht hat, und andererseits, weil es eben ein exemplarisches Individuum für die Welt der Zukunft darstellt. Daraus lässt sich eine dreiteilige Grobgliederung von EH ableiten: 1. Darstellung des sprechenden Ichs, 2. Darstellung seines Werkes, 3. Synthese beider Aspekte im Blick auf die weltgeschichtliche Schicksalhaftigkeit der Metonymie „N.“. Zum Problem des Verstandenwerdens siehe auch Stegmaier 1992, 169–171.

298, 8–12 *Irgend wann wird man Institutionen nöthig haben, in denen man lebt und lehrt, wie ich leben und lehren verstehe; vielleicht selbst, dass man dann auch eigene Lehrstühle zur Interpretation des Zarathustra errichtet.]* Zur Synthesierung von Leben und Lehre im Kapitel „Warum ich ein Schicksal bin“ siehe NK 298, 3–8. N. hat die Vorstellung einer Institutionalisierung der eigenen Lebens- und Denkform schon früh im Gespräch mit seinen Freunden Overbeck und Rohde angedacht. Angeregt von einem Brief Rohdes vom 11. 12. 1870 (KGB II 2, Nr. 138, S. 280–283) malte N. in seiner Antwort vom 15. 12. 1870 die Grün-

derung einer „neue[n] Form der Akademie“ aus (KSB 3, Nr. 113, S. 167, Z. 67 f.). In einem Brief an Reinhart von Seydlitz vom 24. 09. 1876 heißt diese Institution dann „eine Art Kloster für freiere Geister“ (KSB 5, Nr. 554, S. 189, Z. 23 f.), in NL 1876, KSA 8, 16[45], 294: „Moderne Klöster — Stiftungen für solche Freigeister — etwas Leichtes bei unsern grossen Vermögen.“ N. kam auf ähnliche Überlegungen mit unterschiedlichen Beteiligten im Laufe seines Denkweges immer wieder zurück, vgl. ausführlich Treiber 1992. Da sich ein solches „Kloster für freiere Geister“ offenbar als nicht realisierbar erwies, vertagt N. es 1888 in die Zukunft. Zugleich ist kein gleichberechtigter Dialog „freierer Geister“ mehr vorgesehen, sondern nur noch die Auslegung des einen, singulären freien Geistes Friedrich N. Dass dies mit einer Akademisierung einhergehen wird, sieht N. mit seiner Bemerkung, es werde dereinst Lehrstühle zur Interpretation von *Also sprach Zarathustra* geben, offensichtlich auch schon ab.

298, 13 f. *heute bereits Ohren und Hände für meine Wahrheiten*] Die Wahrheiten, die N. im Angebot hat, sind nicht nur theoretischer Art und wollen nicht bloß gewusst sein. Vielmehr fordern sie offensichtlich zur Tat, weshalb „Hände“ für sie unerlässlich sind. Sie sollen *begriffen* werden — dass sie es von Zeitgenossen nicht werden, sei „begreiflich“ (298, 16).

298, 16–18 *Ich will nicht verwechselt werden, — dazu gehört, dass ich mich selber nicht verwechselte.*] Zum dominanten Motiv der Verwechslungsangst vgl. z. B. NK 257, 16–18.

298, 18 f. *Nochmals gesagt, es ist wenig in meinem Leben nachweisbar von „bösem Willen“*] Vgl. EH Warum ich so weise bin 4, KSA 6, 270, 10–15.

298, 20 f. *Dagegen zu viel von reiner Thorheit...*] Das *Parsifal*-Motiv von der „reinen Thorheit“ wird in N.s Spätwerk bis zur Ermüdung in ironischer Absicht bemüht, vgl. z. B. NK 304, 16 f. und NK KSA 6, 130, 14–17.

298, 21–25 *Es scheint mir eine der seltensten Auszeichnungen, die Jemand sich erweisen kann, wenn er ein Buch von mir in die Hand nimmt, — ich nehme selbst an, er zieht dazu die Schuhe aus, — nicht von Stiefeln zu reden...*] Vgl. N.s Briefentwurf von Anfang September 1888, vermutlich an Carl Spitteler: „Bisher war ich ebenfalls gewohnt, daß, wer in meine Bücher kam, die Schuhe auszog... Die Herren Widmann und Spitteler haben nicht einmal die Stiefeln ausgezogen — und was für Stiefeln!...“ (KSB 8, Nr. 1099, S. 407 f., Z. 28–21) Im Blick auf zwei Gebote aus dem Dekalog: „solche Worte hiess man einst heilig; vor ihnen beugte man Knie und Köpfe und zog die Schuhe aus.“ (Za III Von alten und neuen Tafeln 10, KSA 4, 253, 16 f.) Dem Heiligen, so die religionsgeschichtlich sehr alte Vorstellung (vgl. z. B. Exodus 3, 5), tritt man mit bloßen Füßen gegenüber (vgl. neben NL 1885, KSA 11, 37[13], 588 = KGW IX 4, W I 6, 57, 22–

44 u. 59, 2–8 v. a. JGB 263, KSA 5, 218, 9–13, wonach man „der grossen Menge“ „angezöchtet“ habe, „dass es heilige Erlebnisse giebt, vor denen sie die Schuhe auszuziehn [...] hat“). Da N. in EH seine eigenen Schriften zu kanonisieren strebte, versteht sich fast von selbst, dass ihnen auch das Barfuß-Privileg heiliger Stätten zukommen soll, die erst recht von preußischen oder schweizerischen Stiefeln nicht entweiht werden dürfen.

298, 25–299, 5 *Als sich einmal der Doktor Heinrich von Stein ehrlich darüber beklagte, kein Wort aus meinem Zarathustra zu verstehn, sagte ich ihm, das sei in Ordnung: sechs Sätze daraus verstanden, das heisst: erlebt haben, hebe auf eine höhere Stufe der Sterblichen hinauf als „moderne“ Menschen erreichen könnten.]* Vgl. N.s Brief an Köselitz vom 02. 09. 1884 im unmittelbaren Anschluss an Steins Besuch bei N. in Sils-Maria: „Heinrich von Stein, ein prachtvolles Stück Mensch und Mann, an dem ich Freude gehabt habe, sagte mir ganz ehrlich, er habe von besagtem Z[arathustra] ‚zwölf Sätze und nicht mehr‘ verstanden. — Das tat mir sehr wohl.“ (KSB 6, Nr. 529, S. 525, Z. 37–40) Bernauer 1998, 161, Fn. 283 weist darauf hin, dass man nicht wisse, was Stein damals wirklich zu N.s Za gesagt habe (vgl. aber Steins enthusiastische Briefe zu Za an N. vom 04. 10. 1883, KGB III 2, Nr. 210, S. 401 und vom 17. 05. 1884, KGB III 2, Nr. 232, S. 435–437).

299, 5–7 *Wie könnte ich, mit diesem Gefühle der Distanz, auch nur wünschen, von den „Modernen“, die ich kenne —, gelesen zu werden!]* Den dezidierten Antimodernismus, der sich als Gegenwarts kritik artikuliert, teilte N. früh schon mit seinem Freund und „Waffengenossen“ Franz Overbeck, der die „moderne Theologie“ zur Zielscheibe machte (vgl. z. B. Peter 1992 sowie Sommer 1997 u. 2003a).

299, 7–9 *Mein Triumph ist gerade der umgekehrte, als der Schopenhauer's war, — ich sage „non legor, non legar“.]* „[M]an hat angefangen, mich zu lesen, — und wird nun nicht wieder aufhören. Legor et legar“, heisst es in der Vorrede zur 2. Auflage von Schopenhauers *Über den Willen in der Natur* von 1854 (Schopenhauer 1873–1874, 4/1, XIII). N. hat die Stelle in UB III SE 3, KSA 1, 353, 14–18 schon einschlägig kommentiert: „Es macht uns traurig, ihn [sc. Schopenhauer] auf der Jagd nach irgend welchen Spuren seines Bekanntwerdens zu sehen; und sein endlicher lauter und überlauter Triumph darüber, dass er jetzt wirklich gelesen werde (‚legor et legar‘) hat etwas Schmerzlichen-Ergreifendes.“ *Non legor, non legar*: Lateinisch für „Ich werde nicht gelesen, ich werde nicht gelesen werden.“

299, 11–16 *Noch in diesem Sommer, zu einer Zeit, wo ich vielleicht mit meiner schwerwiegenden, zu schwer wiegenden Litteratur den ganzen Rest von Litteratur*

aus dem Gleichgewicht zu bringen vermöchte, gab mir ein Professor der Berliner Universität wohlwollend zu verstehn, ich sollte mich doch einer andren Form bedienen: so Etwas lese Niemand.] Vgl. zur Formulierung NK KSA 6, 35, 18. Gemeint sein könnte der Theologe Julius Kaftan, den N. aus Basel kannte: NL 1888, KSA 13, 22[28], 597, 5–8 spricht noch von „Gelehrte[n] der Basler Universität“, die ihm dies zu verstehen gegeben hätten. Kaftan war seit 1883 Professor in Berlin, früher in Basel, und verbrachte im August 1888 einen dreiwöchigen Aufenthalt in Sils-Maria, während dessen er mit N. häufig Wanderungen unternahm („[e]ine sehr angenehme Gesellschaft ist mir der Berliner Professor Kaftan“; „einer der sympathischsten Theologen, die ich kenne“ — N. an Franziska N., 22. 08. 1888, KSB 8, Nr. 1093, S. 395, Z. 22–29, vgl. zu Kaftans eigenen Zeugnissen über seine Begegnung mit N. auch Reich 2004, 101 f. und KGW III 7/3, 1, 532 f.). Ende Dezember 1888 wollte N. ihm GD schicken und notierte im entsprechenden Briefentwurf: „Sie gehören, mit Ihrem Besuch in Sils von vorigem Sommer, zu den haarsträubenden Geschichten meines Lebens. Ich übersende Ihnen ein Buch, das in zehn Tagen Ihres Aufenthalts daselbst entstanden ist, nur um Ihnen einen Begriff davon zu geben, daß der Ort, den der tiefste Geist aller Jahrtausende sich ausgewählt hat, keine Theologen verträgt.“ (KSB 8, Nr. 1218, S. 556, Z. 3–8, vgl. die Erläuterungen in KGB III 7/3, 1, S. 533 sowie zu Kaftans Perspektive auf N. dessen einschlägige Publikationen: Kaftan 1897 u. 1906).

299, 18–33 Ein Aufsatz des Dr. V. Widmann im „Bund“, über „Jenseits von Gut und Böse“, unter dem Titel „Nietzsche’s gefährliches Buch“, und ein Gesamt-Bericht über meine Bücher überhaupt seitens des Herrn Karl Spitteler, gleichfalls im Bund, sind ein Maximum in meinem Leben — ich hüte mich zu sagen wovon... Letzterer behandelte zum Beispiel meinen Zarathustra als „höhere Stilübung“, mit dem Wunsche, ich möchte später doch auch für Inhalt sorgen; Dr. Widmann drückte mir seine Achtung vor dem Muth aus, mit dem ich mich um Abschaffung aller anständigen Gefühle bemühe. — Durch eine kleine Tücke von Zufall war hier jeder Satz, mit einer Folgerichtigkeit, die ich bewundert habe, eine auf den Kopf gestellte Wahrheit: man hatte im Grunde Nichts zu thun, als alle „Werthe umzuwerthen“, um, auf eine sogar bemerkenswerthe Weise, über mich den Nagel auf den Kopf zu treffen — statt meinen Kopf mit einem Nagel zu treffen...] Vgl. zu Widmanns Besprechung vom 16./17. September 1886 (Widmann 1994) NK KSA 6, 136, 17–21. Carl Spitteler’s ausführliche Darstellung erschien unter dem Titel „Friedrich Nietzsche aus seinen Werken“ am 1. Januar 1888 in der Berner Tageszeitung *Der Bund*, deren Feuilletonredakteur Widmann war (wieder abgedruckt in KGB III 7/3, 2, S. 961–972). Zu Za meinte Spitteler u. a.: „Offenbar sucht sich Nietzsche beständig selbst, ohne sich zu finden. Und er findet sich nicht, weil man sich niemals im Denken, sondern einzig in Taten und Werken,

schriftstellerischen und ändern, finden kann. Bücher bedeuten aber Werke nur unter der Bedingung, daß sie auch formell vollendet sind. Dies empfand wohl unser Philosoph, und vor seinem gigantischen Schatten erschreckend, schlüpfte er plötzlich in eine poetische Form. Wir begrüßen diese Erkenntnis und möchten nur noch wünschen, daß der Form der Inhalt entspräche und daß das Tiefe und das Schöne nicht mehr getrennt erschienen; der ‚Zarathustra‘ bedeutet einstweilen statt eines Fortschrittes vielmehr einen Seitensprung, und zwar nach einer Seite, in welcher wir nicht Nietzsches Bahn zu sehen glauben, da er schwerlich in der Poesie seine Heimat hat; aber der ‚Zarathustra‘ kann dem Autor als ein heller Spiegel dienen, in dessen Licht er seinen Prosastil prüfe, um denselben den Gedanken zu adäquieren.“ (KGB III 7/3, 2, S. 971) N. wollte die Besprechung zunächst an Interessierte schicken lassen, hat dann aber wegen eines gegen GM gerichteten, von N. als taktlos empfundenen Satzes davon abgesehen (vgl. N. an Widmann, 04. 02. 1888, unvollständig in KSB 8, Nr. 986, S. 245, integral faksimiliert und kommentiert in Rosenthal / Bloch / Hoffmann 2009, 182 f.).

299, 28–33 *Durch eine kleine Tücke von Zufall war hier jeder Satz, mit einer Folgerichtigkeit, die ich bewundert habe, eine auf den Kopf gestellte Wahrheit: man hatte im Grunde Nichts zu thun, als alle „Werthe umzuwerthen“, um, auf eine sogar bemerkenswerthe Weise, über mich den Nagel auf den Kopf zu treffen — statt meinen Kopf mit einem Nagel zu treffen...*] Korrigiert aus: „Nicht, daß es in einem oder im andren Falle an ‚gutem Willen‘ gefehlt hätte; noch weniger, an Intelligenz. Herr Spitteler gilt mir sogar als einer der Willkommsten und Feinsten unter denen, die heute Kritik üben; sein Werk über das französische Drama — noch nicht herausgegeben — ist vielleicht ersten Ranges.“ (KSA 14, 481).

Die Änderung teilte N. in der zweiten Dezemberhälfte 1888 seinem Drucker mit: „Im ersten Abschnitt des dritten Hauptcapitels warum ich so gute Bücher schreibe ist in der Mitte etwa ein kleines Stück, das mit den Worten beginnt Nicht, daß es hier an Intelligenz gefehlt hätte, noch weniger an gutem Willen durch das, was folgt zu ersetzen.“ (KSA 14, 481) N. hatte versucht, für Spitteler „ästhetische[.] Abhandlungen einen Verleger“ zu finden (N. an Overbeck, 17. 09. 1887, KSB 8, Nr. 913, S. 158, Z. 55 f.).

300, 11–25 *Wer Etwas von mir verstanden zu haben glaubte, hat sich Etwas aus mir zurecht gemacht, nach seinem Bilde, — nicht selten einen Gegensatz von mir, zum Beispiel einen „Idealisten“; wer Nichts von mir verstanden hatte, leugnete, dass ich überhaupt in Betracht käme. — Das Wort „Übermensch“ zur Bezeichnung eines Typus höchster Wohlgerathenheit, im Gegensatz zu „modernen“ Menschen, zu „guten“ Menschen, zu Christen und andren Nihilisten — ein Wort, das*

im Munde eines Zarathustra, des Vernichters der Moral, ein sehr nachdenkliches Wort wird, ist fast überall mit voller Unschuld im Sinn derjenigen Werthe verstanden worden, deren Gegensatz in der Figur Zarathustra's zur Erscheinung gebracht worden ist, will sagen als „idealistischer“ Typus einer höheren Art Mensch, halb „Heiliger“, halb „Genie“ [...] In diesem Sinne schreibt N. an seine alte Freundin Malwida von Meysenbug, der bekennenden „Idealistin“ und Verfasserin der *Memoiren einer Idealistin* (1876, NPB 382), am 20. 10. 1888: „Ich sende Ihnen seit Jahren meine Schriften zu, damit Sie mir endlich einmal, rechtschaffen und naiv, erklären ‚ich perhorrescire jedes Wort‘. Und Sie hätten ein Recht dazu. Denn Sie sind ‚Idealistin‘ — und ich behandle den Idealismus als eine Instinkt gewordne Unwahrhaftigkeit, als ein Nicht-sehn-wollen der Realität um jeden Preis: jeder Satz meiner Schriften enthält die Verachtung des Idealismus. [...] Sie haben sich — Etwas, das ich nie verzeihe — aus meinem Begriff ‚Übermensch‘ wieder einen ‚höheren Schwindel‘ zurechtgemacht, Etwas aus der Nachbarschaft von Sybillen und Propheten: während jeder ernsthafte Leser meiner Schriften wissen muß, daß ein Typus Mensch, der mir nicht Ekel machen soll, gerade der Gegensatz-Typus zu den Ideal-Götzen von Ehedem ist, einem Typus Cesare Borgia hundert Mal ähnlicher als einem Christus.“ (KSB 8, Nr. 1135, S. 457 f., Z. 7–30) Vgl. auch NK KSA 6, 17, 17–20.

Im Anschluss an 300, 16–25 versteht Müller-Lauter 1971, 128 den Übermensch als ein Wesen, das „die Steigerung der Gegensätzlichkeit aller Strebungen ins Extrem“ vollziehe und dem zugleich „ihr Zusammenfügen unter dem Joch *eines* sich machtvoll durchsetzenden Ideals“ gelinge. Der Übermensch sei jedoch auch fortwährend dazu bereit, das jeweils gewählte Ideal aufzugeben „zugunsten eines anderen, bisher unterjochten, [womit] den Verschiebungen der Machtkonstellationen im Ganzen der einzigen Welt des Werdens entsprochen wird“ (ebd.). Allein in der Vereinigung dieser Momente ist der Übermensch nach Müller-Lauter als derjenige Menschentypus zu begreifen, der dem Nihilismus entgegentreten kann. Steinbuch 1994 baut seine Interpretation von EH insgesamt auf der These auf, N. habe übermenschliche Abundanz in sich gefunden, die Dekadenz überwunden und sich selbst zum Modell eines Übermenschen erklärt.

300, 25 f. *Andres gelehrtes Hornvieh hat mich seinethalben des Darwinismus verdächtigt* Benz 1961, 114–128 nimmt diese Stelle zum Anlass, das idealistische, das darwinistische und das heroistische Missverständnis in der Rezeption von N.s Übermensch zu beleuchten. „Das Bild des Übermenschen erscheint bei Nietzsche als die schlechthinige Antithese zu dem Bild des zeitgenössischen, durch die christliche Kultur geprägten Menschen.“ (Ebd., 133) N.s eigene Darwin-Kritik z. B. in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14, KSA 6,

120 f. bleibt situationsabhängig und ist zumindest im Spätwerk vom Interesse getragen, nicht mit anderen, mit modischen Zeitströmungen verwechselt zu werden, vgl. ausführlich Sommer 2010b.

300, 25 *Hornvieh*] Vgl. 303, 16 und NK KSA 6, 46, 6–8.

300, 26–28 *selbst der von mir so boshaft abgelehnte „Heroen-Cultus“ jenes grossen Falschmünzers wider Wissen und Willen, Carlyle’s, ist darin wiedererkannt worden*] Zu N.s Carlyle-Rezeption vgl. NK KSA 6, 119, 10–29. „Heroen-Cult“ spielt auf Carlyles 1841 erschienene Vorlesungen *On Heroes and Hero Worship and the Heroic in History* an. N. hatte sich gegen den „Heroen-Cultus und seine Fanatiker“ und dabei namentlich gegen Carlyle schon in M 298, KSA 3, 221 f. verwahrt. Es gibt bei N. keine direkten Belege für eine Lektüre dieses Werks. Bei Taine 1880, 3, 433 konnte N. aber folgende Zitate daraus finden: „Die Werke eines Menschen, selbst wenn man sie unter Guanobergen und schmutzigem Eulenkoth begraben würde, werden und können nicht zu Grunde gehen. Was es an Heroismus, an ewigem Licht in einem Menschen und seinem Leben gab, das ist mit großer Genauigkeit den Ewigkeiten zugefügt, das bleibt für immer als ein neuer göttlicher Theil der Summe der Dinge.“ – „Aus diesem Grunde ist der Kultus der Heroen zu dieser Zeit und zu allen Zeiten die belebende Macht des menschlichen Lebens; die Religion ist darauf gegründet, die Gesellschaft stützt sich darauf.“ Dass die Helden bei Carlyle keineswegs verantwortungslos und frei agieren konnten, sondern von ihm für das gesellschaftliche Ganze instrumentalisiert werden, weist Nordalm 2003 auf. Gerade dies unterscheidet sie von N.s großen Individuen, die ohnehin nicht in erster Linie wie bei Carlyle Männer des Glaubens sind, vgl. NK KSA 6, 119, 20 f. Zum Heroenkult bei Heinrich von Stein im Spannungsfeld von Carlyle, N. und Wagner siehe Bernauer 1998, 451–514.

300, 29–31 *Wem ich ins Ohr flüsterte, er solle sich eher noch nach einem Cesare Borgia als nach einem Parsifal umsehn, der traute seinen Ohren nicht.*] Vgl. den oben in NK 300, 11–25 zitierten Brief N.s an Meysenbug vom 20. 10. 1888, KSB 8, Nr. 1135, S. 457 f.

300, 31–34 *Dass ich gegen Besprechungen meiner Bücher, in Sonderheit durch Zeitungen, ohne jedwede Neugierde bin, wird man mir verzeihn müssen. Meine Freunde, meine Verleger wissen das und sprechen mir nicht von dergleichen.*] Vgl. dagegen NK 301, 4–9.

301, 4–9 *Sollte man es glauben, dass die Nationalzeitung — eine preussische Zeitung, für meine ausländischen Leser bemerkt, ich selbst lese, mit Verlaub, nur das Journal des Débats — allen Ernstes das Buch als ein „Zeichen der Zeit“ zu verstehn wusste, als die echte rechte Junker-Philosophie, zu der es der*

Kreuzzeitung nur an Muth gebreche?...] Gemeint ist die Besprechung von Paul Michaelis in der *National-Zeitung* vom 04. 12. 1886 (KGB III 7/3, 2, S. 865–871, vgl. auch Kr I, 136), zu der N. im Entwurf seines Briefes an Spitteler vom 10. 02. 1888, KSB 8, Nr. 987, S. 246, Z. 14–20 (korrigiert nach KGW IX 3, N VII 3, 39, 26–40, hier nur in der von N. korrigierten Version wiedergegeben) vermerkte, sie sei „die achtbarste Recapitulation meines Gedankenganges, die ich bisher gelesen habe; daß sie mit Abneigung gemacht ist, verarge ich dem Referenten durchaus nicht: — ihre relative Objektivität ist mir um so ehrenwerther (der schließliche Versuch, den er macht mich als Symptom (einer) [...] gegenwärtigen, socialen Strömung zu verstehen, liegt natürlich abseits von meinen Interessen)“. Im dann abgeschickten Brief an Spitteler vom 10. 02. 1888, KSB 8, Nr. 988, S. 247, Z. 45–49 notierte N. hingegen nur noch: „Ich lege zwei Besprechungen dieses Buchs [sc. *Jenseits von Gut und Böse*] bei: die des Dr. Widmann und die der *Nationalzeitung*. Letztere, abgeneigt und unehrerbietig, wie sie ist, stellt trotzdem den Gedankengang des Buchs mit leidlicher Deutlichkeit hin“ (N. ließ Michaelis auch noch andere Werke zuschicken, vgl. N. an Ernst Wilhelm Fritsch, 21. 03. 1888, KSB 8, Nr. 1006, S. 274).

Die Korrespondenz straft N.s Behauptung in 300, 31–34 Lügen, er interessiere sich nicht für die Rezensionen seiner Bücher — offenkundig verschickte er sie sogar zur ersten Orientierung über diese Bücher. Bemerkenswert ist auch, dass der Aspekt, der N. nach dem Briefentwurf an Spitteler gar nicht kümmere, nämlich Michaelis' „Versuch“, *Jenseits von Gut und Böse* als „Symptom einer gegenwärtigen, socialen Strömung zu verstehn“, bei der Erwähnung in 301, 4–9 als einziger überhaupt genannt wird. Zugleich wird großzügig vergessen, dass Michaelis immerhin „die achtbarste Recapitulation meines Gedankengangs“ gelungen sein soll. EH Warum ich so gute Bücher schreibe 1 will ja gerade demonstrieren, dass N.s Schriften von den Zeitgenossen weder verstanden werden noch verstanden werden können; daher kann es auch keine „achtbarste Recapitulation“ geben, sondern nur Missverstehen. Die Stelle, auf die sich N. in 301, 4–9 bezieht, lautet: „Aber um die Summa zu ziehen: man sieht, die aristokratische Strömung unserer Zeit hat nun auch ihren philosophischen Vertreter gefunden. Nietzsche spricht nur aus, was, wenn auch unbewußt, heute die leitenden und treibenden Gedanken eines großen Theils der ‚vornehmen‘ Gesellschaft sind. Er ist der Philosoph der junkerlichen Aristokratie und all derer, die ‚Carriere machen‘ wollen. Vielleicht hindert nur seine unbequeme Offenheit, daß er offen von ihnen allen anerkannt wird. [...] Ihr Grundsatz lautet: Macht geht vor Recht. Darum ist dies Buch ein charakteristisches Merkmal einer ganz bestimmten Richtung in unserem modernen Leben.“ (KGB III 7/3, 2, S. 870 f.)

Die Parenthese in 301, 4f.: „eine preussische Zeitung“ spielt auf den Namen der in 301, 9 genannten, konservativen-christlichen *Kreuzzeitung* aus

Berlin an, die eigentlich *Neue Preußische Zeitung* hieß und ihren Übernamen dem Eisernen Kreuz in ihrer Titelleiste verdankte. Die Benennung der liberal-fortschrittlichen, ebenfalls in Berlin erscheinenden *National-Zeitung* als „preussische Zeitung“ soll herausstreichen, dass N. sich um die politischen Richtungsgegensätze von Liberalen und Konservativen nicht schere; man verstehe ihn nirgendwo. Die *Kreuzzeitung* wird in Michaelis' Rezension übrigens nicht ausdrücklich genannt; ein Verriss von *Jenseits von Gut und Böse* ist auch in der Sonntagsbeilage der *Kreuzzeitung* erschienen (31. Oktober 1886, abgedruckt in KGB III 7/3, 2, S. 863).

2

Nach der Durchsicht von EH Anfang Dezember 1888 schickte N. den Text dieses Abschnitts an Naumann mit dem Hinweis: „Im Capitel ‚warum ich so gute Bücher schreibe‘ an Stelle des ganzen bisherigen Paragraph 2“. Die frühere Fassung lautet: „Die Deutschen haben bisher noch Nichts von mir verstanden, geschweige denn mich. — Hat überhaupt Jemand Etwas von mir verstanden, — mich verstanden? — Einer, sonst Keiner: Richard Wagner, ein Grund mehr zu meinem Zweifel, ob er eigentlich ein Deutscher war... Wer von meinen deutschen ‚Freunden‘ (— der Begriff Freund ist in meinem Leben ein Gänsefuß-Begriff) hätte im Entferntesten die Tiefe des Blicks gestreift, mit der Wagner vor sechszehn Jahren an mir zum Propheten wurde? Er stellte mich damals, in einem Brief, der in der Norddeutschen Zeitung erschien, den Deutschen mit diesen unsterblichen Worten vor: ‚Was wir von Ihnen erwarten, kann nur die Aufgabe eines ganzen Lebens sein, und zwar des Lebens eines Mannes, wie er uns auf das Höchste noth thut und als welchen Sie allen denen sich ankündigen, welche aus dem edelsten Quell des deutschen Geistes, dem tief-sinnigen Ernste in Allem, wohin er sich versenkt, Aufschluß und Weisung darüber verlangen, welcher Art die deutsche Bildung sein müsse, wenn sie der wiedererstandenen Nation zu ihren edelsten Zielen verhelfen soll.‘ Wagner hat einfach recht behalten: heute hat er Recht. Ich bin die einzige force majeure, stark genug, die Deutschen zu erlösen und zuletzt nicht nur die Deutschen... Er vergass vielleicht, daß wenn ich der Cultur die Wege zu zeigen bestimmt bin, ich sie auch einem Richard Wagner zu zeigen hatte? Cultur und Parsifal — das geht nicht...“ (KSA 14, 481f.) Die Stelle findet sich in einem offenen Brief Wagners an N. vom 12. 06. 1872 aus Anlass von Ulrich von Wilamowitz-Möllendorffs Polemik gegen GT (Wagner 1871–1873, 9, 357 f. = Wagner 1907, 9, 301. N. hat die Stelle am Rand markiert).

Zu der endgültigen Fassung von EH Warum ich so gute Bücher schreibe 2 gibt es noch eine im EH-Druckmanuskript erhaltene Vorstufe, die N. offensicht-

lich in Turin behalten hatte (die Rückseite zeigt einen Briefentwurf und das Vorwort zu NW). Sie lautet: „Zuletzt redet hier eine Rassenfrage mit. Die Deutschen sind mir nicht verwandt genug — ich drücke mich vorsichtig aus: es steht ihnen gar nicht frei, mich zu lesen ... ‘Wer mich heute in Deutschland liest, hat sich gründlich vorher, gleich mir selber, entdeutscht: man kennt meine Formel ‚gut deutsch sein heißt sich entdeutschen‘ oder ist — keine kleine Distinktion unter Deutschen — jüdischer Herkunft. — Die Juden unter bloßen Deutschen immer die höhere Rasse — feiner, geistiger, liebenswürdiger ... L’adorable Heine sagt man in Paris. —’ Mein Stolz ist, daß man mich überall liebt und auszeichnet, außer in Europa’s Flachland Deutschland. In Wien, in St. Petersburg, in Stockholm und Kopenhagen, in London, in Paris, in New York — überall habe ich Leser, ausgesuchte Intelligenzen, bewährte, in hohen Stellungen und Pflichten erzogene Charaktere. Ich habe wirkliche Genies unter meinen Lesern. Und, daß ich es gestehe, ich freue mich noch mehr über meine Nicht-Leser, solche, die weder meinen Namen, noch das Wort Philosophie überhaupt kennen: aber wohin ich komme, hier zum Beispiel in Turin, erheitert sich jedes Gesicht ‘bei meinem Anblick. Meine alte Höckerin ruht nicht eher, als bis sie das Süsseste von ihren Trauben für mich zusammengesucht hat. —’ Man nennt die Polen nicht umsonst die Franzosen unter den Slaven. Eine charmante Russin wird sich nicht einen Augenblick darüber vergeifen, wohin ich gehöre. In der Fremdenliste Nizza’s wurde ich als Polonais verzeichnet. ‘Man findet meinen Kopf fast auf jedem Bilde Matejos. — Seltsam!’ ich habe noch nie einen Satz deutsch gedacht, ‘geschweige gefühlt,’ — das geht vielleicht selbst über meine Kräfte?... Mein alter Lehrer Ritschl behauptete sogar, ich concipirte meine philologischen Abhandlungen ‘noch’ wie ein Pariser romancier: man müsse vorwärts. In Paris selbst ist man erstaunt über toutes mes audaces et finesses ‘— ein Ausdruck von Monsieur Taine — ’; und was den für Deutsche so anstößigen Begriff esprit betrifft, so findet man noch in den höchsten Formen meiner Dithyramben jedem Satz fast von diesem ‚Salze‘ beigemischt. — Ich kann nicht anders. Gott helfe mir! Amen. — Wir wissen Alle, ‘Einige sogar aus Erfahrung,’ was ein Langohr ist: ich wage zu behaupten, ‘die kleinsten Ohren zu haben’ daß ich die kleinsten Ohren habe — ‘absurd klein’. Dies interessirt besonders die gar nicht wenig die Weiblein, — ‘es scheint mir,’ sie glauben sich von mir besser verstanden?... — Ich bin der Antiesel par excellence ‘und damit ein welthistorisches Unthier, ich bin’ auf griechisch, der Antichrist... A parte, Etwas zum Singen, aber bloß für die durchlauchtigten Ohren des Fürsten Bismarck: / Noch ist Polen nicht verloren, — / Denn es lebt Nie[t]zky noch...“ (KSA 14, 482f.) Diese Fassung trägt folgenden Hinweis für den Drucker: „Im Capitel ‚warum ich so gute Bücher schreibe‘ an Stelle des ganzen bisherigen Paragraph 2“. N. scheint jedoch

danach die angegebenen Veränderungen im Text durch Streichungen und Hinzufügungen vorgenommen und ihn dann neu abgeschrieben zu haben. Das Blatt mit dieser nach Colli / Montinari wohl letzten Fassung ist auf der Rückseite nicht beschrieben. Da N. am 16. 12. 1888 den von ihm erwähnten Brief Taines erhielt (vgl. N. an Köselitz, 16. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1192, S. 529), muss N. die neue Fassung von Warum ich so weise bin 2 an oder nach diesem Tag an Naumann geschickt haben. Die in der Fassung letzter Hand fehlende Parenthese „l’adorable Heine sagt man in Paris“ aus der Vorstufe hat N. aus Bourget 1889a, 1, 20 übernommen und schließlich in NW verwertet, vgl. NK KSA 6, 427, 26.

Die beiden Verszeilen „Noch ist Polen nicht verloren, — / Denn es lebt Nie[t]zky noch...“ (zusammen mit einem Hinweis: „cursiv“ für den Drucker) finden sich auch auf einem Papierstreifen in Mp XVI 5, der offensichtlich von dem Blatt abgerissen worden ist, auf dem sich die Fassung letzter Hand dieses Abschnitts befindet. Da man nicht weiß, wer diesen Streifen abgerissen hat, haben sich Colli und Montinari entschlossen, ihn nicht in die Druckfassung von EH aufzunehmen (KSA 14, 483 f.).

Die erste Zeile ist die deutsche Übersetzung der Eingangsworte des *Mazurek Dąbrowskiego* (der heutigen polnischen Nationalhymne), der auf das *Pieśń Legionów Polskich we Włoszech*, das *Lied der Polnischen Legionen in Italien* zurückgeht, das Józef Wybicki 1797 gedichtet hat. N. hat die berühmte Zeile beispielsweise aus den *Polenliedern* des ihm in seiner Jugend bekannten Naumburger Dichters Ernst Ortlepp (1800–1864) kennen können (dort heißt es unter dem Titel: „Finis Poloniae?“: „Noch ist Polen nicht verloren, / Ob auch schwarze Nacht es deckt, / Denn der hat es auserkoren, / Der die Todten auferweckt!“ (Ortlepp 1831, 78; vgl. zu N.s Beziehung zu Ortlepp ausführlich Schmidt 1994, 702–741) Freilich ist die berühmte erste Gedichtzeile, die auf die drei Polnischen Teilungen (1772, 1793 u. 1795) und die Vernichtung des polnischen Staates anspielt, in dieser deutschen Übersetzung keineswegs Ortlepps geistiges Eigentum; sie taucht schon erheblich früher als politisches Schlagwort der polnischen Unabhängigkeitsbewegung auf, verstärkt dann im Zusammenhang mit dem Polnischen Aufstand 1830/31, so dass aus N.s Zitat ein direkter Bezug auf seine Jugendbekanntschaft mit Ortlepp nicht abgeleitet werden kann.

Zu N.s später Kritik an Bismarck siehe NK KSA 6, 104, 4–8.

301, 11–17 *Dies war für Deutsche gesagt: denn überall sonst habe ich Leser — lauter ausgesuchte Intelligenzen, bewährte, in hohen Stellungen und Pflichten erzogene Charaktere; ich habe sogar wirkliche Genies unter meinen Lesern. In Wien, in St. Petersburg, in Stockholm, in Kopenhagen, in Paris und New-York — überall bin ich entdeckt: ich bin es nicht in Europa’s Flachland Deutschland...]*

Korrigiert aus: „Zuletzt redet hier eine Rassenfrage mit. Die Deutschen sind mir nicht verwandt genug, ich drücke mich vorsichtig aus: es steht ihnen nicht frei, mich zu verstehen... Mein Stolz ist, daß man mich überall liebt und auszeichnet, außer in Europa's Flachland Deutschland... In Wien, in St. Petersburg, in Stockholm und Kopenhagen, in London, in Paris, in New York — überall habe ich Leser, ausgesuchte Intelligenzen, bewährte, in hohen Stellungen und Pflichten erzogene Charaktere. Ich habe wirkliche Genies unter meinen Lesern.“ (KSA 14, 483) N. nahm diese Änderung im Kontext der neuen Fassung von EH Warum ich so weise bin 3, KSA 6, 267–269 vor, wo er die Abkunfts- und Rassenproblematik anders angeht. Ähnlich wie in 301, 11–17 argumentiert N. auch in NW Vorwort; zu den Unterschieden vgl. NK KSA 6, 415, 7–11.

301, 14–17 *In Wien, in St. Petersburg, in Stockholm, in Kopenhagen, in Paris und New-York — überall bin ich entdeckt: ich bin es nicht in Europa's Flachland Deutschland...]* Vgl. NW Vorwort, KSA 6, 415, 10 f.; NK KSA 6, 105, 27–30, NK KSA 6, 153, 4–6 u. N.s Brief an Franziska N., 21. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1204, S. 543.

In Wien war von N.s Lesern beispielsweise Josef Paneth (1858–1890) tätig (vgl. Krummel 1988); es gab dort auch den ersten, von Siegfried Lipiner (1856–1911) 1875 mitbegründeten N.-Verein, der sich freilich (auch unter dem Eindruck von *Menschliches, Allzumenschliches I*) Ende der siebziger Jahre wieder auflöste (ausführlich Venturelli 1984); sodann hatte sich am 26. 07. 1888 der Wiener Verehrer Heinrich Hengster brieflich bei N. gemeldet (KGB III 6, Nr. 558, S. 246–248). In St. Petersburg lebte die Fürstin Anna Dmitriewna Tenischeff (1851–1931), von der N. „ein wahres Huldigungs-Schreiben von einer der ersten Frauen der St. Petersburger Gesellschaft“ (N. an Naumann, 06. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1174, S. 505, Z. 12 f.) erhalten haben will, obwohl dieses Dankschreiben für WA vom 20. 11. / 02. 12. 1888, KGB III 6, Nr. 609, S. 359 eher höflich-zurückhaltend klingt. Als Repräsentant für N.s Entdeckung in Kopenhagen figuriert Georg Brandes (vgl. NK 363, 27–30), während bei Stockholm wohl an den dort immerhin geborenen, aber exilierten August Strindberg zu denken ist, der bei Kopenhagen wohnte, „wohin Nietzsche auch seine Briefe schickte — nur würde ‚zwei Genies in Kopenhagen‘ keineswegs die Wirkung erreichen, die diese Auflistung von Hauptstädten hervorruft“ (Langer 2005, 108). Paris spielt wohl auf Hippolyte Taine an (vgl. NK 301, 32–302, 2); auch mit Jean Bourdeau hat N. Ende 1888 in Übersetzungsfragen korrespondiert. Über New Yorker Filiationen N.s ist nicht mehr bekannt, als dass er am 21. 06. 1888 an den dort lebenden, deutschstämmigen Schriftsteller Karl Knortz (1841–1918) einen nicht eben bescheidenen Brief geschrieben (KSB 8, Nr. 1050, S. 339–341) und ihm davor bereits seine Schriften hat zukommen lassen (an Naumann, 07. 05. 1888, KSB 8, Nr. 1031, S. 310), nachdem Knortz offenbar „das Versprechen eines größeren

englischen Essai über meine Schriften, in einer der ersten amerikanischen Revuen“ abgegeben hatte (N. an Köselitz, 17. 05. 1888, KSB 8, Nr. 1035, S. 317, Z. 62f.).

301, 19–24 *aber wohin ich komme, hier in Turin zum Beispiel, erheitert und vergütigt sich bei meinem Anblick jedes Gesicht. Was mir bisher am meisten geschmeichelt hat, das ist, dass alte Hökerinnen nicht Ruhe haben, bevor sie mir nicht das Süsseste aus ihren Trauben zusammengesucht haben.*] EH Warum ich so gute Bücher schreibe 2 lebt stark von zeitnahen Erfahrungen, die auch in N.s Briefen vom Dezember 1888 dokumentiert sind. An Köselitz schrieb er am 16. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1192, S. 529, Z. 83–86: „Etwas Letztes, nicht Letztes: Alle, die jetzt mit mir zu thun haben, bis zur Hökerin herab, die mir herrliche Trauben aussucht, sind lauter vollkommen gerathene Menschen, sehr artig, heiter, ein wenig fett“. Und im Brief an die Mutter vom 21. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1204, S. 543, Z. 55–60: „Siehst Du, das ist das Kunststück: ohne Namen, ohne Rang, ohne Reichthum werde ich hier wie ein kleiner Prinz behandelt, von Jedermann bis zu meiner Hökerin herab, die nicht eher Ruhe hat als bis sie das Süßeste aus allen ihren Trauben zusammengesucht hat (das Pfund jetzt 28 Pf.)“.

301, 25 f. *Man nennt nicht umsonst die Polen die Franzosen unter den Slaven.*] Vgl. z. B. Brüggens 1878, 274: „Das Zeitalter Voltaire's hatte begonnen, dessen man nur zu gedenken braucht, um zu ahnen, wie mächtig es auf die Polen wirken musste. Fast alle jungen Geister blickten zu ihm auf als zu dem Reformator des menschlichen Denkens, und von da ab wandte sich das gesammte Streben dem französischen Wissen und Können zu“. Zu N.s Brüggens-Rezeption siehe NK KSA 6, 223, 22–25, zur polnischen Auto(r)genealogie NK 268, 2–4. Die Zusammenstellung „Polen, Franzosen und Juden“ ist 1848 in Preußen aufgekomen und gilt bei Büchmann 1882, 427 bereits als geflügeltes Wort. Weniger politisch kontaminiert ist eine Feststellung in einem zeitgenössischen Reisebericht: „Wahrlich, die Polen sind die Franzosen des Nordens! Liebenswürdige Eleganz, gesellige Gewandtheit, geistreiche Tändelei macht die Männer bewundernswerth, die Frauen entzückend und unwiderstehlich.“ (Heinzelmann 1855, 311) Zur Französisierung der Polen bei N. siehe auch Large 2009b, 48.

301, 30–32 *Mein alter Lehrer Ritschl behauptete sogar, ich concipirte selbst noch meine philologischen Abhandlungen wie ein Pariser romancier — absurd spannend.*] An Erwin Rohde schrieb N. Ende Januar / 15. 02. 1870, KSB 3, Nr. 58, S. 95, Z. 87–93: „Ich werde noch zur wandelnden Hoffnung: auch Richard Wagner hat mir in der rührendsten Weise zu erkennen gegeben, welche Bestimmung er mir vorgezeichnet sieht. Dies ist alles sehr beängstigend. Du weisst wohl, wie sich Ritschl über mich geäußert hat. Doch will ich mich nicht

anfechten lassen: litterarischen Ehrgeiz habe ich eigentlich gar nicht“. KGB II 7/1, S. 91 verweist dazu auf eine Stelle in Elisabeth Förster-N.s *Das Leben Friedrich N.s* (Bd. 2/1) zur Wirkung von N.s Basler Antrittsvorlesung über *Homer und die klassische Philologie*: „Nietzsche sei ebenso Künstler als Gelehrter‘ hätte Jacob Burckhardt gemeint. Geheimrath Ritschl erzählte es mir [sc. Elisabeth Förster-N.] selbst und fügte lachend hinzu: ‚Das habe ich schon immer gesagt, er [sc. N.] kann seine wissenschaftlichen Untersuchungen so spannend machen, wie ein französischer Romancier seine Romane.“ (Förster-N. 1897, 7 f.) Allerdings ist nicht auszuschließen, dass Förster-N. hier nur die damals ja noch nicht veröffentlichte Stelle 301, 30–32 (EH erschien erst 1908) verwertete und als eigene Erinnerung an ein Gespräch mit Ritschl ausgab.

301, 32–302, 2 *In Paris selbst ist man erstaunt über „toutes mes audaces et finesses“ – der Ausdruck ist von Monsieur Taine*] Taine schrieb an N. am 14. 12. 1888, KGB III 6, S. 386, für die Zusendung von GD dankend und zugleich N.s Ansinnen, den Text doch ins Französische zu übersetzen, höflich abweisend: „Mais vous avez raison de penser qu’un style allemand si littéraire et si pittoresque demande des lecteurs très versés dans la connaissance de l’allemand; je ne sais pas assez bien la langue pour sentir du premier coup toutes vos audaces et vos finesses; je n’ai guère lu en allemand que des philosophes ou des historiens.“ („Aber Sie denken mit Recht, dass ein so literarischer und malerischer deutscher Stil nach in der deutschen Sprache sehr versierten Lesern verlangt; ich bin des Deutschen nicht genügend mächtig, um Ihre Kühnheiten und Feinheiten auf den ersten Blick zu verstehen; ich habe bisher auf deutsch bloß Philosophen oder Historiker gelesen.“)

302, 5 *Ich kann nicht anders. Gott helfe mir! Amen.*] Anspielung auf die angebliche Antwort Martin Luthers am Wormser Reichstag (18. April 1521) auf die Frage, ob er zum Widerruf bereit sei: „Hier stehe ich. Ich kann nicht anders. Gott helfe mir! Amen.“ Bereits in Büchmann 1882, 372 werden die gelehrten Zweifel an der Authentizität des Ausspruchs dem allgemeinen Publikum unterbreitet. N. zitiert und variiert das geflügelte Wort z. B. auch in FW 146, KSA 3, 492, 17; Za IV Unter Töchtern der Wüste 2, KSA 4, 385, 10 f.; GM III 22, KSA 5, 393, 22 f. u. DD Unter Töchtern der Wüste 3, KSA 6, 387, 4–7.

302, 5–11 *Wir wissen Alle, Einige wissen es sogar aus Erfahrung, was ein Langohr ist. Wohlan, ich wage zu behaupten, dass ich die kleinsten Ohren habe. Dies interessirt gar nicht wenig die Weiblein –, es scheint mir, sie fühlen sich besser von mir verstanden?... Ich bin der Antiesel par excellence und damit ein welt-historisches Unthier*] Vgl. NK KSA 6, 123, 30–124, 3. In N.s Brief an Reinhart von Seydlitz, 17. 08. 1886 heißt es: „Hast Du bemerkt, daß ich die ‚kleinsten aller möglichen‘ Ohren habe? Vielleicht auch die schläuesten...“ (KSB 7, Nr. 737,

S. 234, Z. 6 f.) Zu N.s Präferenz für die akustische Metaphorisierung des Verstehens vgl. z. B. NK KSA 6, 58, 1 f. und NWB 1, 69.

302, 11 f. *ich bin, auf griechisch, und nicht nur auf griechisch, der Antichrist*] Vgl. NK KSA 6, 165, 1 f., ferner Moraes Barros 2005.

3

Im ersten Druckmanuskript von Mitte November 1888 lautete dieser Abschnitt noch wie folgt: „Ich kenne einigermaßen meine Vorrechte als Schriftsteller; und in einzelnen Fällen ist es mir auch bezeugt, bis zu welchem Grade das Studium meiner Schriften ‚den Geschmack verdirbt‘. Man hält einfach Bücher nicht mehr aus; am wenigstens [sic] philosophische. — Ich komme aus einer andren Tiefe, ich komme insgleichen auch aus einer andren Höhe; man weiß ohne mich nicht, was hoch und tief ist. ~~Zuletzt~~ Zum Glück fehlt mir ‚auch‘ alles Biedermännische, ich suche meine Ehre darin, in aller jeder Kunst der Verführung Meister zu sein, — ~~ich denke am wenigsten daran~~, mein letzter Ehrgeiz wäre, Schwaben und andere Kühe zu mir zu überreden. Das, was ‚aber‘ vor Allem die an meine Schriften gewöhnten Leser ~~verwöhnt~~, das ist meine Tapferkeit: es geht überall gefährlich zu, ‚man ist nicht umsonst mit der schönen Ariadne befreundet,‘ für das Labyrinth besteht eine eigne Neugierde, — die Bekanntschaft des Herrn Minotaurus wird durchaus nicht abgelehnt... Plato, um nicht vom Philosophen der ‚Hinterthüren‘, von Kant zu reden, ist gegen mich ein Duckmäuser. — Meine Schriften machen Mühe, — ‚— das ist hoffentlich kein Einwand gegen sie? —‘ Man muß, um die abgekürzte Sprache zu verstehn, die je ein Philosoph gesprochen hat, — noch dazu die formelärmste, die lebendste, die am meisten künstlerische — sich der umgekehrten Prozedur bedienen als sonst philosophische Litteratur nöthig macht. Diese muß man *condensiren*, man verdirbt sich sonst den Magen, — mich muß man verdünnen, flüssig machen, anwässern: man verdirbt sich sonst ebenfalls den Magen. — Das Schweigen ist bei mir ebenso Instinkt als bei den Herrn Philosophen das Schwätzen. Ich bin kurz: meine Leser selber müssen ‚lang werden,‘ umfänglich werden, um Alles herauf und zusammen zu holen, was von mir gedacht, und von mir hintergedacht worden ist. — Es giebt andererseits Voraussetzungen, um hier zu ‚verstehn‘, denen ‚nur‘ die Seltensten gewachsen sind: man muß ein Problem an die rechte Stelle zu setzen wissen, will sagen in den Zusammenhang mit den zugehörigen Problemen — und dazu muß man die Winkel, die schwierigeren Gegenden ganzer Wissenschaften und vor allem der Philosophie selbst topographisch gegenwärtig haben. — Zuletzt rede ich nur von Erlebtem, nicht bloß von ‚Gedachtem‘; der Gegensatz

von Denken und Leben fehlt bei mir. Meine ‚Theorie‘ wächst aus meiner ‚Praxis‘ — oh aus einer durchaus nicht harmlosen und unbedenklichen Praxis!... Hören wir, was uns Zarathustra darüber zu verstehn giebt, derselbe, der den Satz aufrecht hält ‚gute Menschen reden nie die Wahrheit!‘ — : / — das verwegene Wagen, das lange Mißtrauen, das grausame / Nein, das Schneiden ins Lebendige — wie selten kommt das zusammen! / aber aus solchem Samen wird Wahrheit gezeugt. / Alles, was den Guten böse heißt, muß zusammenkommen, daß eine Wahrheit geboren werde...“ (KSA 14, 484 f.; die Zitate am Schluss variieren Za III Von alten und neuen Tafeln 7, KSA 4, 251, 15 f. u. 21–27, vgl. auch NK KSA 6, 401, 19). Die letzte Version von EH Warum ich so gute Bücher schreibe 3 verfasste N. für die Revision Anfang Dezember 1888.

302, 15–18 *in einzelnen Fällen ist es mir auch bezeugt, wie sehr die Gewöhnung an meine Schriften den Geschmack „verdirbt“. Man hält einfach andre Bücher nicht mehr aus, am wenigsten philosophische.*] Vgl. N.s Briefentwurf an Overbeck, nach dem 20. 07. 1888: „Aber seit der Zeit, wo ich meinen Z[arathustra] auf dem Gewissen habe, bin ich wie ein Thier, das auf eine unbeschreibliche Weise fortwährend verwundet wird. Diese Wunde besteht darin, keine Antwort, keinen Hauch von Antwort gehört zu haben... Dies Buch steht so abseits, ich möchte sagen jenseits aller Bücher, daß es eine vollkommene Qual ist, es geschaffen zu haben [...]. Die Moral ist: man kann daran zu Grunde gehen etwas Unsterbliches gemacht zu haben: man büßt es hinterdrein in jedem Augenblick ab. Es verdirbt den Charakter, es verdirbt den Geschmack, es verdirbt die Gesundheit. Sechs Sätze jenes Buches zu verstehen und erlebt zu haben — das scheint mir Jeden bereits in eine höhere, fremdere Ordnung des Sterblichen zu heben.“ (KSB 8, Nr. 1067, S. 363, Z. 6–23) Betonte N. in diesem Briefentwurf die produktionsästhetische Seite des Schreibens und seine im gegebenen Fall geschmacksverderbende Wirkung, stellt er sich in 302, 15–18 auf die rezeptionsästhetische Seite. Aus der Wirkung, die seine Schriften für ihn selber haben, leitet N. zwanglos ab, wie sie auf andere wirken müssten.

302, 22 *erlebt dabei wahre Ekstasen des Lernens*] Das hat N. Köselitz’ Brief an ihn vom 25. 10. 1888, KGB III 6, Nr. 594, S. 337 entnommen: „Welche ‚Aufklärungen‘, welche Ekstasen des Lernens verdanke ich Ihrem weltregierenden Geiste!“ Vgl. NK 366, 8.

302, 23f. *denn ich komme aus Höhen, die kein Vogel je erflog, ich kenne Abgründe, in die noch kein Fuss sich verirrt hat*] Siehe den Briefentwurf an Unbekannt vom 27. 11. 1888, KSB 8, Nr. 1162, S. 495.

302, 24–26 *Man hat mir gesagt, es sei nicht möglich, ein Buch von mir aus der Hand zu legen, — ich störte selbst die Nachtruhe...*] Breiter führte N. dies in NL

1888, KSA 13, 19[1]4, 540, 21–541, 2 aus: „Ich gestatte mir noch eine Erheiterung. Ich erzä(hle,) was ein kleines Buch mir erzählt hat, als es von seiner ersten Reise nach Deutschland zu mir zurückkam. Dasselbe heißt: *Jenseits von Gut und Böse*, – es war unter uns gesagt, das Vorspiel zu eben dem Werke, das man hier in den Händen hat. Das kleine Buch sagte zu mir: ‚ich weiß ganz gut, was mein Fehler ist, ich bin zu neu, zu reich, zu leidenschaftlich, – ich störe die Nachtruhe. Es giebt Worte in mir, die einem Gott noch das Herz zerreißen, ich bin ein Rendez-vous von Erfahrungen, die man nur 6000 Fuß über jedem menschlichen Dunstkreis macht. – Grund genug, daß die Deutschen mich verstanden...‘ Aber, antwortete ich, mein armes Buch, wie konntest du auch deine Perlen – vor die Deutschen werfen? Es war eine Dummheit!“ (Vgl. dazu auch die von Förster-N. 1904, 475 mitgeteilte, ähnliche Notiz N.s zu Za, die freilich sonst nicht zu belegen und möglicherweise eine Bearbeitung Förster-N.s ist.) Das Motiv der durch N.s Werke gestörten Nachtruhe ist schon älter. So berichtete ein nur fragmentarisch überlieferter Brief an die Mutter vom 19. 09. 1886, KSB 7, Nr. 750, S. 249 f., Z. 8–11: „Man erzählte mir von einem jungen Mathematiker in Pontresina, der vor Aufregung und Entzücken über mein letztes Buch ganz die Nachtruhe verloren habe“ (in den Erläuterungen KGB III 7/2, S. 245 ist die Identität dieses Mathematikers nicht ermittelt; es könnte sich um den allerdings damals noch sehr jungen N.-Enthusiasten und Mathematiker Felix Hausdorff gehandelt haben, vgl. Hausdorff 2004, 6, Fn. 15).

302, 26–30 *Es giebt durchaus keine stolzere und zugleich raffinirtere Art von Büchern: – sie erreichen hier und da das Höchste, was auf Erden erreicht werden kann, den Cynismus; man muss sie sich ebenso mit den zartesten Fingern wie mit den tapfersten Fäusten erobern.*] „Cynismus“ bezeichnet im Sprachgebrauch des späten 19. Jahrhunderts einerseits die sokratische Schule der Kyniker, die die völlige Bedürfnislosigkeit ebenso wie „hündische“ Schamlosigkeit als philosophische Haltung kultivierten (der Name leitet sich wohl von griechisch κύων, Hund ab), andererseits aber allgemein Gemeinheit, Unflätigkeit, Bosheit. Schon beim frühen N. ist „Cynismus“ häufig mit „Ironie“ und „Spott“ assoziiert; in AC 34, KSA 6, 206, 29 f. stellt die Wendung „welthistorischer Cynismus“ die Steigerung und Überbietung der andernorts auftauchenden „welthistorische[n] Ironie“ dar (EH WA 4, KSA 6, 363, 33); EH WA 4, KSA 6, 363, 12–15 beklagt Cynismus schlicht als Bosheit und Unrecht. In JGB 26, KSA 5, 44, 21–32 wird vom „Philosophen“ gesagt, er begegne, wenn er Glück habe, „eigentlichen Abkürzern und Erleichterern seiner Aufgabe, – ich meine sogenannten Cynikern, also Solchen, welche das Thier, die Gemeinheit, die ‚Regel‘ an sich einfach anerkennen und dabei noch jenen Grad von Geistigkeit und Kitzel haben, um über sich und ihres Gleichen vor Zeugen reden zu müs-

sen: — mitunter wälzen sie sich sogar in Büchern wie auf ihrem eignen Miste. Cynismus ist die einzige Form, in welcher gemeine Seelen an Das streifen, was Redlichkeit ist; und der höhere Mensch hat bei jedem gröberen und feineren Cynismus die Ohren aufzumachen und sich jedes Mal Glück zu wünschen, wenn gerade vor ihm der Possenreisser ohne Scham oder der wissenschaftliche Satyr laut werden.“ Hier sind also cynische Bücher keineswegs nachahmungswürdige Vorlagen für Denken und Schreiben des „Philosophen“, aber doch wesentliche Katalysatoren, weil sie offenbar kurz und grob Dinge beim Namen nennen, die „der höhere Mensch“ zumindest zur Kenntnis nehmen darf.

Die Selbstidentifikation mit Cynismus ist bei N. — gegen Sloterdijk 1983, 10 („Nietzsches entscheidende Selbstbezeichnung, oft übersehen, ist die eines ‚Cynikers‘“) — keineswegs besonders prominent, aber doch im Blick auf EH auffällig. Im Brief an Brandes vom 20. 11. 1888, KSB 8, Nr. 1151, S. 482, Z. 9–13 schrieb N.: „Ich habe jetzt mit einem Cynismus, der welthistorisch werden wird, mich selbst erzählt: das Buch heißt ‚Ecce homo‘ und ist ein Attentat ohne die geringste Rücksicht auf den Gekreuzigten: es endet in Donnern und Wetterschlägen gegen Alles, was christlich oder christlich-infekt ist“. N. nimmt hier für EH jene literarische Strategie des Schamlos-Sprechens, Unverhohlen-Sprechens und des Verkürzt-Sprechens in Anspruch, die JGB 26 noch den minderen, aber sich doch immerhin der Redlichkeit annähernden Geistern zugeschrieben hat. N. bezeichnet sich nicht selbst als Cyniker, sondern charakterisiert die spezifische Schreibart von EH als cynisch, d. h. als abkürzend, als anekdotisch und zugleich als satirisch (ein Kyniker gilt N. als Erfinder der *satura*, vgl. NK KSA 6, 155, 21–24). Zugleich ist mit dem Etikett „Cynismus“ eine radikale Reduktion des Menschen auf seine Animalität angezeigt, wie sie gegen alle christlichen und dualistischen Anthropologien beispielsweise in AC 14, KSA 6, 180 f. behauptet wird. Zum Cynismus-Motiv im Umkreis von EH siehe Niehues-Pröbsting 2005, ferner Niehues-Pröbsting 1980; zur kynischen Abkürzungsstrategie auch Stingelin 1993.

302, 32 *Dyspepsie*] „*Dyspepsie* (griech., ‚schlechte oder gestörte Verdauung‘), das gewöhnlichste Symptom fast aller Magenkrankheiten, welches sich darin äußert, daß die genossenen Speisen nur langsam und schwierig (Bradypepsie) oder selbst gar nicht (Apepsie) verdaut werden, wobei allerhand lästige Gefühle, wie Druck und Schmerzhaftigkeit der Magengegend, Übelkeit, Appetitlosigkeit, Neigung zu Erbrechen, Aufstoßen etc., hervortreten.“ (Meyer 1885–1892, 5, 267) Nach GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14 litt Carlyle darunter und wäre damit für die N.-Lektüre disqualifiziert, vgl. NK KSA 6, 119, 12 f., ferner 271, 25.

303, 11–14 *Die vollkommen lasterhaften „Geister“, die „schönen Seelen“, die in Grund und Boden Verlognen, wissen schlechterdings nicht, was sie mit diesen Büchern anfangen sollen*] Vgl. NK KSA 6, 157, 2–4.

303, 16 *Hornvieh*] Vgl. 300, 25 und NK KSA 6, 46, 6–8.

303, 19–22 *Insgleichen ist jeder „Femininismus“ im Menschen, auch im Manne, ein Thorschluss für mich: man wird niemals in dies Labyrinth verwegener Erkenntnisse eintreten.*] In M Vorrede 4, KSA 3, 16, 21–24 von 1886 nehmen die sprechenden „Artisten“ für sich in Anspruch, „dem ganzen europäischen Femininismus“, der ausdrücklich mit „Idealismus“ identifiziert wird, feindlich gegenüberzustehen. Im Ausdruck „Femininismus“, für den sich im Umfeld von N. auch keine zeitgenössische französische oder englische Quelle ausmachen lässt (es steht bei N. ausdrücklich nicht „Feminismus“, auch wenn zahlreiche Übersetzungen und deutsche Ausgaben stillschweigend dazu emendieren!), kommt die Verachtung von nach Emanzipation und Männerrollen strebenden (insbesondere schriftstellernden) Frauen ebenso zum Ausdruck (dazu ausführlich EH Warum ich so gute Bücher schreibe 5, KSA 6, 305–307) wie die Kritik an der Verweichlichung, Verweiblichung, Effeminierung der Moderne (entsprechend verweist Naumann 1899–1901, 4, 299 unter dem Lemma „Femininismus“ einfach auf „Effemination“): In FW 357, KSA 3, 600, 24 f. steht „Femininismus“ in einer Linie mit „Lügnerei“, „Schwachheit“, „Feigheit“, in GM III 19, KSA 5, 386, 2 f. mit „moralische[r] Versüsslichung und Falschheit“, in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 50, KSA 6, 152, 18–20 als „Femininismus im Geschmack“ mit „Gefühls-Romantik“, „Altruismus und Hyper-Sentimentalität“ sowie mit „Socialismus“ und kommt in WA Nachschrift, KSA 6, 43, 26 wie selbstverständlich auch im Plural vor.

NL 1885, KSA 11, 34[10], 426 (korrigiert nach KGW IX 1, N VII 1, 189, 18–22) legt eine französische Quelle nahe: „Affectation der ‚Wissenschaftlichkeit‘ zb. ‚Femininisme‘, aber auch: deutscher Z(eit)schr(ift)en-, ‚Revue-Styl‘.“ Bei Desprez 1884, 166 konnte N. immerhin den seinerzeit noch raren Ausdruck „féminisme“ finden, polemisch gemünzt auf Sainte-Beuve: „J’imagine que l’on examine le cas de Sainte-Beuve. Comment concilier son féminisme à outrance, très bestial, avec les délicatesses de son esprit?“ („Ich stelle mir vor, dass man den Fall Sainte-Beuve untersucht. Wie vereint man seinen bis zum Äußersten reichenden, tierischen Feminismus mit den Feinheiten seines Geistes?“) In NL 1885, KSA 11, 34[93], 451 (korrigiert nach KGW IX 1, N VII 1, 134, 34–42) notiert sich N. auch das Wort „feminisme“: Friedrich II. von Preußen habe sich über den „feminisme“ in der Regierung der Nachbarstaaten lustig gemacht. In deutscher Sprache lässt sich um 1900 ein gelegentlicher medizinischer Gebrauch von „Femininismus“ im Sinne einer Ausprägung weiblicher Körper- und Charaktermerkmale bei Männern belegen, während um 1890 der Ausdruck noch als Neologismus gilt. So ist in einer Miszelle von Daniel Sanders in der *Zeitschrift für deutsche Sprache* zu einem Aufsatz von Georg Brandes (!) zu lesen: „Wenn es dann auf S. 44 heisst: ‚Einen weitgehenden Abscheu von [sic] Weich-

lichkeit u. Feminismus', so darf man in dem letzten Worte wohl einen Druckfehler statt Femininismus annehmen, obgleich auch dies Fremdwort wohl nur eine von Brandes gewagte Neubildung wäre, und zwar eine sehr überflüssige, da wir in gutem, allgemein verständlichen Deutsch sagen können: „Abscheu vor weichlichem und weiblichem Wesen“ (Sanders 1891, 451). Gemeint ist Brandes' berühmter Aufsatz *Aristokratischer Radicalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche* (1890); Brandes scheint wirklich „Feminismus“ statt „Femininismus“ gemeint zu haben, jedenfalls steht es so noch in späteren Fassungen des Aufsatzes: „Es fand sich ursprünglich viel Weibliches, viel Passives in seiner [sc. N.s] Natur. Er lebte auch lange nur von Frauen umgeben. Die militärische Schule und die Theilnahme am Krieg haben ihn wahrscheinlich in sich selbst etwas Hartes und Männliches entdecken lassen, und ihm einen weitgehenden Abscheu vor Weichlichkeit und Feminismus beigebracht.“ (Brandes 1895, 164; zur Vorgeschichte dieses Aufsatzes vgl. Brandes' Korrespondenz mit dem *Rundschau*-Herausgeber Julius Rodenberg bei Bohnen 1980, 68–70.) Der Ausdruck „Feminismus“ hat also offensichtlich inspiriert von N. seinen Weg in die deutsche Sprache gefunden, auch wenn N. selbst die Vokabel „Femininismus“ bevorzugte.

303, 25–28 *Wenn ich mir das Bild eines vollkommenen Lesers ausdenke, so wird immer ein Unthier von Muth und Neugierde daraus, ausserdem noch etwas Biegsames, Listiges, Vorsichtiges, ein geborner Abenteurer und Entdecker.*] Dieses Ideal-Leser-Profil erinnert an AC Vorwort, KSA 6, 167, wo die Konvention zwischen Leser und Autor verletzt wird, wonach der Autor dem Leser seine Schrift empfehlen, ja andienen soll. Vielmehr ist es beim späten N. der Autor, der Forderungen an den Leser stellt und damit jeden, der die hohe Messlatte nicht erreicht, als möglichen Opponenten des in einer N.-Schrift Gesagten von vornherein mundtot macht. Stellen wie 303, 25–28 sind auch deswegen bemerkenswert, weil sie das eigentliche Versprechen der Kapitelüberschrift, nämlich mitzuteilen, warum das Ich so gute Bücher schreibt, völlig konterkarieren: Eine Antwort auf diese Warum-Frage wird verweigert unter Hinweis darauf, dass dem faktischen Leser der vom sprechenden Ich produzierten Werke die Qualifikationen fehlen, die ihn erst zum „vollkommenen Leser“ machen würden. Gleichzeitig findet eine Angleichung von Autor-Ich und „vollkommenem Leser“ statt, die sich beide durch dieselben Eigenschaften intellektueller Abenteuerlust, Entdeckerfreude und Mut auszeichnen — explizit beide ein „Unthier“ sind (303, 26 u. EH Warum ich so gute Bücher schreibe 2, KSA 6, 302, 11). Konsequenz ist dann, dass sich das Ich als bisher einziger ernsthafter Leser der eigenen Schriften präsentiert.

303, 31–304, 3 *Euch, den kühnen Suchern, Versuchern, und wer je / sich mit listigen Segeln auf furchtbare Meere einschiffte, — / euch, den Räthsel-Trunke-*

nen, den Zwielficht-Frohen, / deren Seele mit Flöten zu jedem Irrschlunde gelockt wird: / — denn nicht wollt ihr mit feiger Hand einem Faden nachtasten; und wo ihr errathen könnt, da hasst ihr es, zu erschliessen...] Ein Zitat aus Za III Vom Gesicht und Räthsel 1, KSA 4, 197, 17–23 (dort „Irr-Schlunde“ statt „Irrschlunde“; ein Komma zwischen „und wo“; statt drei Punkten ein Gedankenstrich am Schluss). Das Faden-Nachtasten spielt auf Theseus' Methode an, sich im Labyrinth des Minotauros zurechtzufinden.

4

304, 5–8 *Ich sage zugleich noch ein allgemeines Wort über meine Kunst des Stils. Einen Zustand, eine innere Spannung von Pathos durch Zeichen, eingezeichnet das tempo dieser Zeichen, mitzutheilen — das ist der Sinn jedes Stils*] Auch wenn das dramatisch und neu klingt, ist die spezifische Differenz zu herkömmlichen Stil-Definitionen nicht so leicht auszumachen. In der *Poetik, Rhetorik und Stilistik* (NPB 637) seines kurzzeitigen Basler Kollegen Wilhelm Wackernagel (1806–1869) konnte N. beispielsweise lesen: „der Stil ist keine todte Maske, die über den Inhalt gedeckt wird, sondern er ist die lebensvolle Gebärde des Angesichts, zu welcher Fleisch und Bein sich in der Weise gestalten, wie die Seele von innen heraus wirkt“ (Wackernagel 1873, 311). Guter Stil als gelungenes Verhältnis von äußerer Form zu etwas innerlich Vorhandenem bestimmt traditionell das Verständnis von Stil: „Ueberall in dem ganzen weiten Gebiete aller Kunst, auch der bildlichen, auch der Musik, nennen wir es Stil, wo sich in der äusseren Darstellung eine innere Eigenthümlichkeit durch charakteristische Merkmale deutlich ausspricht“ (ebd., 312 f.).

In der von N. gegebenen Stil-Definition fällt auf, dass er gerade diese Voraussetzung nicht aufgibt, sie freilich dahingehend modifiziert, dass Stil nicht mehr einer feststehenden Substanz, einer festgefügtten „inneren Eigenthümlichkeit“ zum adäquaten Ausdruck verhilft, sondern beständig wechselnden Zuständen. Aus dem Wechsel und der Transformation dieser Zustände erklärt sich dann auch die dem sprechenden Ich mögliche Stilpluralität (304, 8–12). Die Pointe von N.s „Kunst des Stils“ besteht nach der hier gegebenen Definition darin, dass zumindest beim literarischen Werk *Ecce homo* das Dargestellte und der Darstellende im schreibenden Ich zusammenfallen — was wiederum gemäß Handbuchwissen zu trennen wäre: „Stil ist die Art und Weise der Darstellung durch die Sprache, wie sie bedingt ist theils durch die geistige Eigenthümlichkeit der Darstellenden, theils durch Inhalt und Zweck des Dargestellten.“ (Wackernagel 1873, 313) Im Kapitel „Stil des Gefühls“ wird bei Wackernagel übrigens auch das „Pathos“ abgehandelt — im Gegensatz zum

„Ethos“ (ἦθος) –, freilich nur als ein Moment unter vielen: „Pathos ist lebhaft bewegte, feurige, fortreissende Leidenschaftlichkeit, dem Ethos fällt mehr das Rührende und das sogenannte Gemüthliche zu“ (ebd., 445). Zur Entwicklung von N.s Stilreflexionen vgl. Gauger 1986, Nehamas 1994 u. Simonis 2004, zum spezifischen Stil von EH Gauger 1984.

304, 8–12 *in Anbetracht, dass die Vielheit innerer Zustände bei mir ausserordentlich ist, giebt es bei mir viele Möglichkeiten des Stils – die vielfachste Kunst des Stils überhaupt, über die je ein Mensch verfügt hat*] Vgl. NK KSA 6, 155, 21–24. In GD Was ich den Alten verdanke 4 wird die Stilpluralität bei Platon als *décadence*-Symptom verworfen, während N. sie in EH Warum ich so gute Bücher schreibe 4 an sich selber gerade über die Maßen lobt.

304, 15 *Kunst der Gebärde*] Die „Gebärde“ ist ein wichtiges Thema bei Wagner und in GT, vgl. NK KSA 1, 33, 31–34, 4. Als „Kunst der Gebärde“ gilt traditionell die Mimik (Zeising 1855, 468), die mit der Wortkunst gerade nicht identifiziert wird. Dass N. hier Satzperiodenbau als „Kunst der Gebärde“ verstanden wissen will, unterstreicht den übergreifenden Gesamtkunst-Anspruch seines Stilbegriffs, der entgrenzt statt (wie z. B. bei Wackernagel) auf das Schreiben und Sprechen eingeengt werden soll. Es geht nicht einfach um eine bestimmte, gute Schreibart, sondern um eine alle Ausdrucksbereiche umfassende Artikulation innerer Zustände. So wird auch in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 11, KSA 6, 118 f. der „grosse Stil“ an Stelle der Schriftstellerei an der Architektur exemplifiziert.

304, 16 f. *eine reine Thorheit, blosser „Idealismus“*] Wagner hatte in seinem *Parsifal* nicht nur den Titelhelden vom reinen Toren zum Erlöser aufsteigen lassen, sondern nach Meinung der Wagnerianer „seinem deutschen Volke [...] den ihm eigenen Sinn [...] für das Ideale wiedererweckt“ (Nohl o. J., 120). Vgl. NK KSA 6, 130, 14–17.

304, 17 *das „Schöne an sich“*] Vgl. NK KSA 6, 123, 8–15.

304, 18 *„Ding an sich“*] Kants Begriff vom „Ding an sich“ ist bei N. wiederholt Gegenstand satirischer Attacken, vgl. z. B. NK KSA 6, 130, 1–3 u. KSA 6, 184, 31.

304, 32–305, 1 *der grosse Stil der Periodik*] Dem „grossen Stil“ ohne erläuternden Zusatz steht N. andernorts durchaus ambivalent gegenüber, vgl. NK KSA 6, 14, 5 u. NK KSA 6, 119, 1–8. Zur Beschreibung seines eigenen Schreibens zieht N. „Kunst des Stils“ (304, 6) vor.

305, 3–5 *mit einem Dithyrambus wie dem letzten des dritten Zarathustra, „die sieben Siegel“ überschrieben, flog ich tausend Meilen über das hinaus, was*

bisher Poesie hiess.] Za III Die sieben Siegel, KSA 4, 287–291. Das Kapitel trägt den Untertitel: „(Oder: das Ja- und Amen-Lied.)“ (KSA 4, 286, 2).

5

305, 10 f. *wie gute alte Philologen ihren Horaz lasen*] Zu N.s Horaz-Adaptionen vgl. NK KSA 6, 154, 21–24, zu einem philologischen Urteil über Horaz NL 1875, KSA 8, 3[31], 23.

305, 14–18 *zum Beispiel jener Glaube, dass „unegoistisch“ und „egoistisch“ Gegensätze sind, während das ego selbst bloss ein „höherer Schwindel“, ein „Ideal“ ist... Es gibt weder egoistische, noch unegoistische Handlungen: beide Begriffe sind psychologischer Widersinn.*] Herkömmliche Moralphilosophie zehrt von diesem Gegensatz, vgl. z. B. Schopenhauers *Preisschrift über die Grundlage der Moral* (§ 16) wo als „Grund-Triebfedern der menschlichen Handlungen“ „Egoismus; der das eigene Wohl will“, „Bosheit; die das fremde Wehe will“ und „Mitleid; welches das fremde Wohl will“ gelten (Schopenhauer 1873–1874, 4, 210). Während N. als „Psychologe“ hier die Unterscheidung von egoistischer und unegoistischer Handlung als unsachgemäß zurückweist (ohne freilich zu sagen, worauf die Zurückweisung dieser Dichotomie beruht), erörtert er in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 33 noch ganz selbstverständlich den „Naturwerth des Egoismus“. Vgl. NK KSA 6, 131, 27.

305, 16 *ein „höherer Schwindel“, ein „Ideal“*] Vgl. EH MA 5, KSA 6, 327, 4.

305, 18 f. *der Satz „der Mensch strebt nach Glück“...*] Das Glück, die εὐδαιμονία, wünschen sich nach Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* (I 2; 1095a 18 f.) alle Menschen. N. deutet seine Einwände gegen diesen Satz etwa in NL 1887/88, KSA 13, 11[111], 52 f. u. NL 1888, KSA 13, 22[20], 592 an. Zur Interpretation vgl. z. B. Abel 1998, 106 f., zu den Quellen und weiteren Bezügen NK KSA 6, 61, 1–2.

305, 19 f. *Oder der Satz „das Glück ist der Lohn der Tugend“...*] Die Vorstellung, dass moralisch untadeliges Verhalten entsprechend positive Konsequenzen zeitigen, also etwa von Gott oder der Vorsehung mit Glück (und sei es auch mit jenseitigem Glück) belohnt werden müsse, reicht schon in die Frühzeit der Religionsgeschichte zurück. Philosophen pflegten seit längerem Vorbehalte gegen einen solchen Nexus, um stattdessen beispielsweise Glück mit Tugend zu identifizieren, vgl. z. B. Spinoza: *Ethica ordine geometrico demonstrata* V, prop. 42: „Beatitudo non est virtutis præmium, sed ipsa virtus“ („Glück ist nicht Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst“).

305, 20f. *Oder der Satz „Lust und Unlust sind Gegensätze“...*] Vgl. z. B. Höffding 1887, 61f.: „Die Synthese ist die Grundform alles Bewusstseins. Aber die Thätigkeit, die sich in der Synthese Ausdruck gibt, ist in /62/ jedem einzelnen Fall auf ein bestimmtes Ziel gerichtet. [Marginalie N.s am Rand: „gut!“] Dieses Ziel kann mehr oder weniger bewusst sein; die auf dasselbe gerichtete Thätigkeit wird aber mit einem Gefühl von Lust, die Hemmung dieser Thätigkeit mit einem Gefühl von Unlust verbunden sein. Die Fähigkeit, Lust und Unlust zu fühlen, setzt ebensowohl wie die zusammenfassende Thätigkeit eine Einheit, einen innern Mittelpunkt voraus, zu welchem die wechselnde Mannigfaltigkeit der Bewusstseins Elemente in Beziehung gebracht wird.“ (Von N. am Rand markiert; hier Kursiviertes von ihm unterstrichen. Zu „Synthese“ führt ein Strich, an dessen Ende N. am unteren Blattrand notiert: „ein Herr werdender Willens-Prozess, der [— — —] Prozesse einverleibt [?]“. Beim Neubinden des Buches wurde N.s Notiz angeschnitten, daher rührt die Unlesbarkeit von vermutlich zwei Worten).

305, 21f. *Die Circe der Menschheit, die Moral, hat alle psychologica in Grund und Boden gefälscht*] Vgl. NK KSA 6, 20, 34–21, 1. Die Zauberin Kirke, auf deren Insel Odysseus notlanden musste, verwandelte bekanntlich dessen Gefährten in Schweine und hielt ihn selbst ein Jahr lang fest, nicht ohne ihm wichtige Hilfe für den Abstieg in die Unterwelt zu leisten (Homer: *Odyssee* X). Aufgrund ihrer Verführungs- und Verwandlungskünste eignet sie sich für N. als Personifikation der Moral in der Menschheitsgeschichte. Als solche lässt N. sie etwa auch in M Vorrede 3, KSA 3, 13, 13–17 auftreten: „Die Moral hat sich eben von jeher, so lange auf Erden geredet und überredet worden ist, als die grösste Meisterin der Verführung bewiesen — und, was uns Philosophen angeht, als die eigentliche Circe der Philosophen.“ In EH Warum ich ein Schicksal bin 6, KSA 6, 371, 3f. wird die in Frage stehende Moral noch spezifiziert: „Die christliche Moral war bisher die Circe aller Denker, — sie standen in ihrem Dienst.“ (Ähnlich EH Warum ich ein Schicksal bin 7, KSA 6, 372, 2–4).

Dass N. bei Kirke direkt jene Tiere vor Augen hat, in welche die armen Gefährten des Odysseus verwandelt wurden, erhellt aus NW Wagner als Apostel der Keuschheit, KSA 6, 429, 28–430, 1: „Andrerseits versteht es sich nur zu gut, dass, wenn einmal die verunglückten Thiere der Circe dazu gebracht werden, die Keuschheit anzubeten, sie in ihr nur ihren Gegensatz sehn und anbeten werden — oh mit was für einem tragischen Gegrurz und Eifer!“ N. denkt eben an „die Schweine der Circe“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]217, 78). Zur Semantik der Schweine siehe NK KSA 6, 429, 28–430, 5.

305, 23f. *bis zu jenem schauderhaften Unsinn, dass die Liebe etwas „Unegoistisches“ sein soll...*] Vgl. M 145, KSA 3, 137, 4–9: „Unegoistisch! — Jener ist

hohl und will voll werden, Dieser ist überfüllt und will sich ausleeren, — Beide treibt es, sich ein Individuum zu suchen, das ihnen dazu dient. Und diesen Vorgang, im höchsten Sinne verstanden, nennt man beidemal mit Einem Worte: Liebe, — wie? die Liebe sollte etwas Unegoistisches sein?“ N.s. ehemaliger Freund Paul Rée hatte in seinem *Ursprung der moralischen Empfindungen* (1877, 1 = Rée 2004, 127) einen „unegoistischen Trieb“ angenommen (vgl. NK KSA 6, 133, 23–25). Herbert Spencer hatte wiederum in seinen *Data of Ethics* behauptet, jede Gesellschaft reinige sich „fortwährend von den zu egoistischen Individuen“, weil ein „Mangel an unegoistischen Handlungen“ Nachkommen-schaft verhindere, genauer „die zukünftigen Generationen, welche nicht hinlänglich unegoistisch sind. Der durchschnittliche Egoismus nimmt also ab.“ (Spencer 1879, 204, zitiert in Rée 1885, 239, Anm. 87 = Rée 2004, 346, Anm. 85).

305, 28–307, 13 *Darf ich anbei die Vermuthung wagen, dass ich die Weiblein kenne? Das gehört zu meiner dionysischen Mitgift. Wer weiss? vielleicht bin ich der erste Psycholog des Ewig-Weiblichen. Sie lieben mich Alle — eine alte Geschichte: die verunglückten Weiblein abgerechnet, die „Emancipirten“, denen das Zeug zu Kindern abgeht. — Zum Glück bin ich nicht Willens mich zerreißen zu lassen: das vollkommne Weib zerreisst, wenn es liebt... Ich kenne diese liebenswürdigen Mänaden... Ah, was für ein gefährliches, schleichendes, unterirdisches kleines Raubthier! Und so angenehm dabei!... Ein kleines Weib, das seiner Rache nachrennt, würde das Schicksal selbst über den Haufen rennen. — Das Weib ist unsäglich viel böser als der Mann, auch klüger; Güte am Weibe ist schon eine Form der Entartung... Bei allen sogenannten „schönen Seelen“ giebt es einen physiologischen Übelstand auf dem Grunde, — ich sage nicht Alles, ich würde sonst medi-cynisch werden. Der Kampf um gleiche Rechte ist sogar ein Symptom von Krankheit: jeder Arzt weiss das. — Das Weib, je mehr Weib es ist, wehrt sich ja mit Händen und Füßen gegen Rechte überhaupt: der Naturzustand, der ewige Krieg zwischen den Geschlechtern giebt ihm ja bei weitem den ersten Rang. [...] „Emancipation des Weibes“ — das ist der Instinkthass des missrathenen, das heisst gebäruntüchtigen Weibes gegen das wohlgerathene, — der Kampf gegen den „Mann“ ist immer nur Mittel, Vorwand, Taktik. Sie wollen, indem sie sich hinaufheben, als „Weib an sich“, als „höheres Weib“, als „Idealistin“ von Weib, das allgemeine Rang-Niveau des Weibes herunterbringen; kein sichereres Mittel dazu als Gymnasial-Bildung, Hosen und politische Stimmvieh-Rechte. Im Grunde sind die Emancipirten die Anarchisten in der Welt des „Ewig-Weiblichen“, die Schlechtweggekommenen, deren unterster Instinkt Rache ist... Eine ganze Gattung des bösartigsten „Idealismus“ — der übrigens auch bei Männern vorkommt, zum Beispiel bei Henrik Ibsen, dieser typischen alten Jungfrau — hat als Ziel das gute Gewissen, die Natur in der Geschlechtsliebe zu vergiften... Und damit ich über meine in*

diesem Betracht ebenso honnette als strenge Gesinnung keinen Zweifel lasse, will ich noch einen Satz aus meinem Moral-Codex gegen das Laster mittheilen: mit dem Wort Laster bekämpfe ich jede Art Widernatur oder wenn man schöne Worte liebt, Idealismus. Der Satz heisst: „die Predigt der Keuschheit ist eine öffentliche Aufreizung zur Widernatur. Jede Verachtung des geschlechtlichen Lebens, jede Verunreinigung desselben durch den Begriff „unrein“ ist das Verbrechen selbst am Leben, — ist die eigentliche Sünde wider den heiligen Geist des Lebens.“ —] Im Druckmanuskript lautete diese Passage ursprünglich: „Man gestatte mir die Vermuthung, daß ich die Weiblein kenne: das ist dionysische Mitgift. Aber das Urtheil über das ‚Ewig-Weibliche‘ ist der Maaßstab, das Senkblei geradezu, für die Tiefe eines Psychologen. Ich finde, um hierüber ‚objektiv‘ zu urtheilen, sogar das Urtheil Nietzsche’s über das Weib tiefer, radicaler, unbetheiligter, als sonst ein Psychologen-Urtheil, — er hat zum Beispiel das Wort gewagt: ‚das Weib hat unter seiner Eitelkeit als Person immer noch seine Verachtung für das Weib überhaupt‘. Unangenehm vielleicht: aber das Unangenehme ist ja das sigillum veri... Man muß hier nicht aus dem Winkel urtheilen, wie die Herren Pariser, die das Weib als Krankheit, das heißt ihren Zufall von Paris und neunzehntem Jahrhundert, zur Lösung vom Problem ‚Weib‘ überhaupt benutzen, — man muß ein Wenig Geschichte des Weibes kennen. Daß z. B. an sich schon das Weib das ‚schwächere‘ Geschlecht sein sollte, ist historisch ebensowenig als ethnologisch aufrecht zu erhalten: fast überall finden sich — oder fanden sich — Culturformen, wo die Herrschaft beim Weib ist. Es ist ein Ereigniß, es ist, wenn man will, eine Art Entscheidung, im Schicksal der Menschheit, daß das Weib endgültig unterlag, — daß alle Instinkte der Unterliegenden obenauf in ihm kamen und den Typus Weib schufen... Zweifeln wir nämlich nicht daran, daß erst seitdem das Weib etwas Bezauberndes, Interessantes, Vielfaches, Listiges ist, — ein Filigran von unausrechenbarer Psychologie: es hat damit aufgehört langweilig zu sein... Die Macht ist langweilig — man sehe sich doch das ‚Reich‘ an!... Wäre es überhaupt auf Erden auszuhalten, wenn nicht das Weib ein Genie der Unterhaltung und der Anmuth, wenn es nicht Weib geworden wäre? — Aber dazu muß man schwach sein,... auch ein Genie der Bosheit!... ein Wenig Mänade selbst!... Unterschätzen wir nämlich die Bosheit nicht, meine Herrn Philosophen: — es ist mein erster Einwand gegen den christlichen Himmel, daß die Engel darin nicht boshaft sind...“ (KSA 14, 485 f.).

Die endgültige Fassung dieses Passus ist eindimensionaler, indem sie einen starken Akzent auf die Kritik an der zeitgenössischen Frauen-Emanzipationsbewegung legt und dieses Emanzipationsbestreben als eine Form der *décadence* interpretiert. Damit erzeugt N. zugleich die Suggestion, die herkömmlichen Geschlechterrollen seien quasi naturgemäß richtig verteilt, auch

wenn er zugleich zugibt, der „Naturzustand“ würde den Frauen „ja bei weitem den ersten Rang“ einräumen, weshalb sie sich eigentlich „gegen Rechte überhaupt“ wehren würden (306, 15–17). Die ursprüngliche Fassung des Textes im Druckmanuskript erweitert die Behandlung des Themas um eine entscheidende historische Dimension, indem sie eine „historisch“ und „ethnologisch“ verbürgte Dominanz der Gynaikokratie, der Frauenherrschaft zu bedenken gibt. Dieser bei N. sonst kaum vorkommende Hinweis auf anfänglich matriachale Kulturformen — der wiederum stark an das Hauptwerk von N.s Basler Kollegen Johann Jakob Bachofen: *Das Mutterrecht* (1861) erinnert — wird in dieser ursprünglichen Fassung nicht politisch für Gegenwartsbelange, d. h. für eine Polemik gegen gegenwärtige Frauenemanzipationsbestrebungen ausgebeutet. Die erste Textgestalt ist psychologisch und historisch wesentlich differenzierter als die Fassung letzter Hand, scheint aber gerade wegen ihrer Komplexität und Nicht-Reduzierbarkeit auf einfache Botschaft der vereindeutigenden und vereinfachenden Letztkorrektur zum Opfer gefallen zu sein. Diese erste Textgestalt hätte ein besseres Bild von N. als Psychologe vermittelt. Für einen Psychologen mit historisch-genealogischem Tiefenblick, wie ihn die erste Textgestalt vor Augen stellt, gäbe es wohl kaum mehr etwas „Ewig-Weibliches“. Vgl. auch JGB 232, KSA 5, 170–172.

305, 30 f. *Psycholog des Ewig-Weiblichen*] Mit dem „Ewig-Weiblichen“ spielt N. auf das Ende von Goethes *Faust II* an: „Das Ewig-Weibliche / zieht uns hinan.“ (Vers 12110 f.) N. bemüht es öfter, gelegentlich auch in Entgegensetzung zu einem „Ewig-Männlichen“, vgl. JGB 236, KSA 5, 173.

306, 1–4 *Zum Glück bin ich nicht Willens mich zerreißen zu lassen: das vollkommne Weib zerreißt, wenn es liebt... Ich kenne diese liebenswürdigen Mänaden...*] Bekanntlich wurden in der griechischen Mythologie beispielsweise Orpheus und Pentheus von den Mänaden, den Anhängerinnen des Dionysos zerrissen (während Dionysos als Zagreus („der Zerstückelte“) selbst von den Titanen zerstückelt worden sein soll). In Heinrich von Kleists Trauerspiel *Penthesilea* zerreißt die Titelheldin ihren geliebten Achilles.

306, 7–12 *Das Weib ist unsäglich viel böser als der Mann, auch klüger; Güte am Weibe ist schon eine Form der Entartung... Bei allen sogenannten „schönen Seelen“ giebt es einen physiologischen Übelstand auf dem Grunde, — ich sage nicht Alles, ich würde sonst medi-cynisch werden.*] KSA 14, 486 teilt aus Mp XVI 5 folgende Variante mit: „Das Weib denkt nie daran, sich dem Mann verwandt oder gar ‚gleich‘ zu fühlen: nur das mißglückte Weiblein ‚emancipirt sich‘... Das Weib ist mißglückt, wenn es keine Kinder hat. Die Tugend zum Beispiel am Weibe, die sogenannte ‚schöne Seele‘ beim Weibe ist nur ein

physiologischer Mangel — ich sage nicht Alles, ich würde sonst medi-cynisch reden-müssen werden“.

306, 9–11 Bei allen sogenannten „schönen Seelen“ giebt es einen physiologischen Übelstand auf dem Grunde] Vgl. NK KSA 6, 157, 2–4.

396, 11f. *medi-cynisch*] Die Worttrennung ist nicht dem Zeilenumbruch im Druck von KGW u. KSA geschuldet, sondern steht so im Manuskript (genauer: „medi=cynisch“, Dm fol. 45). Bei diesem Hapax legomenon in N.s Schriften, der „medicinisch“ und „cynisch“ launig zusammenzieht, handelt es sich nicht um eine sprachschöpferische Innovation N.s. Der Ausdruck ist — ohne Worttrennstrich notabene — bereits belegt in der „Comoedia medico-practica“ *Die Metamorphosen des Trigemini* des Longus Supinator (vulgo: Rückwärtswendermuskel der Hand), die 1864 uraufgeführt wurde und 1866 im Druck erschien. Dort sagt Pompholyx zu Calomel: „Pfui, lassen Sie Ihre zartfühlenden Anspielungen und werden Sie nicht cynisch.“ Dieser erwidert: „Bloss medicynisch, werthgeschätzter Herr.“ (Longus 1866, 38).

306, 12f. *Der Kampf um gleiche Rechte ist sogar ein Symptom von Krankheit: jeder Arzt weiss das.*] Vgl. NK KSA 6, 27, 25. Zur Frage des Frauenstimmrechts und der Frauengleichberechtigung hat N. beispielsweise den Aufsatz *Enfranchisement of Women* (1851) von (Harriet Taylor und) John Stuart Mill in der Übersetzung von Siegmund (sic) Freud gelesen und mit zahlreichen Lesespuren versehen (*Ueber Frauenemancipation*; Mill 1869–1880, 12, 1–29). Mill berichtet vom Aufkommen einer neuen Frage in den USA: „Diese Frage ist die Emancipation der Frauen, ihre gesetzliche und thatsächliche Gleichstellung in allen politischen, bürgerlichen und socialen Rechten mit den männlichen Mitgliedern des Gemeinwesens.“ (Ebd., 1) Zu N. und Mill siehe auch Fornari 2009, 172–252.

306, 17–20 *Hat man Ohren für meine Definition der Liebe gehabt? es ist die einzige, die eines Philosophen würdig ist. Liebe — in ihren Mitteln der Krieg, in ihrem Grunde der Todhass der Geschlechter.*] N. hat diese „Definition“ in Anlehnung an die Darstellung der Liebe in Bizets *Carmen* vorgeschlagen: „Die Liebe, die in ihren Mitteln der Krieg, in ihrem Grunde der Todhass der Geschlechter ist! — Ich weiss keinen Fall, wo der tragische Witz, der das Wesen der Liebe macht, so streng sich ausdrückte, so schrecklich zur Formel würde, wie im letzten Schrei Don José's, mit dem das Werk schliesst: / ‚Ja! Ich habe sie getödtet, / ich — meine angebetete Carmen!‘ / — Eine solche Auffassung der Liebe (die einzige, die des Philosophen würdig ist —) ist selten: sie hebt ein Kunstwerk unter Tausenden heraus.“ (WA 2, KSA 6, 15, 25–34).

N. fand seine Definition plötzlich auch andernorts schon umgesetzt. So schrieb er am 27. 11. 1888 an Strindberg zu dessen Stück *Fadren*: „Ich las zwei

Mal mit tiefer Bewegung Ihre Tragödie; es hat mich über alle Maaßen überrascht, ein Werk kennen zu lernen, in dem mein eigener Begriff von der Liebe — in ihren Mitteln der Krieg, in ihrem Grunde der Todhaß der Geschlechter — auf eine grandiose Weise zum Ausdruck gebracht ist.“ (KSB 8, Nr. 1160, S. 493, Z. 4–9) In der Reclam-Ausgabe von Strindbergs Tragödie (unter dem deutschen Titel *Der Vater*), die N. um den 17. 12. 1888 auch Overbeck empfahl (KSB 8, Nr. 1194, S. 531, Z. 28–30) — N. hatte das Werk ursprünglich in der von Strindberg selbst besorgten, französischen Version mit einem Vorwort von Émile Zola gelesen —, klingen die Äußerungen zum Geschlechterkampf programmatisch: „Mann und Frau sind hier im Kampfe miteinander, unaufhörlich, den ganzen Tag.“ (Strindberg o. J., 11) Oder: „die Liebe zwischen den beiden Geschlechtern ist ein Kampf“ (ebd., 43). Zu N.s Rezeption von Strindbergs *Fadren* siehe auch Dahlkvist 2009, 96–99.

306, 20–23 *Hat man meine Antwort auf die Frage gehört, wie man ein Weib kurirt — „erlöst“? Man macht ihm ein Kind. Das Weib hat Kinder nöthig, der Mann ist immer nur Mittel: also sprach Zarathustra.*] Tatsächlich sprach Zarathustra genau so noch nirgendwo, vgl. aber Za I Von alten und jungen Weiblein, KSA 4, 84, 22–85, 2: „Alles am Weibe ist ein Räthsel, und Alles am Weibe hat Eine Lösung: sie heisst Schwangerschaft. / Der Mann ist für das Weib ein Mittel: der Zweck ist immer das Kind.“ Christian Dietrich Grabbe hatte in seiner Oper *Der Cid* (1835) — der Band ist in N.s Bibliothek erhalten — zynisch auf den damals die Öffentlichkeit bewegenden Suizid der Schriftstellerin Charlotte Stieglitz (1806–1834) angespielt mit den auf den Ehemann Heinrich Wilhelm Stieglitz gemünzten Versen: „Nur Vögel, Stieglitze — / Hätt'st Du der Frau ein Kind gemacht, / Sie hätte sich nicht umgebracht“ (Grabbe 1874–1875, 4, 117).

306, 23 *immer nur*] statt „ihm bloß“ in der Vorstufe (KSA 14, 486).

306, 23–307, 13 „*Emancipation des Weibes*“ — *das ist der Instinkthass des misrathenen, das heisst gebäruntüchtigen Weibes gegen das wohlgerathene, — der Kampf gegen den „Mann“ ist immer nur Mittel, Vorwand, Taktik. Sie wollen, indem sie sich hinaufheben, als „Weib an sich“, als „höheres Weib“, als „Idealistin“ von Weib, das allgemeine Rang-Niveau des Weibes heruntbringen; kein sichereres Mittel dazu als Gymnasial-Bildung, Hosen und politische Stimmvieh-Rechte. Im Grunde sind die Emancipirten die Anarchisten in der Welt des „Ewig-Weiblichen“, die Schlechtweggekommenen, deren unterster Instinkt Rache ist... Eine ganze Gattung des bösestigen „Idealismus“ — der übrigens auch bei Männern vorkommt, zum Beispiel bei Henrik Ibsen, dieser typischen alten Jungfrau — hat als Ziel das gute Gewissen, die Natur in der Geschlechtsliebe zu vergiften... Und damit ich über meine in diesem Betracht ebenso honnette als strenge Gesinnung keinen Zweifel lasse, will ich noch einen*

Satz aus meinem Moral-Codex gegen das Laster mittheilen: mit dem Wort Laster bekämpfe ich jede Art Widernatur oder wenn man schöne Worte liebt, Idealismus. Der Satz heisst: „die Predigt der Keuschheit ist eine öffentliche Aufreizung zur Widernatur. Jede Verachtung des geschlechtlichen Lebens, jede Verunreinigung desselben durch den Begriff „unrein“ ist das Verbrechen selbst am Leben, — ist die eigentliche Sünde wider den heiligen Geist des Lebens.“ —] KSA 14, 486 teilt folgende Vorstufe mit: „— Damit ich über meine in jedem Betracht honnette Gesinnung keinen Zweifel lasse, will ich noch einen Satz aus meinem Moralcodex gegen das Laster mittheilen (sein oberster Satz heisst: ~~Todkrieg gegen das Laster! Lasterhaft ist jede Art Widernatur dessen Leitmotiv also lautet mit dem Worte Laster erkläre ich jeder Art Widernatur den Krieg —):~~ Die Predigt der Keuschheit ist lasterhaft als eine öffentliche Aufreizung zur Widernatur. ein Attentat auf die Sittlichkeit. Jede Verachtung des geschlechtlichen Lebens, jede Verunreinigung desselben durch den Begriff ‚unrein‘ soll als Attentat auf die Sittlichkeit gestraft werden. ~~ist die eigentliche Sünde wider den heiligen Geist des Lebens. Wagner hätte, nach dem Verbrechen des Parsifal, nicht in Venedig, sondern im Zuchthaus sterben sollen. (— Als Inschrift für das Bayreuther Opernhaus zu empfehlen nicht ohne Werth.)]~~ Man kann sich denken, wie ich den Parsifal empfand. Im Sommer 1882, wo ich mit dem Zarathustra schwanger war, welchen ich [— — —]“. Vgl. NK 307, 6–13.

306, 28 als „Idealistin“] Vgl. NK 300, 11–25.

306, 31 *Stimmvieh-Rechte*] Das Wort „Stimmvieh“ verwendet N. erstmals in FW 368, KSA 3, 618, 10 f., wo davon die Rede ist, was man im Theater sei, nämlich „Volk, Publikum, Heerde, Weib, Pharisäer, Stimmvieh, Demokrat, Nächster, Mitmensch“. In NW Wo ich Einwände mache, KSA 6, 420, 14–16 wird spezifiziert: „Im Theater wird man Volk, Heerde, Weib, Pharisäer, Stimmvieh, Patronatsherr, Idiot — Wagnerianer“. Der Ausdruck taucht um die Mitte des 19. Jahrhunderts zur Übersetzung des amerikanischen „voting cattle“ auf als „verächtliche bezeichnung politisch unselbständiger, die bei abstimmungen zu erwünschten entscheidungen veranlaszt werden, zu stimmen“ (Grimm 1854–1971, 18, 3138). N. konnte ihn beispielsweise bei Lagarde 1881, 2, 52 finden, der vom „erschlaffende[n], uns zum Untergange hindrängende[n] Stimmviehgetriebe unserer öffentlichen Versammlungen“ sprach.

306, 34–307, 4 *Eine ganze Gattung des bösestigen „Idealismus“ — der übrigens auch bei Männern vorkommt, zum Beispiel bei Henrik Ibsen, dieser typischen alten Jungfrau — hat als Ziel das gute Gewissen, die Natur in der Geschlechtsliebe zu vergiften...*] Das Werk des norwegischen Schriftstellers Henrik Ibsen lernte N. hauptsächlich sekundär kennen, nämlich durch Georg

Brandes. Brandes hatte N. seinen Sammelband *Moderne Geister* (Brandes 1887b) geschenkt, der Ibsen einen ausführlichen, ursprünglich 1883 entstandenen Essay widmet. Diesen Essay legte Brandes in seinem Brief vom 11. 01. 1888 N. ans Herz (KGB III 6, Nr. 512, S. 143). Am 07. 03. 1888 hakte Brandes nach und versuchte, N. die Ibsen-Lektüre schmackhaft zu machen (KGB III 6, Nr. 527, S. 171), später – wie sein Brief an N. vom 23. 11. 1888 dokumentiert (KGB III 6, Nr. 612, S. 361) – auch Ibsen die N.-Lektüre. Vielleicht hat N. auf diese Anregung hin tatsächlich Ibsens „dramatisches Gedicht“ *Brand* (Ibsen o. J.) gelesen, das ihn zu seiner sarkastischen Bemerkung in 306, 34–307, 4 motiviert haben könnte. Es ist in N.s Bibliothek erhalten, allerdings ohne Lesespuren (NPB 314). Mit Sicherheit gelesen hat er Brandes' Ibsen-Essay. Ein Reflex dieser Lektüre findet sich in einer Nachlass-Notiz, die vermutlich Teil eines Briefentwurfs an Brandes war (NL 1887 [recte: 1888], KSA 12, 10[66], S. 495, korrigiert nach KGW IX 6, W II 2, 87, 1–20; vgl. dazu auch Sträßner 2003, 17): „Ihr Henrik Ibsen ist mir sehr deutlich geworden. Mit all seinem ~~robusten Idealism~~ ‚Willen zur Wahrheit‘ [...] hat er sich nicht von dem Moral-Illusionism frei zu machen gewagt, welcher ‚Freiheit‘ sagt und nicht sich eingestehen will was Freiheit ist: [...] die zweite Stufe in der Metamorphose vom ‚Wille zur Macht‘ seitens derer, denen sie fehlt. In der ersten verlangt man Gerechtigkeit [...] von Seiten derer, welche die Macht haben, kurz Gerechtig(keit) der Macht. / Auf der zweiten sagt man ‚Freiheit‘ dh. man will loskommen von denen, welche die Macht haben. Auf der z dritten sagt man ‚gleiche Rechte‘ dh. man will, so lange man noch nicht das Übergewicht hat, ~~die Mitbewerber um Macht auf derselben Stufe festhalten, auf der man steht~~ auch die Mitbewerber hindern, in der Macht zu wachsen“ (in der wohl frühesten Fassung lautete dieser Entwurf nach KGW IX 6, W II 2, 87, 1–12 noch folgendermaßen: „Ihr Henrik Ibsen ist mir sehr deutlich geworden. Dies ist immer nur die Halbheit des Moral-Idiotismus, welcher ‚Freiheit‘ sagt und nicht sich eingestehen will was Freiheit ist: ein Verkappter ‚Wille zur Macht‘ seitens des derer, denen sie fehlt. Ein Schritt weiter: und dieser (,)Wille zur Macht‘ strebt nicht mehr nach ‚Freiheit‘, sondern nach Gleichheit der Rechte dh. der Macht. Noch ein Schritt weiter und er strebt nach Übergewicht“).

Deutlich ist, dass Brandes' Ibsen-Essay auch die Vorlage für den Kontext der Attacke in EH Warum ich so gute Bücher schreibe 5 abgegeben hat. Ibsen ist N. verdächtig als Repräsentant eines unterdrückten und fehlenden Machtwillens, der sich in Moral flüchtet, anstatt sie der Kritik zu unterziehen. Brandes spricht in seinem Essay von Ibsens „Entrüstungspessimismus“ (Brandes 1887b, 429, vgl. NL 1888, KSA 13, 15[30], 424 und dazu Fornari 2009, 242) – von einem Pessimismus, der „nicht metaphysischer, sondern moralischer Natur“ sei. Ibsen glaube an den Nutzen des Schmerzes, des Missgeschicks, der

Unterdrückung. N. lässt sich von Brandes' Ibsen-Essay auch in AC 53 inspirieren, vgl. NK KSA 6, 234, 16 f.

307, 6–13 *will ich noch einen Satz aus meinem Moral-Codex gegen das Laster mittheilen: mit dem Wort Laster bekämpfe ich jede Art Widernatur oder wenn man schöne Worte liebt, Idealismus. Der Satz heisst: „die Predigt der Keuschheit ist eine öffentliche Aufreizung zur Widernatur. Jede Verachtung des geschlechtlichen Lebens, jede Verunreinigung desselben durch den Begriff „unrein“ ist das Verbrechen selbst am Leben, — ist die eigentliche Sünde wider den heiligen Geist des Lebens.“* —] Es handelt sich um den „Vierten Satz“ aus dem „Gesetz wider das Christenthum“ (AC GWC, KSA 6, 254, 19–22). Dass N. diesen Text hier zitiert als Text aus einer anderen Schrift, kann als weiterer Beleg dafür gelten, dass GWC nie Bestandteil oder Anhang von EH werden sollte, obwohl sich das fragliche Manuskriptblatt in der EH-Kassette befand (vgl. NK ÜK AC GWC). Die in NK 306, 23–307, 13 mitgeteilte Vorstufe mit ihren markanten Abweichungen im „Moralcodex“ zeigt aber andererseits, dass zumindest diese Vorstufe gleichzeitig zu GWC entstanden sein muss, dessen Textbestand damals offenkundig noch nicht feststand. Zu einem abermaligen Zitat dieses „Vierten Satzes“ von GWC in NW Wagner als Apostel der Keuschheit 3 siehe NK KSA 6, 431, 17 f.

307, 13 *Sünde wider den heiligen Geist des Lebens*] Zur Quelle vgl. NK KSA 6, 254, 22.

6

Im Druckmanuskript findet sich am Ende dieses Abschnitts der Hinweis für den Drucker „Schluß des Capitels ‚Warum ich so gute Bücher schreibe““ (KSA 14, 486). Damit sind die einzelnen Retraktionen von N.s Schriften nicht als Unter-, sondern als eigenständige Kapitel zu behandeln.

307, 17 f. *ich verbiete übrigens jede Muthmassung darüber, wen ich an dieser Stelle beschreibe*] In JGB 295, KSA 5, 238, 2 f. sagt N. freilich unverhohlen, von wem die Rede ist, von „kein[em] Geringeren nämlich, als de[m] Gott Dionysos, jene[m] grosse[n] Zweideutige[n] und Versucher Gott“. Ohne große Schwierigkeit lässt sich der folgende Passus auch als eine Selbstbeschreibung N.s verstehen, der sich nicht zufällig in seinen allerletzten brieflichen Äußerungen mit Dionysos identifiziert. Vgl. z. B. Müller-Lauter 1999a, 311 f. u. Hoyer 2002, 535 f.

307, 18–308, 12 *„Das Genie des Herzens, wie es jener grosse Verborgene hat, der Versucher-Gott und geborne Rattenfänger der Gewissen, dessen Stimme bis*

in die Unterwelt jeder Seele hinabzusteigen weiss, welcher nicht ein Wort sagt, nicht einen Blick blickt, in dem nicht eine Rücksicht und Falte der Lockung läge, zu dessen Meisterschaft es gehört, dass er zu scheinen versteht — und nicht das, was er ist, sondern was denen, die ihm folgen, ein Zwang m e h r ist, um sich immer näher an ihn zu drängen, um ihm immer innerlicher und gründlicher zu folgen... Das Genie des Herzens, das alles Laute und Selbstgefällige verstummen macht und horchen lehrt, das die rauhen Seelen glättet und ihnen ein neues Verlangen zu kosten giebt, — still zu liegen, wie ein Spiegel, dass sich der tiefe Himmel auf ihnen spiegele... Das Genie des Herzens, das die tölpische und überrasche Hand zögern und zierlicher greifen lehrt; das den verborgenen und vergessenen Schatz, den Tropfen Güte und süsser Geistigkeit unter trübem dickem Eise erräth und eine Wünschelruthe für jedes Korn Goldes ist, welches lange im Kerker vielen Schlammes und Sandes begraben lag... Das Genie des Herzens, von dessen Berührung Jeder reicher fortgeht, nicht begnadet und überrascht, nicht wie von fremdem Gute beglückt und bedrückt, sondern reicher an sich selber, sich neuer als zuvor, aufgebrochen, von einem Thauwinde angeweht und ausgehorcht, unsicherer vielleicht, zärtlicher zerbrechlicher zerbrochener, aber voll Hoffnungen, die noch keinen Namen haben, voll neuen Willens und Strömens, voll neuen Unwillens und Zurückströmens...“] Ein Zitat aus JGB 295, KSA 5, 237, 2–27 (dort: „geborene“ statt „geborne“; „nicht Das, was er ist, sondern was Denen“ statt „nicht das, was er ist, sondern was denen“; „zu folgen: — das Genie“ statt „zu folgen... Das Genie“; „still zu liegen wie“ statt „still zu liegen, wie“; „spiegele —; das Genie“ statt „spiegele... Das“; „Schlamms“ statt „Schlammes“ sowie „lag; das Genie“ statt „lag... Das Genie“).

307, 18 f. *Genie des Herzens*] Die Wendung kommt bei N. nur in JGB 295 und hier vor. Sie ist schon im 18. Jahrhundert im Umkreis von Johann Caspar Lavater und Matthias Claudius belegt (vgl. die Nachweise bei Ebeling 1994, 47 f.). N. konnte den Ausdruck etwa in dem von ihm gekauften (allerdings in seiner Bibliothek nicht erhaltenen) Vorlesungsband von Karl Julius Schröer *Die deutsche Dichtung des 19. Jahrhunderts* gefunden haben: „Es ist eben beim Weibe die Gewalt der Natur, das ‚Genie des Herzens‘ massgebend, der gegenüber nur das Genie des Geistes, des genialen Künstlers, eine /288/ andre Naturgewalt, Stich hält.“ (Schröer 1875, 287 f.)

Die Geburt der Tragödie.

1

309, 1 *Die Geburt der Tragödie.*] In der Ausgabe von 1872 lautete der Titel, den N. hier verkürzend wiedergibt: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der*

Musik; in der Neuausgabe von 1886, der er den „Versuch einer Selbstkritik“ vorausschickte: *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus*. In 309, 17–19 stellt N. den Untertitel von 1886 als den eigentlich allein angemessenen dar: „Griechenthum und Pessimismus“: das wäre ein unzweideutigerer Titel gewesen“. Gegenüber dem ursprünglichen Titel, der die aus der Perspektive des Autors von EH verfehlte „Nutzanwendung“ der Schrift „auf die Wagnererei“ (309, 5f.) begünstigte, betont N. so die Möglichkeit einer nachträglichen Bedeutungsgebung.

Die von N. genannte Zweideutigkeit des Titels der Ausgabe von 1872 ergibt sich aus dessen begrifflicher Nähe zu Wagners Ausführungen zum Ursprung der griechischen Tragödie, v. a. in seiner *Beethoven*-Schrift von 1870: „aus dem Chorgesange projizierte sich das Drama auf die Bühne, wir sehen überall das innere, nur aus dem Geiste der Musik zu verstehende Gesetz, das äußere, die Welt der Anschaulichkeit ordnende Gesetz bestimmen“ (Wagner 1907, 9, 121). Bereits in einer Notiz von 1849 über den Gegensatz des modernen zum klassischen Trauerspiel sprach Wagner von dessen „Geburt aus der musik [sic]“ bei Aischylos — im Unterschied zur „Décadence“ bei Euripides (Wagner 1885, 68 = Wagner 1911, 12, 278).

309, 3 f. *Um gegen die „Geburt der Tragödie“ (1872) gerecht zu sein, wird man Einiges vergessen müssen.*] Das Druckmanuskript hat an dieser Stelle ursprünglich: „Gegen die Geburt der Tragödie gerecht zu sein, wird mir heute nicht leicht. Ihr schädlicher Einfluß ist mir noch zu frisch im Gedächtniß.“ (KSA 14, 486 f.).

N.s Retraktation der Tragödienschrift ist, wie sich schon in der einleitenden Aufforderung zum Vergessen ankündigt, von einer „Taktik der Vermeidung“ (Groddeck 1984, 330) beherrscht. Dass die Auslassungen in N.s Selbstinterpretation verglichen mit dem Ursprungstext von 1872 und der Vorrede von 1886 kalkuliert sind, lässt sich beispielsweise daraus ersehen, dass N. die Artistenmetaphysik, die er noch 1886 besonders betonte, in EH gänzlich übergeht, um an ihre Stelle das den EH-Text beherrschende Pathos des „welthistorischen Accent[s]“ (EH GT 4, KSA 6, 314, 31) zu setzen (Groddeck 1984, 330).

309, 6 *Wagnererei*] Vgl. NK KSA 6, 11, 7.

309, 8 f. *gab es erst grosse Hoffnungen bei dem Namen Wagner*] Im Druckmanuskript standen hier zuerst die Worte: „erst giebt es intelligente Anhänger an der Sache Wagner's“ (KSA 14, 487).

309, 13 f. *Ich fand die Schrift mehrmals citirt als „die Wiedergeburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“*] Der Ausdruck „Wiedergeburt“ beherrscht GT leitmotivisch (GT 16, KSA 1, 103, 13 f.; GT 17, KSA 1, 111, 17; GT 19, KSA 1, 129,

6 f.; GT 20, KSA 1, 130, 30; ebd., 132, 12; GT 22, KSA 1, 143, 9). Es verwundert daher nicht, dass N. seine Schrift unter diesem Titel zitiert fand, wie etwa in dem an ihn gerichteten, enthusiastischen Brief des Dichters Heinrich Hart vom 04. 01. 1877: „In den beiden letzten Tagen (: resp. Nächten:) habe ich zweimal nacheinander Ihr Werkchen ‚Die Wiedergeburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik‘, — soll ich sagen ‚durchgelesen‘ oder ‚durchgefiebert‘, und gefunden, daß wol [sic] noch Keiner so tief in das Wesen der Kunst und künstlerischen Schöpfung jemals eingedrungen ist, wie Sie.“ (KGB II 6/1, Nr. 860, S. 477; die Kritik Harts an GT bezieht sich auf die in EH nun auch von N. verworfene Vorstellung einer Wiedergeburt der Tragödie im Wagnerschen Musikdrama).

1873 wurde in der *Allgemeinen musikalischen Zeitung* von einem „Vortrag über Nietzsche’s curiose Schrift: ‚Wiedergeburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik‘“ berichtet, den Carl Fuchs in Leipzig gehalten hatte (*Allgemeine musikalische Zeitung*, Jahrgang 8, Nr. 19, 7. Mai 1873, S. 301; über Fuchs’ Vortrag wurde mit demselben Werktitel auch berichtet in der „Wissenschaftlichen Beilage“ der *Leipziger Zeitung* 1873). In einem von Arthur Seidl verfassten, im *Musikalischen Wochenblatt* 1886 erschienenen Aufsatz *Richard Wagner und Bayreuth II* heißt es: „Ein ‚Philologe‘ aber musste kommen, um das Wagner’sche Kunstwerk eingehendst in seiner Beziehung zur attischen Tragödie zu untersuchen, Dr. Friedr. Nietzsche, damals Professor der classischen Philologie in Basel, in seiner eben so gemässigten, wie gediegenen Schrift: ‚Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik‘. Hat sich doch dieser Mann nicht gescheut, Wagner’s ‚Gesamtkunstwerk‘ eine ‚Wiedergeburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik‘ zu nennen, und als Philologe der Aesthetik den allein richtigen Fingerzeig gegeben, von welcher Seite aus sie wohl Wagner’s Ideen anzupacken habe. Hat er uns doch gezeigt, wie das innerste Wesen der antiken Kunst, nämlich jener innige, engste Zusammenhang zwischen Volksseele und Kunstleben, zugleich den innersten, eigentlichsten Kern auch der Wagner’schen Kunst selbst bilde.“ (Seidl 1886, 303. Das vermeintliche N.-Zitat mit der „Wiedergeburt“ gibt es so in GT nicht).

Mag N. die Titeldeformation in Hinsicht auf die „Nutzanwendung“ seiner Tragödientheorie „auf die Wagnerei“ (309, 5 f.) auch verspotten, verwirft er in EH den Gedanken einer Wiedergeburt der Tragödie doch nicht rundweg (vgl. EH GT 4, KSA 6, 313, 26; EH Za 1, KSA 6, 335, 17).

310, 1–2 dass sie unter den Donnern der Schlacht bei Wörth begonnen wurde] Die Schlacht bei Wörth (Bataille de Froeschwiller-Wœrth), in der sich im Deutsch-Französischen Krieg französische und preußisch-bayrische Truppen gegenüberstanden, die schließlich unter Kronprinz Friedrich (III.) bei eigenen hohen Verlusten siegreich waren, fand am 6. August 1870 statt. Zu dieser Zeit arbeitete N. im Maderanertal (Kanton Uri/Schweiz) an DW und GTG, ersuchte

aber schon am 8. August 1870 Wilhelm Vischer um Beurlaubung vom Basler Lehramt, damit er „als Soldat oder als Krankenpfleger“ (KSB 3, Nr. 89, S. 133, Z. 9 f.) auf deutscher Seite Dienst tun könne. Nach einer kurzen Sanitätsausbildung war N. vom 25. August an als freiwilliger Krankenpfleger oder „Felddiakon“ (damit nicht als Angehöriger des Heeres) im Einsatz (vgl. CBT 223–227 u. Janz 1978, 1, 375–377). 310, 1–2 könnte die Suggestion erzeugen, N. selbst sei in Wörth dabei gewesen. Sie kommt in GT Versuch einer Selbstkritik 1 nicht auf: „Während die Donner der Schlacht von Wörth über Europa weggingen, sass der Grübler und Räthselfreund, dem die Vaterschaft dieses Buches zu Theil ward, irgendwo in einem Winkel der Alpen, sehr vergrübelt und verräthelt, folglich sehr bekümmert und unbekümmert zugleich, und schrieb seine Gedanken über die Griechen nieder“ (KSA 1, 11, 7–13).

N.s Aussage, die Tragödienschrift sei „unter den Donnern der Schlacht bei Wörth begonnen“ worden, enthält eine Anspielung auf ein ähnlich lautendes Diktum zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* (Groddeck 1984, 331). Dieses ist wie folgt belegt: „Gans im Nekrolog Hegel's in der Preußischen Staatszeitung hat gesagt — und von da ist es oft wiederholt —, Hegel habe die Phänomenologie des Geistes unter dem Donner der Kanonen der Schlacht von Jena vollendet.“ (Rosenkranz 1844, 228) Das Zitat lautet bei Gans wörtlich: „Unter dem Donner der Schlacht von Jena vollendete Hegel seine Phänomenologie des Geistes und nahm mit ihr einen immerwährenden Abschied von der philosophischen Denkweise Schellings.“ (Gans 1834, 2, 245) Auch wenn es sehr fraglich ist, ob N. die zitierten Schriften kannte, lässt besonders die Umkehrungsfigur zwischen den Wörtern „vollendet“ und „begonnen“ vermuten, dass er mit dem Diktum vertraut war — umso mehr, als er seine Tragödienschrift in EH GT 1, KSA 6, 310, 6 f. als „anstössig Hegelisch“ empfindet.

310, 2–4 *Ich habe diese Probleme vor den Mauern von Metz, in kalten September-Nächten, mitten im Dienste der Krankenpflege, durchgedacht*] Am 2. September 1870 reiste N. von Nancy nach Ars sur Moselle südöstlich von Metz (N. an Elisabeth N., 02. 09. 1870, KSB 3, Nr. 97, S. 139), erkrankte aber bereits am 3. September bei einem Verwundetentransport nach Karlsruhe an Ruhr und Rachendiphtherie. Vom 4. bis zum 6. September lag N. in Karlsruhe, vom 6. bis zum 14. September im Lazarett in Erlangen und hielt sich danach bis Ende Oktober bei der Mutter in Naumburg auf (CBT 228–230). Er hatte also wenig Gelegenheit, „diese Probleme vor den Mauern von Metz“ zu durchdenken.

310, 14 *Die Oper zum Beispiel und die Revolution...*] In WA 4, KSA 6, 19 f. entlarvt N. Wagner als Anhänger der (politischen) Revolution (von 1848) und bringt dies als Argument gegen Wagners Schaffen an, vgl. NK KSA 6, 19, 27–29. In GT hatte N. noch selbst von der revolutionären Aufbruchsstimmung gezehrt, die Wagners Kunst ins Werk zu setzen schien.

310, 15–18 *Die zwei entscheidenden Neuerungen des Buchs sind einmal das Verständniss des dionysischen Phänomens bei den Griechen: es giebt dessen erste Psychologie, es sieht in ihm die Eine Wurzel der ganzen griechischen Kunst.]* In GD Was ich den Alten verdanke 4, zitierte N. aus August Lobecks *Aglaophamus* einen Text, der die befremdlichen dionysischen Kultgebräuche darauf zurückführte, dass die „Griechen“, wenn sie „nichts Anderes zu thun hatten“, entweder lachten oder weinten. N. bezog diese Stelle freilich nicht direkt aus Lobecks lateinischer Originalschrift, sondern aus einer deutschen Zitat-Übersetzung, die er in den Erläuterungen zu Franz Anton von Besnards *Arnobius*-Ausgabe gefunden hatte (siehe NK KSA 6, 158, 23–159, 2). Auf dieses von N. mit drei Randstrichen markierte Lobeck-Zitat in der *Arnobius*-Ausgabe folgt unmittelbar der folgende Kommentar von Besnard: „Dieß wäre nun allerdings eine leichte Erklärungsmethode, die auch auf andere Zweige der /565/ Alterthumskunde zur Ersparung mannichfacher Schwierigkeiten angewendet werden könnte: denn warum sollten die alten Menschen nicht eben so temere gesprochen und gedichtet haben als die Götter verehrt haben? Nur bleibt gerade das eben unerklärt, was am meisten Erklärung fordert: die Konsequenz, mit der bei den Griechen das Rasen ([...]) nur gerade im Kult des Dionysos; das muthwillige, zügellose Schäkern und Spotten, wofür Aristoteles Pol. VII, 15 das Kunstwort τῷθασμὸς hat, fast allein bei der Demeter vorkam, und überhaupt die *Extreme der Empfindung* vom Kultus der olympischen Götter ausgeschlossen dem der chthonischen, wozu die genannten gehörten, zugetheilt waren. Wer hier eigenthümliche, wenn auch räthselhaft, ja verirrte religiöse Empfindungsweisen und Gemüthsstimmungen verkennt, der versperrt sich offenbar den Weg zum Eindringen, welchen eine unbefangene, umfassende historische Psychologie am leichtesten anbahnen könnte. Da nun ferner aus diesen Festgebräuchen bei den Griechen die lyrische Poesie hervorstach, wie Jambus und Komödie aus dem τῷθασμὸς, der Dithyramb und die Tragödie aus dem bakchischen Gefühl, und jene angeblich so leichtsinnig erfundenen Mythen mit andern die Grundlage der gesamten erzählenden Poesie geworden sind, so ist, wie K. O. Müller (Gött. gel. Anz. 1830 S. 138) sagt, hält man mit Lobeck jene Festgebräuche *für völlig willkürlich und gehaltlos*, einem zu Muthe, als sähe man das ganze Gebäude griechischer Kunst und Bildung seiner Wurzeln in den Tiefen des menschlichen Geistes beraubt in's Bodenlose versinken.“ (*Arnobius* 1842, 564 f. Kursiviertes von N. unterstrichen; die letzten Zeilen mit dreifachem Randstrich markiert).

Besnard grenzt sich also zum einen wie N. in GD von Lobecks Simplifizierung und Vulgärpsychologisierung des Dionysischen ab, stellt aber zum andern heraus, dass das Dionysische gerade die absolute Ausnahme im griechischen Kultleben sei. N. war demnach keineswegs, wie 310, 15–18 nahelegen

könnte, der erste, der im Dionysischen *eine* „Wurzel der gesamten griechischen Kunst“ gesehen hat. Wenn 310, 15–18 hingegen bedeuten soll, dass das Dionysische *die einzige* „Wurzel der gesamten griechischen Kunst“ sein soll (immerhin wird keine *andere* Wurzel genannt), dann ist das tatsächlich eine „Neuerung“, die weit über das von Besnard und Karl Otfried Müller Monierte hinausgeht. Typischerweise versucht N. seine eigene Position durch die Abgrenzung von allem bisher Gesagten zu profilieren, gleichgültig ob das altertumswissenschaftlich irgendwie plausibel ist (was im gegebenen Fall Cancik 2000, 156–158 mit guten Gründen bestreitet).

310, 19–21 *Sokrates als Werkzeug der griechischen Auflösung, als typischer décadent zum ersten Male erkannt. „Vernünftigkeit“ gegen Instinkt.*] Vgl. NK KSA 6, 69, 19–22. Die *décadence*-Terminologie wandte N. in GT auf Sokrates gerade noch nicht an; damals galt Sokrates ihm auch als theoretischer Optimist, während der griechische Philosoph in GD Das Problem des Sokrates in einen lebensverneinenden Pessimisten verwandelt wird. 310, 19–21 lässt sich jedoch beziehen auf GT 13, wo es zunächst heißt: „Mit Staunen erkannte er [sc. Sokrates], dass alle jene Berühmtheiten selbst über ihren Beruf ohne richtige und sichere Einsicht seien und denselben nur aus Instinct trieben. ‚Nur aus Instinct‘: mit diesem Ausdruck berühren wir Herz und Mittelpunkt der sokratischen Tendenz. Mit ihm verurtheilt der Sokratismus eben so die bestehende Kunst wie die bestehende Ethik: wohin er seine prüfenden Blicke richtet, sieht er den Mangel der Einsicht und die Macht des Wahns und schliesst aus diesem Mangel auf die innerliche Verkehrtheit und Verwerflichkeit des Vorhandenen.“ (KSA 1, 89, 22–30) Im Fortgang erscheint das Daimonion als eine neinsagende Instanz, als eine Instinkt-Deformation: „Einen Schlüssel zu dem Wesen des Sokrates bietet uns jene wunderbare Erscheinung, die als ‚Dämonion des Sokrates‘ bezeichnet wird. [...] Diese Stimme mahnt, wenn sie kommt, immer ab. Die instinctive Weisheit zeigt sich bei dieser gänzlich abnormen Natur nur, um dem bewussten Erkennen hier und da hindernd entgegenzutreten. Während doch bei allen productiven Menschen der Instinct gerade die schöpferisch-affirmative Kraft ist, und das Bewusstsein kritisch und abmahnend sich gebärdet: wird bei Sokrates der Instinct zum Kritiker, das Bewusstsein zum Schöpfer — eine wahre Monstrosität per defectum!“ (Ebd., 90, 16–28).

310, 23 f. *Tiefes feindseliges Schweigen über das Christenthum im ganzen Buche.*] Tatsächlich erwähnt N. das Christenthum in GT nur marginal. Sein „Schweigen“ betont er bereits in der Vorrede von 1886 (GT Versuch einer Selbstkritik 5, KSA 1, 18, 5–10); in EH thematisiert er es wiederum, um den Text von GT nachträglich auf die Antichrist-Thematik auszurichten, die seine

Schriften von 1888 — in EH vornehmlich das Kapitel „Warum ich ein Schicksal bin“ — bestimmt. Vgl. NK 310, 28–30.

310, 28–30 *Einmal wird auf die christlichen Priester wie auf eine „tückische Art von Zwerge“, von „Unterirdischen“ angespielt...* Die Stelle in GT 24, KSA 1, 154, 9–22, die N. offensichtlich aus dem Kopf zitiert, lautet: „Eines Tages wird er [sc. der deutsche Geist] sich wach finden, in aller Morgenfrische eines ungeheuren Schlafes: dann wird er Drachen tödten, die tückischen Zwerge vernichten und Brünnhilde erwecken — und Wotan's Speer selbst wird seinen Weg nicht hemmen können! [...] Das Schmerzliche aber ist für uns alle — die lange Entwürdigung, unter der der deutsche Genius, entfremdet von Haus und Heimat, im Dienst tückischer Zwerge lebte. Ihr versteht das Wort — wie ihr auch, zum Schluss, meine Hoffnungen verstehen werdet.“ Die Anspielung auf die christlichen Priester erscheint in dieser Evokation des Nibelungenstoffes zunächst nicht sehr naheliegend. Mit den „tückischen Zwerge[n]“ hatte N. in GT 24 offensichtlich die Figuren des Alberich und v. a. des Mime aus der Nibelungensage im Blick, die Wagner ab 1869 in seiner *Ring*-Tetralogie auftreten ließ. Siegfried tötet in der nach ihm benannten, 1876 uraufgeführten Oper seinen zwergwüchsigen Ziehvater Mime und den Drachen Fafner, bevor er, Wotans Speer zererschlagend, zur Befreiung Brünnhildes fortschreitet. „Unterirdische“ sind im *Ring* die Nibelungen selbst (Wotan etwa beschreibt sie im ersten Aufzug des *Siegfried* als in „der Erde Tiefe / tagen[d]“ — Wagner 1911, 6, 102); Mime wird von Alberich zu Beginn der dritten Szene des *Rheingold* ein „tückischer Zwerg“ genannt (Wagner 1911, 5, 234). Mime wiederum repräsentiert in seinem letzten Monolog im ersten Aufzug des *Siegfried* (Wagner 1911, 6, 121 f.) jenen Geist der Rache, den N. z. B. in AC 62, KSA 6, 253, 13 f. mit dem Christentum assoziieren sollte. Daher konnte N. die Stelle aus GT 24 auf die „christlichen Priester“ beziehen.

N. lenkt durch seine retrospektive Erklärung der Anspielung in GT die Aufmerksamkeit vom Wagnerkult der Frühschrift ab und auf die in den Schriften von 1888 zentral gewordene Antichrist-Thematik hin. Die nachträgliche Neuausrichtung der Tragödienschrift verrät sich in dem Zitat des angeblich in GT vorkommenden Wortes „Unterirdischen“ noch deutlicher. Während der Ausdruck sich nämlich in GT nirgends findet, verwendet N. ihn zum Zweck der Charakterisierung des Christentums und des christlichen Priesters mehrmals im *Antichrist*: So bezeichnet er dort die Priester als „bleiche[.] unterirdische[.] Blutsauger“ (AC 49, KSA 6, 228, 28), „das Kreuz als Erkennungszeichen für die unterirdischste Verschwörung“ (AC 62, KSA 6, 253, 5 f.), den „Theologen-Instinkt“ als „die eigentlich unterirdische Form der Falschheit, die es auf Erden giebt“ (AC 9, KSA 6, 175, 26–28) und das Christentum als „den Einen grossen Instinkt der Rache, dem kein Mittel giftig, heimlich, unterirdisch,

klein genug ist“ (AC 62, KSA 6, 253, 13f., vgl. NK KSA 6, 209, 11 u. NK 371, 4–7). N.s Revision von GT vollzieht sich somit konsequent unter der Optik der in seinem Spätwerk zentral gewordenen Christentumskritik.

3

312, 10–24 *In wiefern ich ebendamit den Begriff „tragisch“, die endliche Erkenntniss darüber, was die Psychologie der Tragödie ist, gefunden hatte, habe ich zuletzt noch in der Götzen-Dämmerung Seite 139 zum Ausdruck gebracht. „Das Jasagen zum Leben selbst noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen; der Wille zum Leben im Opfer seiner höchsten Typen der eignen Unerschöpflichkeit frohwerdend — das nannte ich dionysisch, das verstand ich als Brücke zur Psychologie des tragischen Dichters. Nicht um von Schrecken und Mitleiden loszukommen, nicht um sich von einem gefährlichen Affekt durch eine vehemente Entladung zu reinigen — so missverstand es Aristoteles: sondern um, über Schrecken und Mitleiden hinaus, die ewige Lust des Werdens selbst zu sein, jene Lust, die auch noch die Lust am Vernichten in sich schliesst...“]* Das Zitat stammt aus GD Was ich den Alten verdanke 5, KSA 6, 160, 14–24; das Original weicht in einigen Interpunktionen ab; überdies steht dort: „so verstand es Aristoteles“ (160, 21). Vgl. auch NK 336, 14f.

312, 25–27 *als den ersten tragischen Philosophen zu verstehn — das heisst den äussersten Gegensatz und Antipoden eines pessimistischen Philosophen]* Vgl. NK KSA 6, 160, 10–14 und zum Begriff des Antipoden NK KSA 6, 415, 6f. Explizit als „Antipode“ des sprechenden Ichs wird in NW Wir Antipoden, KSA 6, 425, 25–28 neben Wagner der pessimistische Philosoph schlechthin, nämlich Schopenhauer namhaft gemacht.

312, 27f. *Umsetzung des Dionysischen in ein philosophisches Pathos]* Die Wendung „philosophisches Pathos“ kommt nur noch in WA 1, KSA 6, 14, 26f. vor, findet sich aber in der griechischen Fassung bereits in N.s *Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre. 17 Oktober 1865–10 August 1867*: „Als Ziel schwebt mir vor, ein wahrhaft praktischer Lehrer zu werden und vor allem die nöthige Besonnenheit und Selbstüberlegung bei jungen Leuten zu wecken, die sie befähigt das Warum? Was? und Wie? ihrer Wissenschaft im Auge zu behalten. Man wird nicht verkennen, daß in dieser Betrachtungsweise ein philosophisches Element liege. Der junge Mann soll erst in jenen Zustand des Erstaunens gerathen, den man das φιλόσοφον πάθος κατ' ἐξοχὴν genannt hat.“ (NL 1867/68, KGW I 4, 60[1], 512, 15–23) Der Begriff stammt aus Platon: *Politeia* 376a-b: „Ἀλλὰ μὴν κομψὸν γε φαίνεται τὸ πάθος αὐτοῦ τῆς φύσεως καὶ ὡς ἀληθῶς

φιλόσοφον“ (Schleiermacher übersetzt: „Aber dies“, nämlich die an Hunden beobachtbare Neigung, Unbekannten gegenüber böse zu sein, Bekannten gegenüber hingegen freundlich, „ist doch gewiß eine herrliche Beschaffenheit seiner Natur und wahrhaft philosophisch“). Bei Platon hat die Evokation des „philosophischen Pathos“ also eine ironische Färbung. Der Begriff wird bei Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 2, Kap. 17 variiert und liegt für N. als Quelle näher: „Nur dem gedankenlosen Thiere scheint sich die Welt und das Daseyn von selbst zu verstehn: dem Menschen hingegen ist sie ein Problem, dessen sogar der Roheste und Beschränkteste, in einzelnen hellen Augenblicken, lebhaft inne wird, das aber Jedem um so deutlicher und anhaltender ins Bewußtsein tritt, je heller und besonnener dieses ist und je mehr Stoff zum Denken er durch Bildung sich angeeignet hat, welches Alles endlich in den zum Philosophiren geeigneten Köpfen sich zu Plato's θαυμαζειν, μαλα φιλοσοφικον παθος (mirari, valde philosophicus affectus) steigert, nämlich zu derjenigen Verwunderung, die das Problem, welches die edlere Menschheit jeder Zeit und jedes Landes unablässig beschäftigt und ihr keine Ruhe läßt, in seiner ganzen Größe erfaßt.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 189) Genau auf diesen „Zustand des Erstaunens“ (KGW I 4, 512, 22) zielt N.s Wortverwendung in der frühen autobiographischen Aufzeichnung 60[1] ab, während in EH GT 3 nicht etwa das Staunen am Anfang der Philosophie steht und das vom (künftigen) Philosophen ursprünglich Erlebte ist, das ihn zum Nachdenken treibt. Das philosophische Pathos erscheint vielmehr als Produkt einer „Umsetzung“, nämlich des Dionysischen, das als eine ursprüngliche existenzielle Erfahrung ausgegeben wird. Vgl. NK 336, 14 f.

313, 4 *das Werden*] Zur Spezifikation von N.s Überlegungen zum Werden als Substitut der alten Seinsphilosophie siehe NL 1887/88, KSA 13, 11[72], 35 f. (KGW IX 7, W II 3, 166, 36–66–167, 38–68).

313, 7–12 *Die Lehre von der „ewigen Wiederkunft“, das heisst vom unbedingten und unendlich wiederholten Kreislauf aller Dinge — diese Lehre Zarathustra's könnte zuletzt auch schon von Heraklit gelehrt worden sein. Zum Mindesten hat die Stoa, die fast alle ihre grundsätzlichen Vorstellungen von Heraklit geerbt hat, Spuren davon.*] Im Druckmanuskript fehlt das Ende des 3. Abschnitts von EH GT. Es finden sich dort Spuren von Leim, die darauf hinweisen, dass in das Manuskript ein Blatt eingeklebt war, das verloren ging (vgl. KSA 14, 458).

Der von 313, 7–12 behauptete philosophiegeschichtliche Zusammenhang ist in der einschlägigen Handbuchliteratur zu N.s Zeit durchaus geläufig. So schrieb Johann Eduard Erdmann im Heraklit-Kapitel seines (allerdings von N. nirgends erwähnten) *Grundrisses der Geschichte der Philosophie*: „Die untrennbare Verbindung der beiden Momente des Werdens [sc. des Werdens und Ver-

gehens] wird von *Heraklit* in den verschiedensten Formen gelehrt. Bald indem er beide Wege als einen bezeichnet, bald indem er von einem Abwechseln des Verlangens und der Sättigung spricht, oder auch von einem Spiel in welchem die Welt producirt werde, bald indem er sagt, dass die Nothwendigkeit die beiden Gegenströmungen regele. [...] Persisch-magische Einflüsse hat man wohl mit Recht darin gefunden, dass die Dienerinnen dieser Macht, welche er den Saamen alles Geschehens und das Maas aller Ordnung nennt, Zungen genannt werden. Dagegen schliesst sich *Heraklit* der vaterländischen Mythologie an, wenn er neben den Zeus (d. h. das Urfeuer) als die beiden Seiten seines Wesens den Apollon und den Dionysos stellt. [...] /44/ [...] Das Uebergehn in die starre Leiblichkeit wird darum bald als Verlöschen bald als Feuchtwerden bezeichnet, das Feurigwerden dagegen ist ein Lebendigerwerden. Darum ist, selbst wenn der bei den Stoikern vorkommende Ausdruck ἐκπύρωσις Heraklitisch wäre, darunter kein Untergang zu verstehn, sondern vielmehr in dem ewigen Kreislauf aller Dinge, dessen Ablauf das grosse Jahr des *Heraklits* seyn mochte, der eine Wendepunkt, welchem als der diametral entgegengesetzte das Werden zum Erdschlamm gegenüberstünde.“ (Erdmann 1869, 1, 43 f.) In der aus dem Nachlass herausgegebenen *Metaphysik* von Friedrich Harms (1819–1880) wird bei der Beschreibung verschiedener Formen des Pantheismus bündig formuliert: „Das System der Kreisbewegung findet sich bei Heraklit und den Stoikern. Die Welt wird bis zu einem höchsten Punkt stetig vollkommener. Hat sie diesen erreicht, so kehrt sie wieder in den ersten anfänglichen unvollkommenen Zustand zurück, um von Neuem diesen Kreis zu durchlaufen. Das ist die ewige Wiederkehr aller Dinge in Gott.“ (Harms 1885, 120) Der charakteristische Zusatz „in Gott“ fehlt natürlich in N.s Konzept der Ewigen Wiederkunft; ohnehin lässt sich eine direkte Kenntnissnahme von Harms' *Metaphysik* bei N. nicht nachweisen.

4

313, 21f. *schonungslose Vernichtung alles Entartenden und Parasitischen*] Vgl. NK KSA 6, 18, 13–18 und NK KSA 6, 195, 20 f. Diese Vernichtung war zumindest in der Vorlage, wo es um Vögel ging, rabiāt physisch gemeint: „Beseitigung der parasitischen Menschen ist Sinn der Strafe. / Vögel, welche einem Büffel die Parasiten abwehren, davon leben, — dankbar dadurch, daß sie ihm die Ankunft eines Feindes anzeigen. — Bedeutung der Polizei. Espinas p. 159.“ (NL 1883, KSA 10, 7[244], 318) N. erprobt die Anwendbarkeit einer biologischen Beobachtung auf die Menschen, was Espinas 1879, 159 unterlässt: „Der Regenpfeifer macht selbst im Rachen des Krokodiles auf die Parasiten Jagd,

welche da leben. Der Madenhacker (*Buphaga africana*) leistet den Elephanten denselben Dienst; fünfzehn bis zwanzig von diesen weissen Vögeln laufen auf dem Rücken des gewaltigen Thieres umher und picken die Parasiten auf.“ Im späten Nachlass macht N. die „schonungslose[.] Härte gegen das Entartende und Parasitische am Leben“ sogar zu einem Programmpunkt unter dem Stichwort „Die große Politik“ (NL 1888/89, KSA 13, 25[1], 637 f.). Es dürfte nicht einfach sein, solche auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Biologie entworfenen Verlautbarungen als bloß metaphorisch gemeinte Herzensergießungen eines Geisteskriegers ruhigzustellen, wie dies in der N.-Forschungsliteratur gelegentlich geschieht.

314, 17–19 *der Blick, von dem auf der siebenten Seite die Rede ist, ist der eigentliche Zarathustra-Blick*] Es handelt sich um die Beschreibung von Wagners Blick in UB IV WB 1, KSA 1, 434, 20–435, 2.

314, 31 f. *Seite 30*] entspricht KSA 1, 452, 34–453, 28.

315, 3 *Seite 71*] entspricht KSA 1, 486, 31–487, 25.

315, 6 *das Ereigniss Zarathustra*] Die Ausrichtung von GT auf *Also sprach Zarathustra* zeugt von der die Gesamtwerk-Sichtung in EH bestimmenden Bemühung N.s, seine Schriften retrospektiv als ein um *Also sprach Zarathustra* konstelliertes Ganzes darzustellen. Za soll dabei als Hauptwerk profiliert werden. N. lässt in EH schon die Frühschrift GT um „[d]ieses letzte, freudigste, überschwänglich-übermüthigste Ja zum Leben“ (EH GT 2, KSA 6, 311, 22 f.) kreisen, das für ihn nunmehr „die Einheit seiner Werke“ (Groddeck 1984, 328) stiftet und im „Ereigniss Zarathustra“ (EH GT 4, KSA 6, 315, 6) zu vollendetem Ausdruck gelangt zu sein scheint.

315, 8 *Seiten 43–46*] entsprechen KSA 1, 463, 21–466, 30.

Die Unzeitgemässen.

1

316, 4 *dass ich kein „Hans der Träumer“ war*] Den Ausdruck, den N. in seinen Schriften nur ein weiteres Mal verwendet (GT 7, KSA 1, 57), konnte er der *Hamlet*-Übersetzung August Wilhelm von Schlegels entnehmen, die sich in seiner nachgelassenen Bibliothek befindet. Er stammt aus dem Monolog des Prinzen: „Und ich, / Ein blöder, schwachgemuther Schurke, schleiche / Wie Hans der Träumer, meiner Sache fremd, / Und kann nichts sagen, nicht für einen König, / An dessen Eigenthum und theurem Leben / Verdammter Raub

geschah. Bin ich 'ne Memme?“ (Shak[e]speare 1853–1855, 4, 394) Der englische Ausdruck „John-a-dreams“ (*Hamlet* II, 2, V. 595) ist vermutlich eine Prägung Shakespeares (Tilley 1950, 348).

316, 5 f. *dass ich das Handgelenk gefährlich frei habe*] Wer das Handgelenk frei hat, trägt keine Fessel und kann die Waffe ungehindert führen, vgl. Grimm 1854–1971, 10, 336 zur „freien hand“: „macht zu thun und zu lassen, zunächst aber angelehnt an die sinnliche Vorstellung von einer jeder fessel baaren hand“.

316, 12–22 *Die zweite Unzeitgemässe (1874) bringt das Gefährliche, das Leben-Annagende und -Vergiftende in unsrer Art des Wissenschafts-Betriebs an's Licht —: das Leben krank an diesem entmenschten Räderwerk und Mechanismus, an der „Unpersönlichkeit“ des Arbeiters, an der falschen Ökonomie der „Theilung der Arbeit“. Der Zweck geht verloren, die Cultur: — das Mittel, der moderne Wissenschafts-Betrieb, barbarisirt... In dieser Abhandlung wurde der „historische Sinn“, auf den dies Jahrhundert stolz ist, zum ersten Mal als Krankheit erkannt, als typisches Zeichen des Verfalls.]* N.s wenige Äußerungen zur Zweiten unzeitgemässen Betrachtung: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* stehen in auffälligem Kontrast zur Wirkungsgeschichte dieses Textes. Mögliche Gründe für N.s spätere Reserviertheit gegenüber der Schrift legt Salaquarda 1984 dar. — Zum zeitgenössischen Stolz auf den „historischen Sinn“ siehe NK KSA 6, 208, 29–209, 2 u. 351, 5 f.

316, 14 f. *Art des Wissenschafts-Betriebs*] Zum Ausdruck „Wissenschafts-Betrieb“, der in 316, 19 wiederkehrt, siehe NK KSA 6, 105, 16–18.

316, 17 *an der falschen Ökonomie der „Theilung der Arbeit“*] In der zweiten *Unzeitgemässen Betrachtung* hatte N. „den modernen Schlacht- und Opferruf ‚Theilung der Arbeit! In Reih' und Glied!‘“ (UB II, HL, KSA 1, 301, 15–17) erwähnt und festgestellt, dass das Ideal seines Zeitalters nicht das „der fertig und reif gewordenen, der harmonischen Persönlichkeiten“ sei, „sondern das der gemeinsamen möglichst nutzbaren Arbeit“ (ebd., 299, 3–5).

Die Diskussion um die Arbeitsteilung war zu N.s Zeit keineswegs auf sozialistische Kreise beschränkt — bei Karl Marx, den N. freilich nie im Original gelesen, sondern von dem er allenfalls über sekundäre Quellen oberflächliche Kenntnis hatte (vgl. Brobjer 2002), ist der Begriff im Hauptwerk *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (1867) von zentraler Bedeutung (vgl. Marx 1983, 1, 272–301). N.s Hauptquelle für die sozialpolitische Diskussion der Zeit sind die Werke von Friedrich Albert Lange, insbesondere die *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Lange sah in der Arbeitsteilung eine Chance für die Verallgemeinerung von Wohlstand, Kultur

und Bildung: „Wenn all die riesige Kraft unsrer Maschinen und die durch Theilung der Arbeit so unendlich vervollkommenen Leistungen der Menschenhand darauf verwandt würden, um Jedem das zu geben, was erforderlich ist, um das Leben erträglich zu machen und dem Geist Musse und Mittel zu seiner höheren Entfaltung zu bieten, so wäre vielleicht schon jetzt die Möglichkeit vorhanden, ohne Beeinträchtigung der geistigen Aufgabe der Menschheit, die Segnungen der Cultur über alle Stände zu verbreiten; allein dies ist bisher nicht die Richtung der Zeit.“ (Lange 1866, 505, vgl. Lange 1865, 159) N. wandte sich gerade in seinen *Unzeitgemässen Betrachtungen* gegen ein solches Verständnis von Kultur, die er einer schmalen Elite vorbehalten wissen wollte. Lange hatte sich auch zur Problematik der Arbeitsteilung in den Wissenschaften kritisch geäußert, die zu fruchtlosem Spezialistentum führen könne (Lange 1866, 398 sowie Lange 1865, 44–46 u. 62).

316, 22–317, 5 *In der dritten und vierten Unzeitgemässen werden, als Fingerzeige zu einem höheren Begriff der Cultur, zur Wiederherstellung des Begriffs „Cultur“, zwei Bilder der härtesten Selbstsucht, Selbstzucht dagegen aufgestellt, unzeitgemässe Typen par excellence, voll souveräner Verachtung gegen Alles, was um sie herum „Reich“, „Bildung“, „Christenthum“, „Bismarck“, „Erfolg“ hiess, — Schopenhauer und Wagner oder, mit Einem Wort, Nietzsche...* Folgendermaßen hat sich N. in seinem Brief an Brandes vom 19. 02. 1888, also einige Monate vor der Niederschrift von EH, vernehmen lassen: „Die beiden Schriften über Schopenhauer und Richard Wagner stellen, wie mir heute scheint, mehr Selbstbekenntnisse, vor allem Selbstgelöbnisse über mich dar als etwa eine wirkliche Psychologie jener mir ebenso tief verwandten als antagonistischen Meister. (— ich war der Erste, der aus Beiden eine Art Einheit destillirte: jetzt ist dieser Aberglaube sehr im Vordergrund der deutschen Cultur: alle Wagnerianer sind Anhänger Schopenhauers.“ (KSB 8, Nr. 997, S. 260, Z. 52–59) Am 09. 12. 1888 äußerte sich N. ähnlich gegenüber Köselitz, nicht ohne zu behaupten, die Entdeckung sei erst zwei Wochen alt: „Über die dritte und vierte Unzeitgemässe werden Sie in *Ecce homo* eine Entdeckung lesen, daß Ihnen die Haare zu Berge stehn — mir standen sie auch zu Berge. Beide reden nur von mir, *anticipando*... Weder Wagner, noch Schopenhauer kamen psychologisch drin vor... Ich habe beide Schriften erst seit 14 Tagen verstanden.“ (KSB 8, Nr. 1181, S. 515, Z. 74–80) Zu N.s Substitution von Schopenhauer und Wagner durch sich selbst vgl. z. B. Kofman 1993, 119–128, ferner ebd., 111 u. 116.

317, 4f. *oder, mit Einem Wort, Nietzsche...* Im Druckmanuskript korrigiert aus: „. Aber es kam der Tag, wo Wagner herabstieg, — herunterkam; wo er seine Hände Allem entgegenstreckte, was sich mit ihm versöhnen wollte,

vorausgesetzt, daß man Etwas hineinlesen werde wo er sich mit dem ‚Reich‘, mit der Patronatsherrn-‚Bildung‘ und sogar mit dem lieben Gott versöhnte — wo er zum Abendmahl gieng!... Wagner hat mich compromittirt. —“ (KSA 14, 487).

2

317, 11f. *Die Antwort kam von allen Seiten*] Im Unterschied zu GT erregte die erste der *Unzeitgemässen Betrachtungen* schon kurz nach ihrem Erscheinen größere Aufmerksamkeit. Die „von allen Seiten“ gekommenen Besprechungen der Schrift sind im einzelnen in KGB II 7/2, S. 800 und bei Krummel aufgeführt (Kr I, 31–35, 37, 41, 43, 47 u. 49 f. sowie Kr IV, 7–9). Es sind weniger als 20 und nicht etwa, wie N. in seinem Brief an Spitteler vom 25. 07. 1888 behauptet, „gegen 200 zum Theil sehr leidenschaftliche Antworten darauf“ (KSB 8, Nr. 1071, S. 370, Z. 38 f.). Eine kritische Sichtung der zeitgenössischen Rezeption von UB I DS gibt Béland 2010, 562–569.

317, 14f. *kurz als Verfasser seines Bierbank-Evangeliums*] Vgl. NK KSA 6, 104, 31–105, 3.

317, 15 *vom „alten und neuen Glauben“*] David Friedrich Strauß’ *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß* erschien im Oktober 1872. Die Schrift wurde zu einem raschen Publikumserfolg und erreichte schon kurz nach ihrem Erscheinen vier Auflagen.

317, 16f. (*— das Wort Bildungsphilister ist von meiner Schrift her in der Sprache übrig geblieben*)] Dass sich N.s Anspruch auf Urheberschaft des Wortes (vgl. N. an Brandes, 19. 02. 1888, KSB 8, Nr. 997, S. 260) nicht aufrechterhalten lässt, wurde öfters hervorgehoben (Meyer 1963, 179; Politycki 1989, 241 u. KSA 14, 163). Nicht ohne Stolz hatte N. schon in MA II Vorrede 1, KSA 2, 370, 2f. „Anspruch auf die Vaterschaft des jetzt viel gebrauchten und missbrauchten Wortes“ erhoben. Mit Recht hat Joël 1905, 352 darauf hingewiesen, dass in Rudolf Hayms berühmter *Romantischer Schule*, die N. früh gelesen hatte, der Ausdruck vorkam; Haym sprach von der „prosaische[n] Superklugheit der Bildungsphilister“ (Haym 1870, 88). Johannes Scherr agitierte 1865 in einem Aufsatz über Ninon de Lenclos gegen die „Gebildeten“ der Gegenwart und scheint N.s antiliberalen Impetus in UB I DS vorwegzunehmen: „Aber die Masse der ‚Gebildeten‘? Oh, diese wohlgezogenen Herren und Damen, sie verhalten sich zur Erscheinung der Freiheit wie der arme Faust zur Erscheinung des Erdgeistes. ‚Weh‘, ich ertrag’ dich nicht!‘ Und zu Boden geworfen durch ihre Majestät,

vermag eine liebe liberale Mittelmäßigkeit den Angstblick nicht höher zu heben als bis zum Saume des Gewandes der Göttin, welcher allerdings häufig genug von Blut und Thränen trieft. Sie aber wendet sich verachtungsvoll von dem ‚furchtsam weggekrümmten Wurm‘ der Bildungsphilisterei ab, wie der Erdgeist von seinem feigen Beschwörer, und dieser verfällt der Bestrickung durch Mephisto Konstitutionalismus, welcher verfassungsmäßigen Hokospokus /147/ mit ihm treibt und mittelst allerhand parlamentarischer Gaukeleien seinem Schützling einbildet, zu glauben, der liberale Bildungsphilister schiebe (d. h. regiere), während er in Wahrheit geschoben oder unter Umständen auch gestoßen (d. h. regiert oder auch despotisirt) wird.“ (Scherr 1865, 1, 146 f.) Auch Wolfgang Menzel hat sich 1864 des „Bildungsphilisters“ in polemischer Akzentuierung bedient („Es ist die erste Pflicht des Bildungsphilisters über Fürsten und Junker zu schimpfen und doch will er selbst von bürgerlicher Einfachheit nichts mehr wissen, sondern legt in seinem ganzen Gebahren, in Kleidung, Wohnung und Genüssen aller Art noble Passionen und aristokratische Ansprüche zur Schau und hat damit sogar schon die niedern Classen angesteckt.“ — Menzel 1864, 191). Das Abstractum „Bildungsphilisterei“ kam bereits 1848 in Bettina von Arnims *Ilius Pamphilus und die Ambrosia* vor („Friß und raisonire nicht, dies Sprüchelchen ist ein Talisman der Dich vor mancher Bildungsphilisterei abhalten kann“ — Arnim 1848, 1, 265). Es ist also auch nicht so, dass der Ausdruck erst durch N. eine spezifische Bedeutung im Kontext seiner Kritik an der deutschen Kultur der Gründerjahre angenommen hätte. Jedoch wurde er erst in der späteren Rezeption von UB I DS zum gassenläufigen Schlagwort (vgl. NWB 1, 382–384).

317, 17–21 *Diese alten Freunde, denen ich als Württembergern und Schwaben einen tiefen Stich versetzt hatte, als ich ihr Wunderthier, ihren Strauss komisch fand, antworteten so bieder und grob, als ich's irgendwie wünschen konnte; die preussischen Entgegnungen waren klüger* Unter den Reaktionen auf UB I DS, von denen die Mehrzahl anonym und weder in württembergisch-schwäbischen, noch in preußischen, sondern in Schweizer Blättern erschien, treten im süddeutschen Raum lediglich Gustav Binder, Sohn des gleichnamigen Freundes von David Friedrich Strauß und damals Professor am Evangelisch-theologischen Seminar im bayerischen Schönthal (Kr I, 34 f.; erschienen 1873 in der Wochenschrift *Die Gegenwart*), sowie Gustav Rümelin, damals Kanzler der Universität Tübingen (Kr I, 50), namentlich hervor. Zu den „preussischen Entgegnungen“ sind lediglich die Artikel von Ernst von Dryander aus der Berliner *Neuen evangelischen Kirchenzeitung* von 1874 (Kr I, 37) und ebenfalls 1874 ein zustimmender Beitrag Arthur Richters in der in Halle erscheinenden *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (Kr I, 41) zu zählen.

317, 22 „Berliner Blau“] „Berliner Blau, ein wichtiges Farbmateriale, das eine leichte dunkelblaue, auf dem Bruche kupferglänzende Masse darstellt. Es wird durch Wärme sowie durch Alkalien und konzentrierte Säuren zerstört. Es bildet sich immer, wenn Lösungen von gelbem Blutlaugensalz und von Eisenoxydsalzen zusammenkommen. [...] Erfunden wurde es 1704 [...] von dem Farbenfabrikanten Diesbach in Dippels Laboratorium zu Berlin und die Bereitung bis 1724 als Geheimnis bewahrt. Das an sich unlösliche B. B. löst sich in verdünnter Oxalsäure leicht auf (blaue Tinte). [...] Die vorzüglichste Anwendung findet es aber in der Färberei für Wolle und Baumwolle und in der Zeugdruckerei.“ (Brockhaus 1894–1896, 2, 815).

Die Ausdrücke „preußisch-blau“ (NL 1888, KSA 11, 35[46], 532 = KGW IX 4, W I 3, 82, 14) und „Berliner Blau“ (nur hier in 317, 22) lassen sich bei N. als ironische Bezugnahmen auf den preußischen Nationalismus verstehen (vgl. NWB 1, 392) – in diesem Blau sind auch die Uniformen der preußischen Armee gehalten. „Berliner Blau“ diente in der Gründerzeit durchaus allgemein der symbolischen Repräsentation des Preußentums. So gibt der Kommerzienrat Treibel in Theodor Fontanes Roman *Frau Jenny Treibel* (1892) zu verstehen: „Und nun frage ich Sie weiter, was sind alle Kornblumen der Welt gegen eine Berliner Blaufabrik? Im Berliner Blau haben Sie das symbolisch Preußische so zu sagen in höchster Potenz, und je sicherer und unanfechtbarer das ist, desto unerlässlicher ist auch mein Verbleiben auf dem Boden des Conservatismus.“ (Fontane 1973, 6, 296).

317, 22–24 *Das Unanständigste leistete ein Leipziger Blatt, die berüchtigten „Grenzboten“; ich hatte Mühe, die entrüsteten Basler von Schritten abzuhalten.*] Am 17. 10. 1873 erschien unter dem Titel „Herr Friedrich Nietzsche und die deutsche Cultur“ eine sarkastische Besprechung von UB I in der Leipziger Wochenschrift *Die Grenzboten. Zeitschrift für Politik, Literatur und Kunst*. Der Artikel ist mit „B. F.“ signiert; hinter diesen Initialen sind folgende Verfasser vermutet worden: Hans Blum, Redakteur der *Grenzboten* von 1871 bis 1878, Bernhard Förster, späterer Gatte der Schwester N.s, Gustav Freytag sowie Friedrich Böttcher, Freund und Mitarbeiter Hans Blums (Kr I, 33, Fn. 24). Als „besonders anrühig“ werden in der Besprechung nach Krummel (Kr I, 33f.) „die Form des Angriffes auf Strauß und die ‚Gehässigkeit des Verfassers gegen deutsches Staats- und Gesellschaftsleben‘“ geschildert. Basels Hochschule wurde in dieser Besprechung unter die „Winkeluniversitäten“ gerechnet, so dass am 14. 11. 1873 in den *Grenzboten* eine „Erklärung der Redaction“ abgedruckt wurde, ausgelöst durch „mehrfache Briefe von befreundeten Gelehrten der Basler Hochschule [...], welche die Ansicht aussprechen, daß in jenem Artikel die Ehre der Universität angegriffen worden sei“. Darauf antwortete die Redaktion mit der „Erklärung“, man habe „streng unterschieden zwischen dem Lehrkör-

per der Hochschule und einem einzelnen Mitgliede“ (alle Zitate nach Kr I, 33, Fn. 24).

317, 26–28 *Darunter Ewald in Göttingen, der zu verstehn gab, mein Attentat sei für Strauss tödtlich abgelaufen.*] Der Göttinger Theologe Heinrich Ewald (1803–1875) hatte in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* sowohl Strauß' Spätschrift *Der alte und der neue Glaube* ebenso scharf und im Geiste theologischer Apologetik besprochen (Ewald 1873) als auch das Zwillingswerk zu UB I DS, Franz Overbecks *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (Ewald 1874). Bislang meist unbeachtet ist geblieben, dass Ewald im Rahmen einer ausführlichen (und ablehnenden) Besprechung einer Arbeit von Wilhelm Weiffenbach zum Papias-Fragment bei Eusebius in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* Anfang 1875 auch auf UB I DS eingegangen ist. Weiffenbachs Werk war für ihn ein Exempel der „Strauß-Baur'sche[n] Afterwissenschaft“ (Ewald 1875, 117), gegen die er N.s Werk gerichtet sah. Ewald war also ein konservativer Gegner der historischen Kritik, wie sie sich in den Werken von David Friedrich Strauß und Ferdinand Christian Baur (Ewald erwähnte auch Ernest Renan) gegen die traditionelle Theologie formiert hatte, und instrumentalisierte N.s Schrift für seine eigenen theologischen Interessen – was N. selbst wiederum in seiner EH-Retraktation von UB I DS geflissentlich ausblendet. Ewald gab sogar seiner Hoffnung Ausdruck, N. werde sich zu einem bildungsbeflissenen Christentum bekehren: UB I DS sei „[e]ine höchst salzige und wohlgepfefferte aber weder übergesalzte und ungesunde noch wie wir /120/ hoffen können unwirksame Schrift, eine von denen deren in Deutschland schon seit langer Zeit viel zu wenige dargereicht werden um die ungeheure Uebermenge ungesunder Gedanken und Bestrebungen worin man das Deutsche Volk ersticken will zu vertreiben. Sie ist nur gegen dieselbe letzte Schrift des Ludwigsburgers [sc. Strauß] gerichtet welche wir sogleich bei ihrem Erscheinen in den Gel. Anz. 1878 St. 4 [sc. Ewald 1873] trafen: schlägt aber mit dieser letzten Schrift des Mannes welche seine bleibendste auserlesenste und Hauptschrift werden sollte alle seine früheren zu Boden, indem sie ihn als Bekenner der gerechten Verspottung als Schriftsteller der verdienten Verachtung hingiebt. Mit ihm ist nun aber zugleich auch seine ganze Schule gerichtet. Freilich müssen wir bedauern daß der junge am classischen Alterthume gebildete Verf. als Christ kein Scaliger ist, vielmehr die entsetzliche Einseitigkeit und christliche Unwissenheit theilt worin so viele heutige classische Philologen unter uns aufwachsen. Allein da er noch jung ist, so wird er künftig wenn er sein Salz nicht faul werden lassen will dennoch entweder wieder ein Dav. Strauß und Hegelscher Friedr. Vischer oder ein ächter Christ werden müssen. / Die Afterschule ist eben auch durch diese Schrift für unsre Zeit vorläufig abgethan, während der Verf. der Schrift von welcher wir hier ausgingen [sc. Weiffenbach] noch nicht einmal begreifen

will wie vollständig ihn schon das erste Blatt seiner früheren Schrift überführt daß er noch immer ihr Trugbild viel zu hoch achte.“ (Ewald 1875, 119 f.)

Von „Attentat“ spricht im Blick auf UB I DS auch Carl Spitteler in seinem Aufsatz für den Berner *Bund* vom 1. Januar 1888 zu N.s Schriften: „Speziell der Verfasser dieser Zeilen fühlte sich seinerzeit durch den Angriff Nietzsches gegen Strauß so gründlich abgestoßen, daß die Erinnerung an jenes Attentat ihm während langer Jahre die Lust raubte, mit Nietzsches Werken fernerhin Bekanntschaft zu schließen.“ (KGB III 7/3, 2, S. 962) Ewald hatte die Metapher nicht benutzt.

317, 28–318, 2 *Insgleichen der alte Hegelianer Bruno Bauer, an dem ich von da an einen meiner aufmerksamsten Leser gehabt habe. Er liebte es, in seinen letzten Jahren, auf mich zu verweisen, zum Beispiel Herrn von Treitschke, dem preussischen Historiographen, einen Wink zu geben, bei wem er sich Auskunft über den ihm verloren gegangnen Begriff „Cultur“ holen könne.*] In seinem Brief an Spitteler vom 25. 07. 1888 meinte N., UB I DS habe ihm „die Sympathie aller tieferen Naturen“ eingebracht. „Der alte Hegelianer Bruno Bauer war seitdem Nietzscheaner.“ (KSB 8, Nr. 1071, S. 370, Z. 39–41) Der bislang früheste nachweisbare und zugleich einzige Bezug des Junghegelianers Bruno Bauer (1809–1882) auf N. ist die Stelle, auf die hier angespielt wird. Sie findet sich in Bauers Schrift *Zur Orientirung über die Bismarck'sche Ära* und lautet: „Für eine neue Auflage seiner [sc. Heinrich von Treitschkes] Schriften möchten wir ihm aber noch das Studium der Werke Friedrich Nietzsche's empfehlen. Dieser deutsche Montaigne, Pascal und Diderot wird ihm in das Geschichtsleben, in die Charaktere der Völker und in die Seele der alten und neuen Litteraturen Blicke eröffnen, die ihn über die Beengtheit seiner particularistischen Ekstasen erheben könnten. Möge er z. B. mit der Schrift des genannten Denkers über ‚David Strauss den Bekenner und den Schriftsteller‘ den Anfang machen. Vielleicht wird er durch die schönen Erörterungen Nietzsche's über die auch von Strauss getheilte Anbetung des Erfolges und über den ‚Irrthum der öffentlichen Meinung, dass (nicht nur die Armee, sondern) auch die deutsche Cultur (im Krieg des Jahres 1870) gesiegt habe‘, an seiner eignen Befangenheit irre und ahnet er etwas von der Wahrheit des Nietzsche'schen Satzes, jener Irrthum sei ‚im Stande, den Sieg (der Waffen) in eine völlige Niederlage zu verwandeln: — in eine Niederlage, ja, Exstirpation des deutschen Geistes zu Gunsten des deutschen Reichs.‘ / Möge er durch die ferneren Ausführungen Nietzsche's, dass von einem Siege der deutschen Cultur ‚aus den einfachsten Gründen nicht die Rede sein könne, weil (auch nach jenem Erfolg der militärischen Waffe) die französische Cultur fortbesteht wie vorher und wir von ihr abhängen wie vorher‘, sich zu einem gründlicheren Studium der nationalen Culturen anreizen lassen und für die Fortsetzung seiner historischen Arbeiten über das neue

Deutschthum sich von einem seiner schädlichsten Irrthümer befreien.“ (Bauer 1880, 287 f.)

Treitschke hatte die erste der *Unzeitgemässen Betrachtungen* übrigens schon kurz nach ihrem Erscheinen gelesen. Er äußerte sich darüber im Herbst 1873 gegenüber Overbeck und wenig später gegenüber Wilhelm Vischer (Kr I, 28 f., vgl. NK 358, 33–359, 3).

Zunächst zeigte sich N. in seinem Brief an Köselitz vom 20. 03. 1881 wenig erbaut über Bauers Urteil, namentlich über die Charakterisierung als „deutsche[r] Montaigne, Pascal und Diderot“. „Alles auf Ein Mal! Wie wenig Feinheit ist in solchem Lobe, also: wie wenig Lob!“ (KSB 6, Nr. 94, S. 73, Z. 35–37) In EH hingegen erscheint es ihm tunlich, Bauer als Referenz für die eigene frühe Wirkung namhaft zu machen und aus der einen Erwähnung zu folgern, Bauer sei sein Anhänger geworden.

318, 2–9 *Das Nachdenklichste, auch das Längste über die Schrift und ihren Autor wurde von einem alten Schüler des Philosophen von Baader gesagt, einem Professor Hoffmann in Würzburg. Er sah aus der Schrift eine grosse Bestimmung für mich voraus, — eine Art Krisis und höchste Entscheidung im Problem des Atheismus herbeizuführen, als dessen instinktivsten und rücksichtslosesten Typus er mich errieth. Der Atheismus war das, was mich zu Schopenhauer führte.* [Franz [Karl] Hoffmann (1804–1881) war nicht nur Schüler, sondern auch Herausgeber Franz von Baaders und von 1835 bis 1877 Professor der Philosophie an der Universität Würzburg. Seine Besprechung von UB I DS erschien im November und Dezember 1873 im *Allgemeinen litterarischen Anzeiger für das evangelische Deutschland* (321–336 u. 401–407; ausschnittsweise zitiert in Kr I, 34). Hoffmann meinte, N.s Kritik an Strauß verdiene „große Beachtung“ und überdies habe er sich den „ausgezeichnet trefflichen Stil Schopenhauers“ auf eigentümliche Weise zu eigen gemacht. Die Stelle, auf die N. sich in 318, 5–8 bezieht, findet sich gegen Ende von Hoffmanns Aufsatz: „wenn das zürnende Niederdonnern des greisenhaft und matt gewordenen Strauß nicht verflackern des Strohfeuer ist, sondern aus einem wirklich energischen, von großer Begabung getragenen Quell hervorsprudelt, so kann die Ausbildung seines Atheismus zu einer folgenreichen Krisis führen“ (Zitate nach Kr I, 34).

318, 9–18 *Bei weitem am besten gehört, am bittersten empfunden wurde eine ausserordentlich starke und tapfere Fürsprache des sonst so milden Karl Hillebrand, dieses letzten humanen Deutschen, der die Feder zu führen wusste. Man las seinen Aufsatz in der „Augsburger Zeitung“; man kann ihn heute, in einer etwas vorsichtigeren Form, in seinen gesammelten Schriften lesen. Hier war die Schrift als Ereigniss, Wendepunkt, erste Selbstbesinnung, allerbestes Zeichen dargestellt, als eine wirkliche Wiederkehr des deutschen Ernstes und der*

deutschen Leidenschaft in geistigen Dingen.] Karl Hillebrands Besprechung erschien unter dem Titel „Nietzsche gegen Strauß“ in der *Augsburger Allgemeinen Zeitung* (Nr. 265 f.) am 22. und 23. 09. 1873 (Auszüge bei Kr I, 31), 1875 wurde sie dann unter der Überschrift „Einiges über den Verfall der deutschen Sprache und der deutschen Gesinnung“ in überarbeiteter Form wieder abgedruckt im zweiten Band von Hillebrands *Zeiten, Völker und Menschen*, der den Haupttitel *Wälsches und Deutsches* trägt (Hillebrand 1875, 2, 291–310). Hillebrand deutete UB I DS „als das erste Anzeichen einer Rückkehr zum deutschen Idealismus wie ihn unsere Großeltern angestrebt, einer Reaction gegen die platte positivistische Auffassungsweise die seit einem oder zwei Jahrzehnten sich bei uns vordrängt, als ein kühnes Wiederaufpflanzen des alten guten Banners deutscher Humanität gegen die Beschränkung nationaler Selbstbewunderung, als einen Mahnruf über unseren materiellen Erfolgen nicht unsere geistigen Pflichten zu vergessen und, wie die Gründer unserer Cultur, es uns angelegen sein zu lassen der Nation, bei aller Geistesfreiheit, das religiöse Gefühl und den speculativen Sinn zu bewahren, ihr, ohne sie der Convention gefangen zu geben, schönere Formen des Lebens zu schaffen“ (Hillebrand 1875, 2, 293).

Der „Idealismus“, der „speculative Sinn“, gar das „religiöse Gefühl“ kommen in N.s tendenziöser Wiedergabe von Hillebrands Besprechung nicht mehr vor; er deutet sie zu einem Fanal seiner künftigen Bedeutung um (vgl. NK KSA 6, 105, 6–9). Er verschweigt auch Hillebrands kritische Einwände: „So z. B. ist es durchaus verfehlt das Wesen einer Cultur allein in den Styl zu setzen.“ (Hillebrand 1875, 2, 302) „Ein anderes möchten wir an der kleinen Schrift rügen. Nietzsche überschopenhauert zuweilen Schopenhauer, man erlaube uns den Anglicismus.“ (Ebd., 303).

318, 19–31 Hillebrand war voll hoher Auszeichnung für die Form der Schrift, für ihren reifen Geschmack, für ihren vollkommenen Takt in der Unterscheidung von Person und Sache: er zeichnete sie als die beste polemische Schrift aus, die deutsch geschrieben sei, — in der gerade für Deutsche so gefährlichen, so wider-rathbaren Kunst der Polemik. Unbedingt jasagend, mich sogar in dem verschärfend, was ich über die Sprach-Verlumpung in Deutschland zu sagen gewagt hatte (— heute spielen sie die Puristen und können keinen Satz mehr bauen —), in gleicher Verachtung gegen die „ersten Schriftsteller“ dieser Nation, endete er damit, seine Bewunderung für meinen Muth auszudrücken — jenen „höchsten Muth, der gerade die Lieblinge eines Volks auf die Anklagebank bringt“[...] Hillebrand begann seine Rezension in der Buchfassung mit der Feststellung, dass bisher die Polemik gerade „keine Zierde unseres Vaterlandes“ gewesen sei (Hillebrand 1875, 2, 293); ebenso, dass N. Maß bewiesen habe: „so heftig der Ton, er ist nicht gereizt, und selten artet der Zorn in Rohheit, der Spott in

Geschmacklosigkeit aus. Unbarmherzig, schonungslos, ja zuweilen respectlos gegen den Gegner, erscheint der Angreifer doch nicht als persönlich: man fühlt, er bekämpft in Strauß nur den Mann, in dem sich ihm die ganze herrschende Richtung verkörpert“ (ebd., 294). Und tatsächlich akzentuierte Hillebrand noch N.s Sprachkritik: „Uns scheint sogar Nietzsche nicht genugsam hervorgehoben zu haben, wie tief, trotz einzelner wohlthuender Ausnahmen, der Verfall unserer Sprache überhaupt ist. Die Deutschen pflegen sich in dieser Beziehung einer argen Selbsttäuschung hinzugeben.“ (Ebd., 295. Am Ende des Zitats von N. mit einer spitzen Klammer markiert.) Hillebrand geißelte auf den nächsten Seiten die Verschluderung der Sprache, um diesen Abschnitt zu schließen: „Daß aber der zornesmuthige Kläger sich gerade gegen Strauß gewandt und in ihm die Mode gewordene Liederlichkeit unserer Sprachverderber gegeißelt, können wir ihm, wenn er auch etwas weit geht in seinem kritischen Eifer, nur zum Ruhm anrechnen: denn ein unerbittliches Gericht dieser Art verfehlt seinen Eindruck wenn es über obscure Leitartikler gehalten wird, und der Muth die Lieblinge des Volkes auf die Anklagebank zu bringen, ist von jeher die höchste Arth des Muthes gewesen.“ (Ebd., 298. Zu Beginn des Zitats von N. mit einer spitzen Klammer markiert.) Damit „endete“ Hillebrand jedoch keineswegs; vielmehr begann erst jetzt die eigentliche Auseinandersetzung mit den inhaltlichen Aspekten von Strauß' *Altem und neuem Glauben* und N.s Erwiderung, die den größten Raum in der Besprechung einnimmt. Diese inhaltlichen Aspekte blendet N. nicht nur bei der Rekapitulation von Hillebrands Rezension, sondern insgesamt bei seiner Retraktation von UB I DS in EH weitgehend aus. Konsequenter stellt er seine Schrift gegen Strauß im Spiegel ihrer unmittelbaren Rezeption dar und konzentriert sich auf ihre performative Kraft statt auf die mit Strauß damals geführte Diskussion um die Angemessenheit, ja Notwendigkeit eines neuen, wissenschaftsaffinen „Glaubens“.

Was den „vollkommenen Takt“ angeht, den Hillebrand laut N. seiner Anti-Strauß-Polemik attestiert habe, so ist der Wortlaut der Rezension dieser Behauptung geradezu entgegengesetzt: „von einer gewissen Tactlosigkeit können wir Hrn. Nietzsche nicht freisprechen“ (ebd., 304).

319, 2 f. *Mein Paradies ist „unter dem Schatten meines Schwertes“...* Vgl. NL 1884, KSA 11, 25[3], 10: „„Das Paradies ist unter dem Schatten der Schwerter.“ Orient“ (dazu NL 1884/85, KSA 11, 29[1], 333 u. 31[44], 380 u. 31[61], 390 – jeweils Vorarbeiten zu Za IV Gespräch mit den Königen, KSA 4, 304–307, wo freilich das Schwert keinen Schatten mehr wirft). Philosophisch aufbereitet wird das Wort dann in NL 1885/86, KSA 12, 2[19], 75 (KGW IX 5, W I 8, 237, 7–12, hier nur in der von N. korrigierten Version wiedergegeben): „„Das Paradies ist unter dem Schatten der Schwerter“ – auch ein Symbolon und Kerbholz-

Wort, an dem sich Seelen vornehmer und kriegerischer Abkunft verrathen und errathen. —“

Es handelt sich beim Wort, das Paradies stehe unter dem Schatten der Schwerter, um einen dem Propheten Mohammed zugeschriebenen Ausspruch, der N. schon bei der frühen Lektüre von Washington Irving's *Leben Mohammed's* (Irving 1850, 109) begegnet sein könnte (zu dieser Lektüre Figl 2007, 138–141). Für das Jahr 1884 ist jedoch eine andere Quelle wahrscheinlich, nämlich *Die Geschichte der Assassinen aus morgenländischen Quellen* von Joseph von Hammer-Purgstall, der N. — nachdem er über Langes *Geschichte des Materialismus* mit den Assassinen und ihrem Historiographen Bekanntschaft geschlossen hatte (vgl. Kuhn 1994, 268–274 u. Köster 1998, 31 f.) — auch die Assassinen-Losung „Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt“ (GM III 24, KSA 5, 399, 18) entnommen haben dürfte (Hammer 1818, 84 u. ö.). Diese Losung vermerkte N. erstmals im selben Notizbuch, in dem auch das Prophetenwort auftaucht, nämlich in NL 1884, KSA 11, 25[304], 88. Bei Hammer 1818, 15 heißt es über Mohammeds Lehren von den Letzten Dingen u. a., sie versprechen: „Schwarz-äugige und unverwüstbare Jungfrauen für den Gerechten, besonders für den, der im heiligen Kriege wider die Feinde des Glaubens die ewigen Palmen des Märtyrerthums verdient. Sein ist der ewige Lohn, denn das Paradies ist unter dem Schatten der Schwerter“.

319, 3–5 *Im Grunde hatte ich eine Maxime Stendhals practicirt: er räth an, seinen Eintritt in die Gesellschaft mit einem Duell zu machen.*] In der Oktober-Fassung von EH stand stattdessen: „Ich hatte, ohne sie zu kennen, eine Maxime Stendhals in praxis übersetzt: seinen Eintritt in die Gesellschaft mit einem Duell zu machen.“ (KSA 14, 488) Prosper Mérimée teilte in seiner Einleitung zu der in N.s Bibliothek erhaltenen *Correspondance inédite* einige Lebensmaximen Stendhals mit: „Ne jamais pardonner un mensonge, — Saisir aux cheveux la première occasion de duel à son début dans le monde, — Ne jamais se repentir d'une sottise faite ou dite“ (Stendhal 1855, 1, IX. „Nie eine Lüge verzeihen, — Die erste Gelegenheit zu einem Duell bei seinem Eintritt in die Welt beim Schopfe ergreifen, — Niemals eine gemachte oder gesagte Dummheit bereuen“). Freilich schlägt ausgerechnet Stendhal (unter dem Decknamen François Durand) in einem Brief vom 01. 09. 1816 ein strenges Gesetz zur Verhinderung von Duellen und zur Strafverfolgung von Duellanten vor (ebd., 38–40). Vgl. NK 274, 18 f.

319, 6–17 *Und wie ich mir meinen Gegner gewählt hatte! den ersten deutschen Freigeist!... In der That, eine ganz neue Art Freigeisterei kam damit zum ersten Ausdruck: bis heute ist mir Nichts fremder und unverwandter als die ganze europäische und amerikanische Species von „libres penseurs“. Mit ihnen als mit*

unverbesserlichen Flachköpfen und Hanswürsten der „modernen Ideen“ befinde ich mich sogar in einem tieferen Zwiespalt als mit Irgendwem von ihren Gegnern. Sie wollen auch, auf ihre Art, die Menschheit „verbessern“, nach ihrem Bilde, sie würden gegen das, was ich bin, was ich will, einen unversöhnlichen Krieg machen, gesetzt dass sie es verstünden, — sie glauben allesammt noch ans „Ideal“... Ich bin der erste Immoralist] In UB I DS war das Thema der Freigeisterei von untergeordneter Bedeutung, ja tauchte explizit nur an einer einzigen Stelle auf, wo N. meinte feststellen zu müssen, dass Strauß öfter schwanke, „ob er es dem tapferen dialektischen Ungestüm Lessings gleichthun solle, oder ob es ihm besser anstehe, sich als faunistischen, freigeisterischen Alten in der Art Voltaires zu gebärden“ (UB I DS 10, KSA 1, 216, 31–217, 2). In der *Götzen-Dämmerung* hingegen behauptet N., er habe mit seiner Polemik gegen Strauß „die Entartung unsres ersten deutschen Freigeistes“ (GD Was den Deutschen abgeht 2, KSA 6, 104, 31) darstellen wollen. Zur Abfassungszeit von UB I DS war N. der Freigeisterei in einem allgemeinen Sinn, nämlich als Abschied von den traditionellen religiösen und weltanschaulichen Bindungen durchaus zugetan; sie assoziierte sich etwa mit den von N. intensiv studierten Werken des Amerikaners Ralph Waldo Emerson. In diesem Sinne erschien Wagner als Freigeist, und N. konnte sich Gedanken machen zu einem (nie geschriebenen) Buch unter dem Titel „Die Tragödie und die Freigeister“ (NL 1870/71, KSA 7, 5[22], 97, 20).

Nach der Abkehr von Wagner schrieb N. mit *Menschliches, Allzumenschliches* ein Buch, das gemäß dem Untertitel „für freie Geister“ (KSA 2, 9, 3) bestimmt sein sollte. N. schloss sich hier an die freigeistige Tradition der französischen Aufklärung an und pflegte zur Differenzierung von der landläufigen, mittelmäßigen Freigeisterei der Zeitgenossen, das Kompositum „Freigeist“ bei Selbstzuschreibungen durch „freien Geist“ zu ersetzen. Im Spätwerk übergießt N. die Freigeisterei seiner Zeitgenossen mit Spott, etwa da, wo er die theologische Kontamination aller gängigen Philosophie beklagt: „die Freigeisterei unsrer Herrn Naturforscher und Physiologen ist in meinen Augen ein Spaass, — ihnen fehlt die Leidenschaft in diesen Dingen, das Leiden an ihnen“ (AC 8, KSA 6, 174, 24–27). Die Freigeister, zu denen N. nun namentlich Strauß rechnet, sind nicht radikal genug; sie verabschieden zwar das Christentum, aber nicht die vom Christentum inspirierte Moral: Man habe, so JGB 44, KSA 5, 60, 30–61, 3, den „Begriff ‚freier Geist‘ undurchsichtig gemacht [...]. In allen Ländern Europa's und ebenso in Amerika giebt es jetzt Etwas, das Missbrauch mit diesem Namen treibt, eine sehr enge, eingefangne, an Ketten gelegte Art von Geistern, welche ungefähr das Gegentheil von dem wollen, was in unsern Absichten und Instinkten liegt.“ (Vgl. auch NK 351, 5) Ähnlich kritisch zu einer bestimmten Form von „Freidenkern“ hatte sich auch Bourget in seinem Aufsatz

über Renan vernehmen lassen: „Je n'étonnerai aucun de ceux qui ont traversé les études de nos lycées, en affirmant que la précoce impiété des libres penseurs en tunique a pour point de départ quelque faiblesse de la chair accompagnée d'une horreur de l'aveu au confessionnal.“ (Bourget 1883, 80. „Ich würde keinen, der die Ausbildung in unseren Gymnasien durchlaufen hat, in Staunen versetzen, wenn ich sagen würde, dass die frühzeitige Gottlosigkeit der in Tunique gekleideten freien Denker als Ausgangspunkt eine gewisse Schwäche des Fleisches habe, begleitet von der Angst vor dem Geständnis im Beichtstuhl.“)

In 319, 6–17 gibt N. eine negative Bestimmung des eigenen Wollens gegenüber den zu zahmen „libres penseurs“: Immoralismus, Verzicht auf „Ideale“ und „moderne Ideen“ sind die einschlägigen Stichworte. Im zweiten Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse*, das den Titel „der freie Geist“ trägt, bekennen sich die „freien Geister“ überdies noch als „Freunde der Einsamkeit“ (JGB 44, KSA 5, 63, 6): „Was Wunder, dass wir ‚freien Geister‘ nicht gerade die mittheilsamsten Geister sind? dass wir nicht in jedem Betrachte zu verrathen wünschen, wovon ein Geist sich frei machen kann und wohin er dann vielleicht getrieben wird? Und was es mit der gefährlichen Formel ‚jenseits von Gut und Böse‘ auf sich hat, mit der wir uns zum Mindesten vor Verwechslung behüten: wir sind etwas Anderes als ‚libres-penseurs‘, ‚liberipensatori‘, ‚Freidenker‘ und wie alle diese braven Fürsprecher der ‚modernen Ideen‘ sich zu benennen lieben.“ (Ebd., 62, 6–14).

Nach diesen eher spärlichen Auskünften gehört es gerade zum Wesen der „freien Geister“, Auskünfte nur höchst sparsam zu erteilen. Strukturell auffällig ist der entschiedene Wille, sich von allem abzugrenzen, mit dem man allenfalls verwechselt werden könnte. Die Schrift gegen Strauß muss nun als Beweis dafür herhalten, dass N. sich bereits sehr früh von der nicht hinreichend radikalen Art der Freigeisterei distanziert habe. In ähnlicher Weise will N. Ende 1888 mit dem Collagen-Werk *Nietzsche contra Wagner* beweisen, dass er sich bereits sehr früh von Wagner und seiner Kunstersatzreligion distanziert habe. Der Gestus ist derselbe und soll besagen: N. war immer schon anders als all die anderen.

3

318, 31–321, 6 In der Oktober-Fassung lautete die Vorstufe des Textes, der in der vorliegenden endgültigen Fassung am Ende von EH UB 2 und in EH UB 3 steht: „19 Schluß des Abschnitts 18 / Die Nachwirkung dieser Schrift ist geradezu unschätzbar in meinem Leben. Ich hatte, ohne sie zu kennen, eine Maxime Stendhals in praxis übersetzt: seinen Eintritt in die Gesellschaft mit

einem Duell zu machen. Und ich hatte mir einen Gegner gewählt, der mich als den errathen konnte, der ich bin, — ich hatte den ersten Freigeist der Deutschen herausgefordert und ihn ausgelacht — Eine neue Freigeisterei kam damit zum Ausdruck, nicht mehr bloß eine antitheologische, für die etwas Fremdes, für das den Deutschen, zuletzt nicht nur den Deutschen, das Ohr, der Begriff und selbst das Wort gefehlt haben hat. Heute haben sie das Wort: ich gab es ihnen — Immoralist... Die Rechtschaffenheit, das intellektuelle Gewissen, das sich gegen die Moral erklärt... / 19. / Daß die mit den Namen Schopenhauer und Wagner abgezeichneten Unzeitgemäßen sonderlich zum Verständniß oder auch nur zur psychologischen Fragestellung beider Fälle beitragen, möchte ich nicht behaupten: so dankbar sich mir gerade auch in diesem Sinne einzelne intelligente Verehrer beider Größen ausgesprochen haben, — darunter A. Bilharz, der wissenschaftlichste, sogar [+ + +] / [+ + +] die unbedingte Tapferkeit bläst einen Wind von Freiheit über alles Leiden hin, die Wunde wirkt nicht als Einwand. Was der Philosoph sein soll, was ich damals durchaus nicht war, ich schrieb es mit ungeduldiger Härte gegen mich an die Wand. — Will man eine Probe davon, wie ich mich selber damals empfand, — entartet beinahe zum Gelehrten, ein Bücherwurm mehr, der die antiken Metriker mit Akribie und schlechten Augen um- und umwendete herumdurchkroch, in ein Handwerk eingespannt verbohrt, welches nicht bloß drei Viertel meiner Kraft verbrauchte, welches mir die Zeit selbst nahm, auch nur an Ersatz der von Kraft zu denken? Ich gebe jene abgründliche jenes herbe Stück Psychologie des Gelehrten, welche Einem in der genannten Schrift plötzlich, wie von einem unsäglichen Etwas hervorgeschleudert aus einer unsäglichen Erfahrung heraus, ins Gesicht springt.“ (KSA 14, 488 f.).

Dieser bruchstückhafte Text, der von N. durchgestrichen wurde, befindet sich auf der Rückseite des zusammengeklebten Blattes 20 im Druckmanuskript. Darunter, kaum lesbar, ist die folgende Vorstufe der Oktober-Fassung (Abschnitt 22 der Oktober-Fassung; vgl. die in NK 370, 28–374, 29 zu EH Warum ich ein Schicksal bin 6–8 wiedergegebene Textvariante) zu entziffern: „Ich [— — —]. Was mich auszeichnet, ist, zum ersten Male die Moral entdeckt zu haben und — folglich, — ihr eine unerbittliche Kriegserklärung gegen sie, ein Wort gewählt zu haben eines Wortes bedürftig zu sein, das den Sinn einer unerbittlichen Kriegserklärung hat. Moral scheint mir die größte Unsauberkeit, die die Menschheit auf dem Gewissen (hat), die Instinkt gewordene Unwahrhaftigkeit, die Falschmünzerei in psychologicis bis zum Verbrechen...“ (KSA 14, 489).

319, 22 f. *Einzelnes, wie billig, ausgenommen*] Im Druckmanuskript stand an dieser Stelle: „so dankbar sich noch die intelligentesten einzelne intelligente Verehrer beider Größen ausgesprochen haben, — darunter A. Bilharz, der wissenschaftlichste, ich möchte sagen sogar“ (KSA 14, 487). Der Mediziner und

Philosoph Alfons Bilharz (1836–1925) schrieb N. am 31. 08. 1879, um ihm für den „Genuß“ der Lektüre von UB zu danken und ihn auf sein Werk *Der helio-centrische Standpunkt der Weltbetrachtung* aufmerksam zu machen (KGB II 6/2, Nr. 1223, S. 1154).

319, 23–26 *So wird zum Beispiel mit tiefer Instinkt-Sicherheit bereits hier das Elementarische in der Natur Wagners als eine Schauspieler-Begabung bezeichnet, die in seinen Mitteln und Absichten nur ihre Folgerungen zieht.*] In UB IV WB 7, KSA 1, 467, 32 sprach N. sogar von der „schauspielerische[n] Urbegabung“ Wagners. Die Kritik an Wagners nun als betrügerisch diffamierter Schauspielerei ist ein zentrales Moment im *Fall Wagner*, vgl. z. B. NK KSA 6, 26, 28 f. Auch in 319, 23–26 könnte die Suggestion beabsichtigt sein, N. habe seine späteren kritischen Einsichten, diesmal zu Wagner, bereits ganz früh gehabt. Zwar ist es richtig, dass die Schrift über *Richard Wagner in Bayreuth* bereits eine gewisse Entfremdung von Wagner signalisierte, jedoch klingen beispielsweise die Äußerungen über Wagners „schauspielerische Urbegabung“ noch durchweg affirmativ.

319, 31–320, 5 *Ins Grosse gerechnet nahm ich zwei berühmte und ganz und (gar) noch unfestgestellte Typen beim Schopf, wie man eine Gelegenheit beim Schopf nimmt, um Etwas auszusprechen, um ein Paar Formeln, Zeichen, Sprachmittel mehr in der Hand zu haben. Dies ist zuletzt, mit vollkommen unheimlicher Sagacität, auf S. 93 der dritten Unzeitgemässen auch angedeutet.*] Auf der fraglichen Seite — UB III SE 7, KSA 1, 410 f. — ist von Schopenhauer die Rede, der das Glück gehabt habe, dem „Genius“ nicht nur in der eigenen Person, sondern auch in derjenigen Goethes zu begegnen. Danach folgt: „Hatte er [sc. Schopenhauer] doch sogar noch etwas Höheres gesehen: eine furchtbare überweltliche Scene des Gerichts, in der alles Leben, auch das höchste und vollendete, gewogen und zu leicht befunden wurde: er hatte den Heiligen als Richter des Daseins gesehn. Es ist gar nicht zu bestimmen, wie frühzeitig Schopenhauer dieses Bild des Lebens geschaut haben muss, und zwar gerade so wie er es später in allen seinen Schriften nachzumalen versuchte; man kann beweisen, dass der Jüngling, und möchte glauben, dass das Kind schon diese ungeheure Vision gesehn hat. Alles, was er später aus Leben und Büchern, aus allen Reichen der Wissenschaft sich aneignete, war ihm beinahe nur Farbe und Mittel des Ausdrucks; selbst die Kantische Philosophie wurde von ihm vor Allem als ein ausserordentliches rhetorisches Instrument hinzugezogen, mit dem er sich noch deutlicher über jenes Bild auszusprechen glaubte: wie ihm zu gleichem Zwecke auch gelegentlich die buddhaistische und christliche Mythologie diene. Für ihn gab es nur Eine Aufgabe und hunderttausend Mittel, sie zu lösen: Einen Sinn und unzählige Hieroglyphen, um ihn auszudrücken.“ (KSA 1, 410, 21–411, 5).

Von Schopenhauer, nicht von N. selbst wurde in UB III SE 7 also gesagt, er habe sich der kantischen, christlichen oder buddhistischen Begrifflichkeit bedient, um seine Urerfahrung zum Ausdruck zu bringen; die Wahl dieser „Instrumente“ erscheint aber als arbiträr. Was N. damals meinte für Schopenhauer feststellen zu können – und 1888 noch bei seinem „Typus des Erlösers“ feststellen wird (vgl. AC 32, KSA 6, 204, 1f.) –, gibt er in 319, 31–320, 5 als ein listiges Reden über sich selbst aus: Er habe sich Schopenhauers als eines Instruments bedient, während er in UB III SE 7 gerade dargestellt hat, wie sich Schopenhauer überkommener Instrumentarien bedient hatte. (Schon in seinem Brief an Cosima Wagner hat N. am 19. 12. 1876 zu verstehen gegeben, dass er der Lehre Schopenhauers nicht mehr beipflichten könne; als er über ihn geschrieben habe, habe ihm nur „am Menschen“ gelegen – KSB 5, Nr. 581, S. 210, Z. 45f.). In EH MA 6, KSA 6, 327f. stellt er es als eine wiederholte Strategie seines Frühwerks dar, das Wort „Ich“ vermieden zu haben, um sich stattdessen hinter den Masken anderer – Schopenhauer, Wagner, Rée – mit einer „instinktiven Arglist“ zu verbergen und unter diesen Masken das Eigene zu artikulieren.

320, 6 *Semiotik*] Vgl. NK KSA 6, 27, 34–28, 1 und NK KSA 6, 98, 17–22 sowie Groddeck 1991, 2, 210, Fn. 108.

320, 22–321, 6 *Wie ich den Philosophen verstehe, als einen furchtbaren Explosionsstoff, vor dem Alles in Gefahr ist, wie ich meinen Begriff „Philosoph“ meilenweit abtrenne von einem Begriff, der sogar noch einen Kant in sich schliesst, nicht zu reden von den akademischen „Wiederkäuern“ und andren Professoren der Philosophie: darüber giebt diese Schrift eine unschätzbare Belehrung, zugegeben selbst, dass hier im Grunde nicht „Schopenhauer als Erzieher“, sondern sein Gegensatz, „Nietzsche als Erzieher“, zu Worte kommt. – In Anbetracht, dass damals mein Handwerk das eines Gelehrten war, und, vielleicht auch, dass ich mein Handwerk verstand, ist ein herbes Stück Psychologie des Gelehrten nicht ohne Bedeutung, das in dieser Schrift plötzlich zum Vorschein kommt: es drückt das Distanz-Gefühl aus, die tiefe Sicherheit darüber, was bei mir Aufgabe, was bloss Mittel, Zwischenakt und Nebenwerk sein kann. Es ist meine Klugheit, Vieles und vielerorts gewesen zu sein, um Eins werden zu können, – um zu Einem kommen zu können. Ich musste eine Zeit lang auch Gelehrter sein. –]* Das Druckmanuskript zu EH enthielt die folgende Vorstufe: „Was der Philosoph sein soll, was ich damals durchaus nicht war, ich schrieb es mit ungeduldiger Härte gegen mich an die Wand. – Will man eine Probe davon, wie ich mich selber damals empfand, entartet beinahe zum Gelehrten, ein Bücherwurm mehr, der die antiken Metriker mit Akribie und schlechten Augen um–und–umwendete hindurchkroch, in ein Handwerk eingesperrt verbohrt,

welches nicht bloß dreiviertel meiner Kraft verbrauchte, welches mir die Zeit selbst nahm, auch nur an Ersatz der von Kraft zu denken? Ich gebe jene abgründliche jenes herbe Stück Psychologie des Gelehrten, welches Einem in der genannten Schrift plötzlich, wie aus einer unsäglichen Erfahrung heraus, ins Gesicht springt.“ (KSA 14, 488) Das Profil des wahren, durch sein Beispiel wirkenden Philosophen gegenüber dem bloßen Philosophieprofessor hatte N. (im Anschluss an Schopenhauers einschlägige Polemik) schon in UB III SE 3, KSA 1, 350–363 entworfen. Unmittelbar vor dem oben evozierten Passus auf Seite 93 der Erstausgabe hatte N. sarkastisch gefragt: „wann wäre je aus einem Gelehrten ein wirklicher Mensch geworden?“ (UB III SE 7, KSA 1, 410, 1 f.) Die Vorlage für die „Wiederkäuer“ stammt aus dem zweiten Band von Schopenhauers *Parerga und Paralipomena* (Bd. 2, Kapitel 21, § 259), und zwar aus der Reflexion über den Antagonismus zwischen „Professoren“ und „unabhängigen Gelehrten“: „Im Ganzen genommen, ist die Stallfütterung der Professuren am geeignetsten für die Wiederkäuer. Hingegen Die, welche aus den Händen der Natur die eigene Beute empfangen, befinden sich besser im Freien.“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 519).

In EH MA 3, KSA 6, 324 f. reflektiert N. seine frühere Philologenexistenz noch einmal kritisch als eine (vielleicht allerdings notwendige) Abirrung. Dabei nimmt er die Formulierungen aus der Druckmanuskript-Vorstufe von 320, 22–321, 6 auf. Vgl. auch MA I 252, KSA 2, 210.

320, 27 f. *darüber giebt diese Schrift eine unschätzbare Belehrung*] In UB III SE 8 wollte N. „die Würde der Philosophie“ (KSA 1, 425, 28 f. u. 427, 7 f.) rehabilitieren und gab zu bedenken, „dass die Liebe zur Wahrheit etwas Furchtbares und Gewaltiges“ sei (427, 14 f.). Mit einem langen Emerson-Zitat sollte dort verdeutlicht werden, wie gefährlich wahre Philosophie sein könne. „Nun, wenn solche Denker gefährlich sind, so ist freilich deutlich, wesshalb unsre akademischen Denker ungefährlich sind; denn ihre Gedanken wachsen so friedlich im Herkömmlichen, wie nur je ein Baum seine Aepfel trug: sie erschrecken nicht, sie heben nicht aus den Angeln; und von ihrem ganzen Tichten und Trachten wäre zu sagen, was Diogenes, als man einen Philosophen lobte, seinerseits einwendete: ‚Was hat er denn Grosses aufzuweisen, da er so lange Philosophie treibt und noch Niemanden betrübt hat?‘ Ja, so sollte es auf der Grabschrift der Universitätsphilosophie heissen: ‚sie hat Niemanden betrübt.‘“ (426, 25–427, 1).

Menschliches, Allzumenschliches.

322, 1–328, 25 Abschnitt 20 der Oktober-Fassung von EH enthielt anstelle des späteren Kapitels über MA (322, 1–328, 25) den folgenden Text: „Mensch-

liches, Allzumenschliches, von den Unzeitgemäßen durch zwei Jahre abgetrennt (1878), ist ein psychologisch curiöser Fall. Es nennt sich ein Buch ‚für freie Geister‘: es ist wiederum kein Buch für Deutsche. Wer es bloß in der Tagedieb-Manier der Gebildeten oder der Gelehrten durchblättert, ~~die Bildungsphilister nicht einmal in Betracht gezogen~~ findet es klug, kühl, unter Umständen geistreich, jedenfalls voll von Realitäten. Fast alle Probleme kommen, wie kurz auch immer, darin vor, die politischen eingerechnet, die antiliberal bis zum Cynismus besprochen werden. Man versteht das Buch erst, wenn man das, was mit jedem Satze abgelehnt wird, in aller Stärke hört: denn fast jeder Satz drückt einen Sieg aus, ~~einen Sieg über mich ...~~ Dies Buch ist der Denkstein für eine Katharsis. — Und die kühle, geistige, fast neutrale Attitüde ist auch noch ein Sieg. Es ist der Widerspruch, der nicht mehr widerspricht, der Ja sagen gelernt hat — ~~das Wohlgefühl nach der Katharsis.~~ — Die Herkunft dieses Buchs geht in die Zeit der ersten Bayreuther Festspiele zurück; eine heftige Crisis gegen Alles, was mich dort umgab, ist eine seiner Voraussetzungen. Nicht nur daß mir damals das vollkommen Gleichgültige und Illusorische des Wagnerschen ‚Ideals‘ handgreiflich deutlich war, ich sah vor Allem, wie selbst den Nächstbetheiligten die ~~‚Sache‘~~ das ‚Ideal‘ nicht die Hauptsache war, — daß ganz andre Dinge wichtiger, leidenschaftlicher genommen wurden. Dazu die erbarmungswürdige Gesellschaft der Patronats-Herrn und Patronats-Weiblein, alle sehr verliebt, sehr gelangweilt und unmusikalisch bis zum Katzenjammer. Typisch der alte Kaiser, der mit den Händen applaudirte, und seinem Adjutanten dem Grafen Lehndorf dabei laut zurief: ‚scheußlich! scheußlich!‘ — Man hatte das ganze müssiggängerische Volk Gesindel Europas beieinander, und jeder beliebige Fürst Beliebige gieng in Wagners Haus ein und aus, wie als ob es sich in Bayreuth um einen Sport mehr handelte. Und im Grunde war es auch nicht mehr. Man hatte einen Kunst-Vorwand für den Müssiggang zu den alten Vorwänden hinzu entdeckt, eine ‚große Oper‘ mit Hindernissen; man fand in der durch ihre geheime Sexualität überredenden Musik Wagners ein Bindemittel für eine Gesellschaft, in der Jedermann seinen plaisirs nachging. Der Rest und, wenn man will, auch die Unschuld der ‚Sache‘ waren die Idioten, die Nohl, Pohl, Kohl — letzterer der genius loci in Bayreuth —, die eigentlichen Wagnerianer von Rasse, eine gott- und geistverlassene Bande mit starkem Magen, die Alles herunterfraß, was der Meister ‚abfallen‘ ließ. Die Musik Wagners, man weiß es ja, besteht aus Abfällen... Die Aufführung selbst war wenig werth; ich langweilte mich tödtlich aschgrau bei dieser vollkommen ‚mystisch‘ gewordenen Musik, die, durch eine absurde Tieferlegung des Orchesters, Einem nur noch als harmonischer (— bisweilen auch unharmonischer) Nebel zum Bewußtsein kam. Was hier ‚Rückkehr zur Natur‘ ist, will sagen, die vollkommne Durchsichtigkeit des contrapunktischen

Gewebes, die Verwendung jedes einzelnen Instruments in seiner spezifischen Farbe, in der an ihm naturgemähesten und wohlthuendsten Sprache, der sparsamste Gebrauch der Instrumente überhaupt, die Delikatesse an Stelle dumpfer und unterirdischer Instinkt-Reize, — das lernte ich später an der Orchestration Bizet's begreifen. — Genug, ich reiste mitten drin für Ein Paar Wochen ab, sehr plötzlich, mich bei Wagner nur mit einem Telegramm von etwas fatalistischem Ausdruck entschuldigend. In einem tief in Wäldern verborgenen kleinen Ort des Böhmerwaldes, Klingenbrunn, trug ich meine Melancholie wie eine Krankheit mit mir herum — und schrieb von Zeit zu Zeit, unter dem Gesamt-Titel ‚die Pflugschar‘ einen Satz in mein Taschenbuch, lauter harte Psychologica, die sich vielleicht noch in ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ wiederfinden lassen. Es war nicht ein Bruch bloß mit der Wagnerei, was damals sich bei mir entschied, — ich empfand eine radikale Nöthigung, den vielen gefährlichen ‚Idealismus‘, den ich durch schlechte Gesellschaft in mich eingeschleppt hatte, mit Hilfe einer Realitäts-Kur loszukommen eine Gesamt-Abirrung meines Instinkts, von der meine Freundschaft mit Wagner mein Fehlgriff mit Bayreuth und Wagner bloß ein Zeichen war, ich sah ein, daß es die höchste Zeit sei, mich auf mich zurückzubesinnen. Diese Umstimmung meiner ganzen Natur bis in ihre Gründe, das immer tiefere Gefühl davon, wie viel Zeit bereits verschwendet sei, wie nutzlos, wie willkürlich und verbraucht sich meine zweiunddreißig Jahre, mein Leben, an meinen Aufgaben gemessen, ausnahmen, der Zweifel an mir, der Zweifel an meinem Recht auf meine Aufgabe, der Ausblick in die vollkommne Öde und Vereinsamung — das brachte als Ganzes auch eine Erschütterung meiner Gesundheit zu Wege. Die Ungeduld mit mir überfiel mich. Man ist in dem Maasse gesund, als man mit sich im Einklang Geduld hat. — Damals ließ die Widerstandskraft des Instinkts bei mir nach, und, Schritt für Schritt, kam jene vom Vater her vererbte Degenerescenz zum Übergewicht über die gesündere und lebensvollere Mitgift in meiner Natur. Was stark blieb, das war jene rigoröse Selbstzucht gegen allen ‚höheren Schwindel‘, ‚Idealismus‘, ‚schönes Gefühl‘, und andre Femininismen Weiblichkeiten. Ein Winter in Sorrent, in dem der größte Theil von ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ niedergeschrieben wurde, trotz der nächsten zeitweiligen Nachbarschaft von Richard Wagner und Familie; als Ergebnis der Beweis, daß ich, wie sehr auch immer physiologisch unterliegend, wenigstens im Geistigen den Willen zur Genesung, zum Leben, zur starken und rücksichtslosen Bejahung der Realität bei mir zum Sieg gebracht hatte. — Das Buch wurde, unter bedeutend verschlechterten Verhältnissen, in Basel zu Ende gebracht. Herr Heinrich Köselitz Peter Gast damals daselbst an der Universität studirend und mir sehr zugethan, hat im Grunde das Buch auf dem Gewissen. Ich diktirte mit verbundenem Kopf aus alten Nie-

derschriften, er schrieb ab, er corrigierte auch, — er war der eigentliche Schriftsteller, während ich bloß der Autor war. Als das Buch endlich fertig mir aus der Druckerei zu Händen kam — zur größten Verwunderung eines Schwerkranken! — sandte ich, unter Anderem, zwei Exemplare nach Bayreuth. Durch ein Wunder von Sinn im Zufall kam gleichzeitig bei mir ein schönes Exemplar des Parsifal-Textes an, mit Wagner's Widmung an mich ‚seinem theuren Freunde Friedrich Nietzsche Richard Wagner, Kirchenrath.‘ — Diese Kreuzung der zwei Bücher — mir war's, als ob ich einen ominösen Ton dabei hörte: klang es nicht, als ob sich Degen kreuzten?... Jedenfalls empfanden wir es Beide so: denn wir schwiegen Beide... Seitdem gab es weder eine unmittelbare, noch eine briefliche Beziehung mehr zwischen Wagner und mir. — Ich denke heute mit tiefer Dankbarkeit an diesen Bruch mit Wagner. Er vollzog sich, ohne daß irgend ein verletzendes Wort gesprochen, irgend eine Aufwallung niedrigerer Affekte mitgespielt hätte — wie eine Necessität, streng, düster, tief: ein Auseinandergehn zweier Schiffe, die sich begegnen, die sich eine kleine Zeit mißverstehen und lieben konnten, — bis ihre Aufgabe sie nach entgegengesetzten Meeren auseinandertrieb. Denn Wagner ist mein Gegensatz. — Und wie athmete ich jetzt auf: wie groß war mein Glück! Alles, was mit der dritten Unzeitgemäßen versprochen war, mit diesem ‚Buch für freie Geister‘ wird es bereits erfüllt. Eine Höhe ist hier erreicht, wo wirklich eine Luft der Freiheit weht: eine Luft leicht, bewegt, mild — und so rein! so rein! Wie alle Dinge nun im Lichte liegen! — Man denkt mit Erbarmen an die Luft da unten, an die Malaria-Luft des ‚Ideals‘... Von jetzt ab wehrte ich mich nicht mehr mit Gründen gegen die Lug- und Trugwelt des ‚Jenseits‘, der ‚Moral‘, ‚Erlösung‘, der ‚Wahrheit‘, ‚Entselbstung‘: ein Instinkt der Reinlichkeit, ein Hautgefühl genügte bereits, — ich wusch mir die Hände nach jeder Berührung mit dem Christenthum. — Giebt es eine stärkere Formel gegen allen ‚Idealismus‘ als den Satz, in dem die Quintessenz des ganzen Buchs zur Maxime formulirt ist: Überzeugungen sind gefährlichere Feinde der Wahrheit als Lügen?... ~~Krieg gegen die Überzeugungen!...~~ Kennt man meine Definition der Überzeugung, des Glaubens? Eine Instinkt gewordene Unwahrhaftigkeit... Philosophie, wie ich sie seitdem verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Aufsuchen aller fremden und fragwürdigen Seiten des Daseins, Alles dessen, was bisher durch die Moralin [sic] in den Bann gethan, durch die Idealisten als unter sich abgelehnt wurde. Aus der langen Erfahrung, welche mir eine solche Wanderung im Verbotenen gab, lernte ich die Ursachen, aus denen ‚idealisiert‘ und ‚moralisiert‘ wurde, sehr anders ansehen als ~~Moralisten und Idealisten erwünscht sein kann~~ es erwünscht sein mag — die verborgene Geschichte der Philosophie, die Psychologie ihrer großen Namen kam für mich ans Licht. ‚Wie viel Wahrheit erträgt, wie viel Wahrheit

wagt ein Geist?’ – das wurde für mich der eigentliche Werthmesser. Der Irrthum (– ‚das Ideal‘ –) ist eine Feigheit... Jede Errungenschaft der Erkenntniß folgt aus dem Muth, aus der Härte gegen sich, aus der Sauberkeit gegen sich. ‚Nitimur in vetitum‘ – in diesem Zeichen siegt die Wahrheit, denn man verbot grundsätzlich bisher nur die Wahrheit...“ (KSA 14, 489–492)
Vgl. EH, Vorwort 3, KSA 6, 258 f.

1

322, 5–7 *Es heisst sich ein Buch für freie Geister: fast jeder Satz darin drückt einen Sieg aus – ich habe mich mit demselben vom Unzugehörigen in meiner Natur freigemacht.*] Der vollständige Titel der Erstausgabe von 1878 lautet: *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*. Seit 1876 trug N. sich mit dem Gedanken, eine fünfte *Unzeitgemässe Betrachtung* über den Typus des Freigeists zu schreiben, ein Vorhaben, aus dem schließlich MA hervorgehen sollte. Die Thematik des Sieges und der Befreiung von ‚Unzugehörigem‘, die N. hier hervorhebt, ist schon in der Vorrede zum ersten Band gegenwärtig (MA I, Vorrede 3, KSA 2, 15–17) und wird 1886 in der Vorrede zum zweiten Band von N. unter der Prämisse einer „antiromantischen Selbstbehandlung“ wieder aufgenommen (MA II, Vorrede 2, KSA 2, 371, 19).

322, 18–24 *dass es eigentlich die hundertjährige Todesfeier Voltaire’s ist, womit sich die Herausgabe des Buchs schon für das Jahr 1878 gleichsam entschuldigt. Denn Voltaire ist, im Gegensatz zu allem, was nach ihm schrieb, vor allem ein grandseigneur des Geistes: genau das, was ich auch bin. – Der Name Voltaire auf einer Schrift von mir – das war wirklich ein Fortschritt – zu mir ...]* Seine neue Philosophie des Freigeistes entwickelte N. im Winter 1876/1877 in Sorrent, während er sich in die Lektüre der Schriften Voltaires und Diderots vertiefte. Die Erstausgabe von MA widmete er daraufhin dem von ihm bewunderten französischen Aufklärer: *Dem Andenken Voltaire’s geweiht zur Gedächtniss-Feier seines Todestages, des 30. Mai 1778* (KGW IV 2, 1). Erklärend fügte er auf der zweiten Seite der Schrift hinzu: „Dieses monologische Buch, welches in Sorrent während eines Winteraufenthaltes (1876 auf 1877) entstand, würde jetzt der Oeffentlichkeit nicht übergeben werden, wenn nicht die Nähe des 30. Mai 1878 den Wunsch allzu lebhaft erregt hätte, einem der grössten Befreier des Geistes zur rechten Stunde eine persönliche Huldigung darzubringen.“ (KSA 2, 10, 1–6). In der Neuauflage von 1886 wurde Voltaire auf dem Titelblatt nicht mehr erwähnt (KGW IV 2, 5), auch wenn der *esprit libre* bis zuletzt ein Vorbild für N.s eigenes Verständnis des freien Geistes blieb. Im Spätwerk sah

N. es allerdings als notwendig an, die mit dem Namen Voltaire verbundene Aufklärung zu überwinden, weil diese an dem metaphysischen Gegensatz von ‚gut‘ und ‚böse‘ festhalte und damit in einer moralischen Perspektive gefangen bleibe. Diese Entwicklung kündigte sich ansatzweise schon in MA II an (vgl. MA II VM 4, KSA 2, 382). Über N.s Verhältnis zu Voltaire vgl. Brobjer 2009, Heller 1979 u. Ottmann 1985, 18 f.

322, 22 *grandseigneur des Geistes*] Bis zum Ende des *Ancien Régime* wurde in Frankreich der Ehrentitel, „grand seigneur“, deutsch ein „großer Herr“, als offizieller Ehrentitel vergeben. In N.s Werken taucht der Ausdruck nur an dieser Stelle auf. Die Wendung „grandseigneur des Geistes“ ist nicht N.s Erfindung, sondern als „grand seigneur d’esprit“ oder (seltener) „grand seigneur de l’esprit“ zu seiner Zeit im französischen Sprachraum durchaus geläufig. Auf Voltaire angewandt hat sie Charles-Augustin Sainte-Beuve im Voltaire-Porträt (1856) seiner N. wohlbekannten *Causeries du lundi*: „On voit que dans les affaires comme dans la littérature, comme dans le monde, et partout, il [sc. Voltaire] entre la tête haute, sûr qu’il est de son fait, remettant les gens à leur place et prenant la sienne hardiment, en grand seigneur de l’esprit.“ (Sainte-Beuve 1858, 6. „Man sieht, dass er [sc. Voltaire] im Geschäftlichen wie in der Literatur wie in der Welt und überall mit erhobenem Haupt eintritt, sicher, dass es seine Sache ist, die Leute auf ihren Platz verweisend und den seinen verwegen einnehmend, als großer Herr des Geistes.“) Vgl. ferner NK 350, 23–25.

2

323, 15–324, 25 Die bei der Revision von Anfang Dezember 1888 ersetzte Fassung dieses Abschnitts, von N. auf S. 22 f. des Druckmanuskripts durchgestrichen, lautet: „Die Herkunft dieses Buchs geht in die Zeit der ersten Bayreuther Festspiele zurück. Eine heftige Krisis gegen Alles, was mich dort umgab, ist eine seiner Voraussetzungen. Nicht nur daß mir damals das vollkommen Gleichgültige und Illusorische des Wagnerschen ‚Ideals‘ handgreiflich deutlich war, ich sah vor Allem, wie selbst den Nächstbetheiligten das ‚Ideal‘ nicht die Hauptsache war, – daß ganz andre Dinge wichtiger, leidenschaftlicher genommen wurden. Dazu die erbarmungswürdige Gesellschaft der Patronatsherrn und Patronatsweiblein – ich rede aus der Sache, denn ich war selber ‚Patronatsherr‘ Patronatsherr –, alle sehr verliebt, sehr gelangweilt und unmusikalisch bis zum Katzenjammer. Typisch der alte Kaiser, der mit den Händen applaudirte und dabei seinem Adjutanten, dem Grafen Lehndorf, zurief ‚scheußlich! scheußlich!‘ – Man hatte das ganze müssiggängerische Gesindel

‘Europas’ beieinander, und jeder beliebige Fürst gieng in Wagner’s Haus aus und ein, wie als ob es sich um einen Sport mehr handelte. Und im Grunde war es auch nicht mehr. Man hatte einen Kunst-Vorwand mehr zu den alten Vorwänden hinzuentdeckt, eine große Oper mit Hindernissen; man fand in der durch ihre geheime Sexualität überredenden Musik Wagners ein Binde-mittel für eine Gesellschaft, in der Jedermann seinen plaisirs nachgieng. Der Rest und, wenn man will, auch die Unschuld der Sache, ihre ‚Idealisten‘ waren die Idioten, die Nohl, Pohl, Kohl — letzterer, wie bekannt, der genius loci in Bayreuth —, die eigentlichen Wagnerianer von Rasse, eine gott- und geistverlassene Bande, die Alles gläubig hinunterfraß, was der Meister ‚abfallen‘ ließ. Die Musik Wagner’s, man weiß es ja, besteht aus ‚Abfällen‘. — Und wie viel läßt Wagner ‚abfallen‘!... Die Aufführung selbst war wenig werth; ich langweilte mich aschgrau bei dieser vollkommen mystisch gewordenen Musik, die, durch eine absurde Tieferlegung des Orchesters, Einem bloß noch als harmonischer, bisweilen auch unharmonischer Nebel zum Bewußtsein kam. Was hier ‚Rückkehr zur Natur‘ ist, will sagen, die Durchsichtigkeit, Durchhörbarkeit des contrapunktischen Gewebes, die Verwendung jedes einzelnen Instruments in seiner spezifischen Sprache Farbe, in der an ihm naturgemäßen und wohlthuendsten Sprache (Wagner treibt Nothzucht mit allen Instrumenten —), der sparsamste Gebrauch der Instrumente überhaupt, die Delikatesse an Stelle dumpfer und unterirdischer Instinkt-Reizung, das lernte ich später an der Instrumentation Bizet’s begreifen. — Genug, ich reiste mitten drin für ein paar Wochen ab, sehr plötzlich, mich bei Wagner bloß mit einem fatalistischen Telegramm entschuldigend. In einem tief in Wäldern verborgnen kleinen Ort des Böhmerwalds, Klingenbrunn, trug ich meine Melancholie wie eine Krankheit mit mir herum — und schrieb von Zeit zu Zeit, unter dem Gesamttitel ‚die Pflugschar‘ einen Satz in mein Taschenbuch, lauter harte Psychologica, die sich vielleicht in ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ noch wiederfinden lassen.“ (KSA 14, 492 f.).

323, 15–17 *Die Anfänge dieses Buchs gehören mitten in die Wochen der ersten Bayreuther Festspiele hinein; eine tiefe Fremdheit gegen Alles, was mich dort umgab, ist eine seiner Voraussetzungen.*] Am 22. 07. 1876, wenige Wochen nach Erscheinen seiner *Vierten Unzeitgemässen Betrachtung*, reiste N. zur Eröffnung der Wagner-Festspiele nach Bayreuth. Vor Beginn des ersten öffentlichen Aufführungszyklus wohnte er einigen Proben bei, äußerte aber schon bald sein Missbehagen über das Erlebte (N. an Elisabeth N., 25. 07. 1876, KSB 5, Nr. 544, S. 178 f.). Von wachsendem Unwohlsein und gesundheitlichen Beschwerden geplagt, verschenkte N. seine Opernkarten und reiste noch vor der offiziellen Eröffnung der Festspiele (13. August) fluchtartig ab. Vom 4. bis 12. August hielt

er sich in Klingenbrunn im Bayrischen Wald auf, kehrte jedoch auf Drängen seiner Schwester pünktlich zum Beginn der Aufführungen nach Bayreuth zurück. Zeugnisse N.s aus dieser Zeit sind spärlich und zuverlässige Berichte von Zeitgenossen fehlen (vgl. aber CBT 370–376). Seiner Schwester, die sich in Bayreuth aufhielt, schrieb N. aus Klingenbrunn am 06. 08. 1876: „Ich muß alle Fassung zusammen nehmen, um die grenzenlose Enttäuschung dieses Sommers zu ertragen. Auch meine Freunde werde ich nicht sehen; es ist alles jetzt für mich Gift und Schaden.“ (KSB 5, Nr. 547, S. 182, Z. 27–30).

323, 23 *Tribschen — eine ferne Insel der Glückseligen*] Zwischen 1869 und 1872 hielt sich N. etliche Male für kurze Besuche im Hause Richard und Cosima Wagners in Tribschen bei Luzern auf (vgl. CBT 197–266). Er war dort ein gern gesehener Gast, den wachsende Zuneigung und Freundschaft mit dem Gastgeberpaar verbanden. Über Tribschen schrieb er dem Freund Erwin Rohde am 03. 09. 1869: „was ich dort lerne und schaue, höre und verstehe, ist unbeschreiblich. Schopenhauer und Goethe, Aeschylus und Pindar leben noch, glaub es nur.“ (KSB 3, Nr. 28, S. 52, Z. 43–45) Wenige Wochen zuvor hatte er sich nicht minder enthusiastisch über Wagner geäußert: „dieser Mann, über den kein Urtheil bis jetzt gesprochen ist, das ihn völlig charakterisirte, zeigt eine so unbedingte makellose Größe in allen seinen Eigenschaften, eine solche Idealität seines Denkens und Wollens, eine solche unerreichbar edle und warmherzige Menschlichkeit, eine solche Tiefe des Lebensernstes, daß ich immer das Gefühl habe vor einem Auserwählten der Jahrhunderte zu stehen. [...] Diese Tage, die ich in Tribschen in diesem Sommer verlebt habe, sind unbedingt die schätzenswerthesten Resultate meiner Baseler Professur.“ (N. an Gustav Krug, 04. 08. 1869, KSB 3, Nr. 20, S. 37–39, Z. 18–71) In die Zeit der Freundschaft mit Wagner und der vielen Besuche in Tribschen fällt die Entstehung der *Geburt der Tragödie*. N.s Hingabe an das Wagnersche Projekt ging 1872 so weit, dass er dem Komponisten anbot, seine Basler Professur aufzugeben und als Vortragsreisender für das Bayreuther Unternehmen auf Werbetour zu gehen. Doch Wagner und seine Frau lehnten dies ab. Als die Familie im April 1872 nach Bayreuth übersiedelte, schrieb N.: „Vorigen Sonnabend war trauriger und tiefbewegter Abschied von Tribschen. Tribschen hat nun aufgehört: wie unter lauter Trümmern gingen wir herum, die Rührung lag überall, in der Luft, in den Wolken, der Hund fraß nicht, die Dienerfamilie war, wenn man mit ihr redete, in beständigem Schluchzen. Wir packten die Manuscripte, Briefe und Bücher zusammen — ach es war so trostlos! Diese drei Jahre, die ich in der Nähe von Tribschen verbrachte, in denen ich 23 Besuche dort gemacht habe — was bedeuten sie für mich! Fehlten sie mir, was wäre ich! Ich bin glücklich, in meinem Buche [GT] mir selbst jene Tribschener Welt petrificirt

zu haben.“ (N. an Carl von Gersdorff, 01. 05. 1872, KSB 3, Nr. 214, S. 317, Z. 47–57).

324, 4 Brendel] Karl Franz Brendel (1811–1869) war Redakteur der *Neuen Zeitschrift für Musik*, in der er die von Liszt und Wagner vertretene „Zukunftsmusik“ propagierte, und Mitbegründer des „Allgemeinen Musikvereins“.

324, 6 f. ich habe alle Art Bekenntnisse „schöner Seelen“ über Wagner gehört] Vgl. NK KSA 6, 221, 9 u. NK KSA 6, 157, 2–4.

324, 7 Ein Königreich für Ein gescheidtes Wort! —] Eine Anspielung auf die bekannten Worte Richards III. im gleichnamigen Drama von Shakespeare: „A horse! a horse! my kingdom for a horse!“ (*Richard III* V, 4, 7).

324, 8 f. Nohl, Pohl, Kohl] Die enthusiastische, „in einem kostbaren Stil abgefaßt[e]“ Wagner-Biographie von Ludwig Nohl (1831–1885) hat N. im Frühsommer 1888 in einer Hotelbibliothek aufgestöbert: „Ich selbst komme darin vor, als ‚der geistvolle Freund und Patron‘ wörtlich! — Der König von Baiern, der ein bekannter Päderast war, sagt zu Wagner: ‚Also Sie mögen die Weiber auch nicht? sie sind so langweilig!‘ — Diese ‚Meinung‘ findet Nohl ‚jugendlich umfassen‘...“ (N. an Köselitz, 20. 06. 1888, KSB 8, Nr. 1049, S. 338, Z. 37–42) Die Stelle notierte sich N. ein weiteres Mal, verbunden mit einer Stilkritik an Wagner und den Wagnerianern in NL 1888, KSA 13, 16[67], 507 f. (sie wird weder in KSA 14, noch in KGB III 7/3, 1, S. 333 f. aufgeschlüsselt). Über den bayerischen König Ludwig II. (1845–1886), Wagners extravaganten Förderer, heißt es im Original: „Seine Gesinnung bekundet das Wort [zu Wagner]: ‚Sie sind Protestant? Das ist recht. Immer liberal!‘ Und die noch jugendlich umfangene Meinung: ‚Sie lieben die Frauen auch nicht? — sie sind so langweilig!‘ ließ alle Räume seines Innern der frohen Aufnahme idealer Regungen offen stehen.“ (Nohl o. J., 70; zu Nohls früheren Berührungspunkten mit N. vgl. Kr I 30 und 55 sowie Reich 2004, 153, jeweils kein Hinweis auf die von N. erwähnte Bezugnahme Nohls auf ihn.) Nohls positiv gemeinte Inanspruchnahme N.s für die Wagnersche Sache dürfte N. 1888 in seinem polemischen Widerspruch gegen Wagner bestärkt haben. Es geht in diesem Zusammenhang um die Eröffnung der Festspiele in Bayreuth am 13. August 1876, „dem ewig denkwürdigen Tage der Neuschöpfung der deutschen Kunst“: „Von dem Eindrucke sagen wir diesmal, weil uns der Raum fehlt, alles zu sagen, — nichts, geben aber, um wenigstens eine Vorstellung von dem Vorgange zu gewähren, der da die Geister festbannte und die Gemüther in /95/ einem Zwange hielt, der sich erst mit der letzten Note löste, aber dabei auch eine ganze Welt im eigenen Innern aufdämmern ließ, einen kurzen Aufriß seines die Welt ausdeutenden Wesens, sowie ihn jener geistvolle Freund und Patron [sc. des Bayreu-

ther Patronatsvereins], der Professor Nietzsche in Basel, kernvoll kräftig hingzeichnet hat“ (Nohl o. J., 94 f.). Darauf folgt ein fast zweiseitiges Zitat mit N.s Inhaltszusammenfassung von Wagners *Ring des Nibelungen* aus UB IV WB 11 (KSA 1, 508 f., vgl. NK KSA 6, 17, 11–14). N. muss es 1888 unangenehm berührt haben, ausgerechnet im Jahr seiner vehementen Abrechnung mit Wagner in einem der damals am weitesten verbreiteten Wagner-Bücher – es erschien als Reclam-Bändchen – als Propagandist der Wagnerschen Sache zu gelten und damit für die bei Nohl behauptete, simultane Blüte von deutschem Reich, deutscher Kunst und deutschem Geist selber einen Beleg abzugeben. Vgl. dazu NK KSA 6, 62, 20 f.

Zum Musikschriftsteller Richard Pohl (1826–1896) und seinem positiven Engagement als Kritiker für Wagner vgl. Nohl o. J., 55. Pohl lancierte in dem von N.s damaligem Verleger Ernst Wilhelm Fritzsche redigierten *Musikalischen Wochenblatt* unter dem Titel *Der Fall Nietzsche* einen polemischen Artikel gegen N. (Pohl 1888 = KGB III 7/3, 2, S. 1026–1033, vgl. Köselitz an N., 16. 11. 1888, KGB III 6, Nr. 607, S. 354), der zu N.s Bruch mit Fritzsche führte (vgl. N. an Fritzsche, 18. 11. 1888, KSB 8, Nr. 1147, S. 477 und 20. 11. 1888, KSB 8, Nr. 1152, S. 483 f.; Schaberg 2002, 220 f.). Pohl hatte den von N. gegen Wagner geäußerten Pathologieverdacht auf N. selbst angewandt: „Der Mann ist krank.“ (KGB III 7/3, 2, S. 1028) Er vermutete als Ursache von N.s Invektiven gegen Wagner die gekränkte Eitelkeit des erfolglosen Opernkomponisten, der er insgeheim sei.

Eine ähnliche Reihung wie in 324, 8 f. – mit dem Musikschriftsteller Heinrich Porges (1837–1900) an Kohls Stelle – findet sich bereits in Wagners Brief an Erwin Rohde vom 29. Oktober 1872: „Ich finde, dass ich mit und durch Nietzsche in recht gute Gesellschaft gekommen bin. Das können Sie nicht wissen, was das heisst, sein langes Leben über in schlechter, oder wenigstens albernere Gesellschaft verbracht zu haben. [...] Aber diese Wendung beginnt auch wirklich erst mit Nietzsche: vorher schwang sich meine Sphäre nicht höher, als bis zu Pohl, Nohl und Porges“ (CBT 283). Die Reihung adoptiert Rohde in seinem Brief an N. vom 14. 10. 1873, wo er über N.s und Wagners Verleger Fritzsche schreibt: „In Betreff der ‚Wagnerfrage‘ (welche ekelhafte Bezeichnung in Lpz üblich zu sein scheint) äußerte er sich sehr muthlos und in einigen Punkten so sonderbar, daß ich deutlich die Stimme der Pohl Nohl und Porges vernahm und mich aufs Neue verwunderte, wie verfährt und verzerrt sich doch manche Dinge in einem Spiegel ausnehmen, die man mit /326/ eignen Augen als wohlgestaltet und gesunder Farbe erkannt hat.“ (KGB II 4, Nr. 469, S. 325 f.) N. variiert dann die Reihung, und zwar bereits in seinem Brief vom 22. 12. 1884 an Overbeck: „Ich habe ganz und gar keine Lust, eine neue Art von Nohl, Pohl und ‚Kohl‘ um mich aufwachsen zu lassen – und ziehe

meine absolute Verborgenheit tausend Mal dem Zusammensein mit mittelmäßigen Schwarmgeistern vor.“ (KSB 6, Nr. 566, S. 573, Z. 37–41).

KGB III 7/1, S. 539 vermerkt dazu: „Mit ‚Kohl‘ in Anführungszeichen ist vermutlich kein drittes Individuum gemeint, sondern ein Urteil über die aufgewachsenen Produkte jener Kritiker angedeutet“. Gegen diese Lesart könnte der in NK 322, 1–328, 25 mitgeteilte, schließlich gestrichene Absatz aus der sog. Oktober-Fassung von EH sprechen: „Der Rest und, wenn man will, auch die Unschuld der ‚Sache‘ waren die Idioten, die Nohl, Pohl, Kohl — letzterer der genius loci in Bayreuth —, die eigentlichen Wagnerianer von Rasse, eine gott- und geistverlassene Bande mit starkem Magen, die Alles herunterfraß, was der Meister ‚abfallen‘ ließ.“ Janz 1978, 2, 361 und ihm folgend KSA 14, 493 identifizieren Kohl mit dem Reiseschriftsteller Johann Georg Kohl (1808–1878), dessen Vortrag *Ueber Klangmalerei in der deutschen Sprache* (Berlin 1873 — *Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge*, Serie 8, Heft 175) nach Janz „Wagners Technik des Stabreimes“ gestützt habe. Jedoch spielte der fragliche Kohl beispielsweise in den *Bayreuther Blättern* keine Rolle. Naheliegender ist vielleicht ein Bezug N.s auf einen Eintrag in Wilhelm Tapperts *Wagner-Lexicon* von 1877: „**Kohl**, Bayreuther. ‚Ob die 5432 Thlr. 10 Sgr. (Ertrag des Wagner-Concertes in Berlin) den bayreuther Kohl fett machen werden‘, darüber zerbrach sich 1873 der ‚Echo‘-Redacteur — ich hätte bald gesagt — den Kopf!“ (Tappert 1877, 20).

324, 9 mit Grazie in infinitum!] In seiner WA-Besprechung hat Pohl gegen N.s neue Bizet-Präferenz geschrieben: „Da haben wir den Genussmenschen, der zwanzigmal in ‚Carmen‘ läuft. Es soll ihm Alles leicht und angenehm zurecht gemacht werden; nur keine Aufregung, keine Erschütterung. Das Tragische, das Pathos, der Affect — Alles überflüssige Anstrengung, nervenzerstörende, schädliche Dinge. ‚Graziös‘ — das Lieblingswort der Franzosen — graziös soll Alles sein. Man soll mit Grazie lügen, mit Grazie betrügen, mit Grazie verrathen, mit Grazie sterben — siehe ‚Carmen‘.“ (KGB III 7/3, 2, S. 1030) Weder in WA noch sonst in irgendeinem Werk N.s lässt sich freilich der Ausdruck „graziös“ nachweisen; „Grazie“ kommt in den Schriften von 1888 nur in 324, 9 als unmittelbare Antwort auf Pohl vor. Hingegen hatte N. in WA 10, KSA 6, 37, 15 f. „la gaya scienza; die leichten Füße; Witz, Feuer, Anmuth“ bei Wagner vermisst. Pohl zitierte diese Stelle leicht variiert (KGB III 7/3, 2, S. 1029 f.); auf das Zitat folgte der Passus mit dem „Genussmenschen“.

Die Wendung „mit Grazie in infinitum“ findet sich am Ende der letzten Strophe von Goethes *Frühlingsorakel* aus den *Geselligen Liedern*: „Leben ist ein großes Fest, / Wenn sich’s mit [sic] berechnen läßt. / Sind wir nun zusammen blieben, / Bleibt denn auch das treue Lieben? / Könnte das zu Ende gehn, / Wär’ doch alles nicht mehr schön. / Cou, Coucou, Cou, Coucou, / Cou, Cou,

Cou, Cou, Cou, Cou, Cou, Cou, Cou. / (Mit Grazie in infinitum)“ (Goethe 1855a, 1, 91. Randanstreichungen N.s?). N. zitierte die „Grazie in infinitum“ bereits in seinem Brief an Friedrich Ritschl, 19. 09. 1868, KSB 2, Nr. 589, S. 318.

324, 9 *Keine Missgeburt fehlt darunter*] Der Vorwurf der Missgeburt pflegte in der zeitgenössischen Polemik gegen Wagner selbst erhoben zu werden: „**Missgeburt.** ‚Eine Missgeburt, nicht Fisch, nicht Fleisch ist die Wagner’sche Zukunftsmusik.‘ (,Deutsche Mus.-Zeitg.‘ Wien, 1860.) — Das sogenannte musikalische Drama ‚Tristan und Isolde‘ ist eine ästhetisch vollkommene Missgeburt. (Aus der Zeitschrift ‚Deutschland‘, Weimar, 1875.)“ (Tappert 1877, 24).

324, 11 *Wäre er doch wenigstens unter die Säue gefahren!]* Anspielung auf Matthäus 8, 28–32: „Da liefen ihm entgegen zweien Besessene [...]. Es war aber ferne von ihnen eine große Heerde Säue auf der Weide. Da baten ihn die Teufel und sprachen: Willst du uns austreiben, so erlaube uns, in die Heerde Säue zu fahren. Und er sprach: Fahret hin! Da fuhren sie aus und in die Heerde Säue. Und siehe, die ganze Heerde Säue stürzte sich mit einem Sturm ins Meer, und ersoffen im Wasser.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 11, vgl. Markus 5, 1–13).

324, 17 f. *trotzdem dass eine charmante Pariserin mich zu trösten suchte*] Gemeint ist Louise Ott, vgl. ihre Briefe vom 02. 09. 1876, KGB II/6, 1, Nr. 810, S. 382 f.) und vom 08. 09. 1876 (KGB II/6, 1, Nr. 814, S. 394 f.) sowie N.s Briefe vom 30. 08. 1876, KSB 5, Nr. 549, S. 183 f. und vom 22. 09. 1876, KSB 5, Nr. 552, S. 185 f.

324, 22 f. *„die Pflugschar“]* Entsprechende Aufzeichnungen zu einem Buch dieses Titels datieren vom Spätsommer 1876, vgl. NL 1876, KSA 8, 17[105], 313 u. 18[1], 314. Auch die *Morgenröthe* sollte ursprünglich *Die Pflugschar* heißen, vgl. NL 1880/81, KSA 9, 9[Titel], 409. Zum Motiv der Pflugschar bei N. siehe Large 1997.

3

Vgl. auch NL 1887, KSA 12, 9[42], 354 f. (KGW IX 6, W II 1, 112, 2–48).

325, 28–31 *Diese verlangen nach Wagner als nach einem Opiat, — sie vergessen sich, sie werden sich einen Augenblick los... Was sage ich! fünf bis sechs Stunden!]* Zu Wagners Musik als „Opiumrausch“ siehe die Äußerungen von Hanslick in NK KSA 6, 44, 17 f. Über die Wirkung von echtem Opium konnte sich N. bei Richet 1884, 135–144 kundig machen, der den stundenlangen, ver-

gessenmachenden Opiumrausch eindringlich schilderte (ebd., 139–141), über den medizinischen Einsatz zur Leidenslinderung bei unheilbaren Krankheiten sprach (ebd., 141) und über die Gefahr der Sucht, die nach einer immer größeren Dosis verlange (ebd., 142). Vgl. NK 289, 22–23.

4

326, 17 *sie erlaubte, sie gebot mir Vergessen*] Vgl. NK 267, 24 f.

5

327, 4 „höheren Schwindel“, „Idealismus“] Vgl. EH Warum ich so gute Bücher schreibe 5, KSA 6, 305, 16 und NK KSA 6, 155, 31–156, 1. Die nachher in diesem Abschnitt hergestellte Verbindung des „Schwindels“ mit Wagner wurde von N. etwa auch in seinem Brief an Malwida von Meysenbug am 20. 10. 1888 vollzogen: „Also Sie haben nichts von dem Ekel begriffen, mit dem ich, mit allen anständigen Naturen, vor 10 Jahren Wagnern den Rücken kehrte, als der Schwindel, mit den ersten Bayreuther Blättern, handgreiflich wurde?“ (KSB 8, Nr. 1135, S. 458 f., Z. 41–44) Das ist in der Wagner-Kritik zu N.s Zeit bereits topisch: „**Schwindel**. ‚Ich bin auch Wagnerianer, aber was nach ‚Lohengrin‘ kommt, ist Schwindel!‘ (Briefliche Mittheilung eines Ungenannten; eine Meinung, von Vielen getheilt. 1875.)“ (Tappert 1877, 35).

327, 16–25 *Durch ein Wunder von Sinn im Zufall kam gleichzeitig bei mir ein schönes Exemplar des Parsifal-Textes an, mit Wagners Widmung an mich „seinem theuren Freunde Friedrich Nietzsche, Richard Wagner, Kirchenrath“. – Diese Kreuzung der zwei Bücher – mir war’s, als ob ich einen ominösen Ton dabei hörte. Klang es nicht, als ob sich Degen kreuzten?... Jedenfalls empfanden wir es beide so: denn wir schwiegen beide. – Um diese Zeit erschienen die ersten Bayreuther Blätter: ich begriff, wozu es höchste Zeit gewesen war. – Unglaublich! Wagner war fromm geworden...]* Was N. hier als eine plötzliche Konfrontation mit Wagners *Parsifal* 1878 und mit Wagners Frömmigkeit dramatisch inszeniert, ist freilich eine Stilisierung, denn N. hatte bereits am Weihnachtstag 1869 zusammen mit Cosima Wagner den detaillierten *Parsifal*-Entwurf studiert („Kindertisch; nachher mit Pr. Nietzsche Parzival gelesen, erneuerter furchtbarer Eindruck.“ – C. Wagner 1988, 1, 182). Das wiederum scheint N. nicht davon abgehalten zu haben, am 10. 10. 1877 an Cosima zu schreiben: „Die herrliche Verheißung des Parcival mag uns in allen Dingen

trösten, wo wir Trost bedürfen.“ (KSB 5, Nr. 669, S. 288, Z. 18–20) Von einer „Kreuzung der zwei Bücher“ kann nur *cum grano salis* die Rede sein: N. bekam den *Parsifal* Anfang Januar 1878, während Wagner erst Ende April 1878 *Menschliches, Allzumenschliches* in Händen hielt. Wagner reagierte in seiner versteckten Polemik *Publikum und Popularität* (erschieden August / September 1878 in den *Bayreuther Blättern*) scharf auf N.s Hinwendung zu einer kritischeren und aufklärerischen Philosophieauffassung.

327, 19 f. „seinem theuren Freunde Friedrich Nietzsche, Richard Wagner, Kirchenrath“] Wagners Widmung an N. auf der Luxus-Ausgabe des *Parsifal* vom 1. Januar 1878 lautete: „Herzlichsten Gruss und Wunsch / seinem / Theuren Freunde / Friedrich Nietzsche / Richard Wagner / (Oberkirchenrath: / zur freundlichen Mittheilung / an Professor Overbeck.“ (KGB II 6/2, Nr. 1025, S. 788 u. NPB 642). Die Selbstbezeichnung „Oberkirchenrath“ ist offenkundig ironisch. Dies wird unterstrichen durch die Adressierung an Overbeck, der Wagner als Verfasser der *Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, damit als Vertreter einer gegenüber dem kirchlichen Christentum radikal befreiten, kritischen Theologie vor Augen stand. Diese Selbstironie Wagners wollte N. nicht wahrhaben. Thomas Mann kommentierte 1933 im Aufsatz *Leiden und Größe Richard Wagners*: „Unter Kameraden ist der Künstler denn auch derart bereit, seine Feierlichkeit zu verspotten, daß Wagner die Parsifaldichtung an Nietzsche mit der Eintragung schicken konnte: ‚Richard Wagner, Oberkirchenrat.‘ Aber Nietzsche war kein Künstler-Kamerad; ein so gutmütig augenblinzeldes Entgegenkommen vermochte nicht seinen tödlich-grämlichen, seinen absoluten Ernst versöhnlich zu stimmen gegen die römelnde Christlichkeit“ (Mann 1990, 9, 395).

Kritisch äußerte sich N. schon unmittelbar nach Empfang der Dichtung im Brief an Reinhart von Seydlitz, 04. 01. 1878, KSB 5, Nr. 678, S. 300, Z. 11–16: „mir, der ich zu sehr an das Griechische, menschlich Allgemeine gewöhnt bin, ist Alles zu christlich zeitlich beschränkt; lauter phantastische Psychologie; kein Fleisch und viel zu viel Blut (namentlich beim Abendmahl geht es mir zu vollblütig her), dann mag ich hysterische Frauenzimmer nicht“. Am 16. 07. 1882 schrieb N. an Lou von Salomé: „Die letzten geschriebenen Worte W's an mich stehen in einem schönen Widmungs-Exemplare des *Parsifal* ‚Meinem theuren Freunde Friedrich Nietzsche. Richard Wagner, Ober-Kirchenrath.‘ Genau zu gleicher Zeit traf, von mir gesendet, bei ihm mein Buch ‚Menschliches Allzumenschliches‘ ein — und damit war Alles klar, aber auch Alles zu Ende.“ (KSB 6, Nr. 269, S. 229, Z. 29–34) Die historisch nicht ganz haltbare Koinzidenz von *Parsifal* und MA I ist also bereits 1882 als rhetorische Verkürzung eingeführt. Von einer Begegnung mit Wagner wohl im Herbst 1876 in Sorrent berichtete N. 1886: „er begann vom ‚Blute des Erlösers‘ zu reden, ja es gab eine

Stunde, wo er mir die Entzückungen eingestand, die er dem Abendmahle abzugewinnen wisse...” (KSA 15, 71).

6

Ein ähnlicher Text war zunächst auch für den Schluss von NW Wir Antipoden vorgesehen, vgl. NK KSA 6, 425, 15. Der Abschnitt EH MA 6 wurde Naumann in der zweiten Dezember-Hälfte 1888 mit dem Hinweis zugeschickt: „Als Schlußparagraph zum Capitel, das von Menschliches, Allzumenschliches handelt, hinzuzufügen“ (KSA 14, 493f., dort versehentlich EH MA 4 zugewiesen).

327, 27–328, 25 *Wie ich damals (1876) über mich dachte, mit welcher ungeheuren Sicherheit ich meine Aufgabe und das Welthistorische an ihr in der Hand hielt, davon legt das ganze Buch, vor Allem aber eine sehr ausdrückliche Stelle Zeugniss ab: nur dass ich, mit der bei mir instinktiven Arglist, auch hier wieder das Wörtchen „ich“ umgieng und dies Mal nicht Schopenhauer oder Wagner, sondern einen meiner Freunde, den ausgezeichneten Dr. Paul Rée, mit einer welthistorischen Glorie überstrahlte — zum Glück ein viel zu feines Thier, als dass... Andre waren weniger fein: ich habe die Hoffnungslosen unter meinen Lesern, zum Beispiel den typischen deutschen Professor, immer daran erkannt, dass sie, auf diese Stelle hin, das ganze Buch als höheren Rééalismus verstehn zu müssen glaubten... In Wahrheit enthielt es den Widerspruch gegen fünf, sechs Sätze meines Freundes: man möge darüber die Vorrede zur Genealogie der Moral nachlesen. — Die Stelle lautet: welches ist doch der Hauptsatz, zu dem einer der kühnsten und kältesten Denker, der Verfasser des Buchs „über den Ursprung der moralischen Empfindungen“ (lisez: Nietzsche, der erste Immoralist) vermöge seiner ein- und durchschneidenden Analysen des menschlichen Handelns gelangt ist? „Der moralische Mensch steht der intelligiblen Welt nicht näher als der physische — denn es giebt keine intelligible Welt...“ Dieser Satz, hart und schneidig geworden unter dem Hammerschlag der historischen Erkenntniss (lisez: Umwerthung aller Werthe) kann vielleicht einmal, in irgend welcher Zukunft — 1890! — als die Axt dienen, welche dem „metaphysischen Bedürfniss“ der Menschheit an die Wurzel gelegt wird, — ob mehr zum Segen oder zum Fluche der Menschheit, wer wüsste das zu sagen? Aber jedenfalls als ein Satz der erheblichsten Folgen, fruchtbar und furchtbar zugleich und mit jenem Doppelblick in die Welt sehend, welchen alle grossen Erkenntnisse haben...]* Die fragliche „Stelle“ steht in MA I 37, wo eingangs davon die Rede ist, dass „der grausame Anblick des psychologischen Secirtisches und seiner Messer und Zangen [...] der Menschheit nicht erspart bleiben“ könne (KSA 2, 59, 29–31). Das

Ende dieses Aphorismus, der den Übergang von der „moralistischen Sentenz“ (KSA 2, 60, 30) zu einer wissenschaftlich-psychologischen Moral-Analyse beschreibt, lautet: „Aber es genügt, auf die Folgen zu verweisen: denn schon jetzt beginnt sich zu zeigen, welche Ergebnisse ernsthaftester Art auf dem Boden der psychologischen Beobachtung aufwachsen. Welches ist doch der Hauptsatz zu dem einer der kühnsten und kältesten Denker, der Verfasser des Buches ‚Ueber den Ursprung der moralischen Empfindungen‘ vermöge seiner ein- und durchschneidenden Analysen des menschlichen Handelns gelangt? ‚Der moralische Mensch, sagt er, steht der intelligiblen (metaphysischen) Welt nicht näher, als der physische Mensch.‘ Dieser Satz, hart und schneidig geworden unter dem Hammerschlag der historischen Erkenntniss, kann vielleicht einmal, in irgendwelcher Zukunft, als die Axt dienen, welche dem ‚metaphysischen Bedürfniss‘ der Menschen an die Wurzel gelegt wird, — ob mehr zum Segen, als zum Fluche der allgemeinen Wohlfahrt, wer wüsste das zu sagen? — aber jedenfalls als ein Satz der erheblichsten Folgen, fruchtbar und furchtbar zugleich, und mit jenem Doppelgesichte in die Welt sehend, welches alle grossen Erkenntnisse haben.“ (KSA 2, 60, 34–61, 17).

Die auffälligste Veränderung in EH MA 6 zur Vorlage in MA I 37 besteht beim Rée-Zitat in der Hinzufügung des erläuternden Nebensatzes „denn es giebt keine intelligible Welt...“ (KSA 6, 328, 16). Trotz der von N. gesetzten Anführungszeichen fehlte gerade dies in der Einleitung zu Rées Werk: „Jetzt aber, seit La Marck und Darwin geschrieben /VIII/ haben, können die moralischen Phänomene eben so gut auf natürliche Ursachen zurückgeführt werden, wie die physischen: der moralische Mensch steht der intelligiblen Welt nicht näher, als der physische Mensch.“ (Rée 1877, VII f. = Rée 2004, 127) In der Umarbeitung von EH requirierte N. Rées Erkenntnis als die eigene — nicht nur, indem er das Rée-Zitat stillschweigend erweiterte, sondern auch, indem er seine eigenen früheren Erläuterungen dazu auf seine *Umwertung aller Werthe* hin perspektivierte und dafür sogar noch ein Datum, nämlich 1890 als das geplante Erscheinungsjahr dieser *Umwertung* einfügte. Rée hatte N. ein Exemplar des *Ursprungs der moralischen Empfindungen* mit der Widmung: „Dem Vater dieser Schrift dankbarst deren Mutter“ (NPB 491) zukommen lassen, woraus N. eine Rechtfertigung für seine eigenmächtige Erweiterung des ursprünglichen Zitat-Wortlautes abgeleitet haben mochte.

Den „typischen deutschen Professor“, der „das ganze Buch als höheren Rééalismus verstehn zu müssen glaubte[.]“ (KSA 6, 328, 5–7), verkörperte für N. sein Jugendfreund Erwin Rohde, der ihm am 16. 06. 1878 geschrieben hatte: „Kann man denn so seine Seele ausziehen und eine andre dafür annehmen? Statt Nietzsche nun plötzlich Rée werden?“ (KGB II/6, 2, Nr. 1082, S. 896, Z. 18–20) Kurz darauf antwortete N.: „Beiläufig: suche nur immer mich in meinem

Buche und nicht Freund Rée. Ich bin stolz darauf, dessen herrliche Eigenschaften und Ziele entdeckt zu haben, aber auf die Conception meiner ‚Philosophia in nuce‘ hat er nicht den allergeringsten Einfluss gehabt.“ (KSB 5, Nr. 727, S. 333, Z. 25–29) Die Angst, mit Rée verwechselt zu werden, kehrte bei N. freilich wieder, als Rée ihm sein (erst 1885 erscheinendes) Buch *Die Entstehung des Gewissens* dedizieren wollte: „Mit Rée habe ich ‚abgeschlossen‘: d. h. ich habe mir die Widmung seines Hauptwerks – verboten. – / Ich will mit Niemandem mehr verwechselt werden.“ (N. an Köselitz, 17. 04. 1883, KSB 6, Nr. 402, S. 360, Z. 36–38).

Die scheinbar ideale Lösung für dieses Verwechslungsproblem findet N. nun in EH MA 6, indem er im Handstreich Rées Erkenntnis und sein Buch als die eigene Leistung vereinnahmt: „lisez: Nietzsche, der erste Immoralist“ (KSA 6, 328, 12 f.). Der Leser bekommt den Eindruck, überall dort, wo man bei Rée etwas Richtiges lesen könne, stehe N. selbst dahinter. Wo Rée hingegen etwas Eigenes sage, da habe N. schon in MA I vehement widersprochen. Als Beleg dafür beruft sich N. in 328, 7–9 auf GM Vorrede 4, KSA 5, 250 f., wo N. von Rées *Ursprung der moralischen Empfindungen* behauptet hat: „Vielleicht habe ich niemals Etwas gelesen, zu dem ich dermaassen, Satz für Satz, Schluss für Schluss, bei mir Nein gesagt hätte wie zu diesem Buche“ (KSA 5, 250, 26–28). In KSA 6, 327, 27–328, 25 hält es N. für ganz überflüssig, seine sachlichen Differenzen zu Rée auch nur namhaft zu machen.

328, 12 lisez: Nietzsche] Am 6. 12. 1888 schrieb August Strindberg an N.: „Je termine toutes mes lettres à mes amis: lisez Nietzsche: C’est mon Carthago est delenda!“ (KGB III 6, Nr. 621, S. 376, Z. 20 f. „Ich beende alle meine Briefe mit dem Satz: lesen Sie Nietzsche: Das ist mein ‚Karthago muss zerstört werden!‘“) N. übernimmt die Formulierung hier „im Kontext des rückwirkenden Sich-Wiederfindens in den eigenen Schriften, auch wenn diese von anderen handeln“ (Langer 2005, 107).

Morgenröthe.

1

329, 2 Gedanken über die Moral als Vorurtheil.] Der Untertitel des Werkes, das 1881 bei Ernst Schmeitzner in Chemnitz erschien, lautet richtig: „Gedanken über die moralischen Vorurtheile.“ Auch in der Neuauflage von 1887 änderte sich daran nichts.

329, 4–11 Mit diesem Buche beginnt mein Feldzug gegen die Moral. Nicht dass es den geringsten Pulvergeruch an sich hätte: — man wird ganz andre und viel

lieblichere Gerüche an ihm wahrnehmen, gesetzt, dass man einige Feinheit in den Nüstern hat. Weder grosses, noch auch kleines Geschütz: ist die Wirkung des Buchs negativ, so sind es seine Mittel um so weniger, diese Mittel, aus denen die Wirkung wie ein Schluss, nicht wie ein Kanonenschuss folgt.] In der Oktober-Fassung von EH lautete der Text, aus dem später der Anfang des Abschnitts über die *Morgenröthe* wurde: „In gewissen Fällen ist es nicht die Feigheit, die große Vogelscheuchen der Moral und andre Heilige hervorbringt, sondern eine unterirdische Rache seitens Schlechtweggekommenen, welche, vermittelst der Moral, den Glücklichen, den Wohlgerathenen das Gleichgewicht nehmen und die Instinkte verwirren wollen. Ihr Triumph wäre, Herr zu werden mit ihren Werthen und als Parasiten unter dem heiligen Vorwand, die Menschen zu ‚verbessern‘, das Leben selbst auszusaugen, blutarm zu machen... Moral als Vampyrismus. — Ich habe Gründe, bei dieser Vorstellung gerade hier Halt zu machen, da in der Abfolge meiner Schriften mein erster Feldzug gegen die Moral: *Morgenröthe*. Gedanken über die Moral als Vorurtheil (1881) an die Reihe kommt. Nicht daß dieses Buch den geringsten Pulvergeruch an sich hätte: dies Mal führt der alte Artillerist, der ich bin, weder großes noch kleines Geschütz auf. Man hat mit einiger Feinheit zwischen der Wirkung dieses Buchs zu unterscheiden und den Mitteln, die es anwendet, — aus denen, wie ein psychologischer Schluß, nicht wie ein Kanonenschuß, die Wirkung folgt.“ (KSA 14, 494, vgl. zum Artilleristen NK 357, 16).

329, 24–330, 3 *Die Kunst, die es voraus hat, ist keine kleine darin, Dinge, die leicht und ohne Geräusch vorbeihuschen, Augenblicke, die ich göttliche Eidechsen nenne, ein wenig fest zu machen — nicht etwa mit der Grausamkeit jenes jungen Griechengottes, der das arme Eidechselein einfach anspiesste, aber immerhin doch mit etwas Spitzem, mit der Feder...*] In der neuen Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches* von 1886 benutzte N. die Eidechse und ihre Vorlieben, auf der Mauer in der Sonne zu liegen, als Bild für den genesenden freien Geist (MA I Vorrede 5, KSA 2, 19); N. dachte dabei offensichtlich auch an ihre Regenerationsfähigkeit, die dem Menschen fehle, wie er in JGB 276, KSA 5, 228 ausführte. An manchen Stellen wird das Tier geradezu zum Ideal: „Schlau und fröhlich, wie eine Eidechse in der Sonne“, heißt es schon in NL 1881, KSA 9, 8[23], 388. In seiner Leichtigkeit und Leisheit steht das kleine Reptil in Za IV Mittags, KSA 4, 344 für den „Augen-Blick“ des Glücks. „Wir Eidechsen des Glücks‘ / Gedanken am späten-Nachmittage. eines Dankbaren“, lautet ein Buchtitelentwurf in NL 1885/86, KSA 12, 1[143], 43 (korrigiert nach KGW IX 2, N VII 2, 107, 26–31).

Wenn N. vom „jungen Griechengott“ spricht, „der das arme Eidechselein einfach anspiesste, aber immerhin doch mit etwas Spitzem, mit der Feder“, beschreibt er recht präzise eine berühmte, unter dem Namen Apollon Saurokto-

nos (Apollon, der Eidechsentöter) bekannte Bronzeskulptur des Praxiteles (vgl. Gaius Plinius Secundus Maior: *Naturalis historia* XXXIV 19, 10), die allerdings nur in späteren Kopien erhalten ist. Sie stellt den knabenhaften, an einen Baumstamm gelehnten Apollon dar, der mit einem Pfeil oder einer Feder in der rechten Hand eine Eidechse ansticht, die den Baumstamm hochklettert. Die Bedeutung war (und ist) umstritten. Friedrich Gottlieb Welcker führte in seinen N. wohlbekannten *Alten Denkmälern* dazu u. a. Folgendes aus: „Winkelmann, welcher der Statue zuerst die mit Recht herrschend gewordene Benennung ertheilt hat, dachte sich nur einen zufälligen Zeitvertreib Apollons als Hirten; der jedoch nicht einmal so knabenhaft erscheinen sollte. Harduin und Visconti ([...]) verglichen die Erlegung des Pythischen Drachen durch die Pfeile des Apollon. Doch dass Apollon sich ergötze jene unabwendbaren Pfeile, welche einst den Python töden [sic] sollten, an einer furchtsamen Eidechse zu versuchen, ist ein sonderbarer Gedanke [...]. Heyne aber ([...]) und Becker [...] erinnern sich der Eidechse ([...]) an dem Bilde des Wahrsagers Thrasybulos [...]; und der letztere nimmt ein Vorspiel des Siegs über den Python in so fern an als der Gott, welcher aller Orakel sich zu bemächtigen suchte, auf diess mit Weissagungsgabe ausgerüstete Thierchen, spielend wie es dessen Natur mit sich bringe, Jagd mache. / Die Eidechse hatte eine Beziehung zu Apollon sofern er als Sonnengott geachtet wurde, als Freundin der Sonne. Diese Beziehung ist ausgedrückt auf den Rhodischen Münzen mit dem Sonnengesicht des Helios und einer Eidechse, [...] worauf Zoega aufmerksam gemacht hat. Er erklärt diess Sonnensymbol daraus, /409/ dass jenes kalte Thier die Sonne sucht wenn die andern sich lieber im Schatten verbergen. [...] /410/ [...] /411/ [...] Apollon ist als Wahrsager durch die Eidechse, nicht als ihr Feind gedacht; und Kampf mit einem solchen Gegner würde auch auf jeden Fall einen albernem Mythos abgegeben haben. [...] [A]ndere hier und dort ausgeübte Arten der Wahrsagung wurden ihm untergeben, und weil man behauptete dass sie alle durch ihn seyen und von ihm abhiengen, so konnte man um sie zu ehren jede einzelne von ihm selbst ausüben lassen; ihn also auch als einen Galeotes [sc. als eine Eidechse] denken. Dass diess geschehen sey, lehrt allein die Statue des Praxiteles. Um aber doch zugleich den Abstand eines solchen altväterlichen Orakels von weniger verbreiteter oder angesehener Ausübung /412/ von der Würde des Pythischen Dreifusses anzudeuten, so wurde gesagt, der Gott habe noch als Knabe, nach dem Homerischen Hymnus auf Hermes, von den ländlichen Thrieen das Wahrsagen gelernt, also Thrieenorakel geübt, wie hier die durch die Eidechse; und nach einer andern Sage hat der orakelgebende Pan ihn (als Knaben also ebenfalls) im Prophezeien unterrichtet. Die Eidechsenorakel müssen, wie der Name der Figur und die Worte des Plinius und Martialis lehren, durch Belauschen und Durchspiessen des Thierchens bewerkstelligt worden

seyn; wobei es vielleicht darauf eben ankam, ob es willig, etwa an einen geheiligten Baum herankam und Stich hielt oder gefehlt, oder wie es getroffen wurde u.s.w.“ (Welcker 1849, 1, 408–412).

Auf diese letzte Deutung des Apollon Sauroktonos spielt N. in 329, 24–330, 3 an: Er will den Augenblick festhalten, wie Apollon mit dem Pfeil die Eidechse am Baume festmachte, um daraus die Zukunft zu lesen oder vorwegzunehmen, wie es in 330, 3–5 anklingt.

330, 3–5 „*Es giebt so viele Morgenröthen, die noch nicht geleuchtet haben*“ — *diese indische Inschrift steht auf der Thür zu diesem Buche.*] Köselitz schrieb auf die erste Seite der Kopie, die er von N.s Manuskript der *Morgenröthe* anfertigte: „Es giebt so viele Morgenröthen, die noch nicht geleuchtet haben. Rigveda“ (KSA 14, 203). Das Zitat bewog N., den Titel seiner Schrift, der bis dahin „Die Pflugschar“ (NL 1880/81, KSA 9, 9[Titel], 409, vgl. NK 324, 22f.) gelautet hatte, in „Eine Morgenröthe“ umzuwandeln, unter Beibehaltung des Untertitels „Gedanken über die moralischen Vorurtheile“ (vgl. N. an Köselitz, 09. 02. 1881, KSB 6, Nr. 80, S. 61). In der endgültigen Fassung fiel der unbestimmte Artikel („Eine“) weg. Den von Köselitz zitierten Satz setzte N. als Motto seiner Schrift voran (M, KSA 3, 9).

Die Quelle des von Köselitz „zufällig hingeschriebenen Vers[es]“ ist N. zufolge der „Hymnus an Varuna“ (N. an Köselitz, 09. 02. 1881, KSB 6, Nr. 80, S. 61) aus dem *Rigveda*, dem ältesten Teil der vier *Veden*. Wortwörtlich lässt sich der Spruch — gemeint ist offenbar *Rigveda* II 28, 9 (in der späteren Übersetzung von Karl Friedrich Geldner: „Viele Morgen sind noch nicht aufgegangen; mach uns Aussicht, daß wir an diesen leben werden“) — in den zeitgenössischen Ausgaben des *Rigveda* allerdings nicht nachweisen; ausführlich behandelt finden konnte N. das Thema der Morgenröte im *Rigveda* bei Kaegi 1881, 73–76 u. 186 f. (langes Zitat von Max Müller. Vgl. Müller 1884, 169, wo die Übersetzung des Rigveda-Verses lautet: „Noch sind viele Morgenröten nicht aufgegangen; verleihe uns, in ihnen zu leben, o Varuna!“; bei Zimmer 1879, 395: „viele Morgenröthen harren noch des Aufgangs“).

Den Spruch in N.s Fassung nimmt 1885 auch dessen Briefpartner Carl Fuchs auf, wenn er in seiner *Freiheit des musikalischen Vortrages* darüber nachdenkt, was man alles künftig an Beethoven noch entdecken werde: „Mir wird bei dem Gedanken an alle Dieses zu Muthe wie jenem indischen Priester gewesen sein mag, der vor Jahrtausenden sprach: ‚es giebt viele Morgenröthen die noch nicht geleuchtet haben‘“ (Fuchs 1885, 27).

330, 15–17 *Die Moral wird nicht angegriffen, sie kommt nur nicht mehr in Betracht... Dies Buch schliesst mit einem „Oder?“, — es ist das einzige Buch, das mit einem „Oder?“ schliesst...*] Der letzte Aphorismus der *Morgenröthe* ist

überschrieben „Wir Luft-Schifffahrer des Geistes!“ und endet: „Wird man vielleicht uns einstmals nachsagen, dass auch wir, nach Westen steuernd, ein Indien zu erreichen hofften, — dass aber unser Loos war, an der Unendlichkeit zu scheitern? Oder, meine Brüder? Oder? —“ (M 575, KSA 3, 331, 27–31).

Die Oktober-Fassung des Textes enthält zu 330, 15–17 folgende Variante: „Die Moral wird nicht angegriffen, sie wird bloß nicht mehr gehört... Jenseits von Gut und Böse! — Die Morgenröthe, die *gaya scienza* (1882), mein Zarathustra (1883) vor Allem sind lauter ja sagende Thaten, — der Immoralist kommt in jedem Satz zu Wort. Die Verneinung darin ist aber bloß ein Schluß, sie folgt, sie geht nicht voran.“ (KSA 14, 494).

2

331, 7f. *Weltverleumdern*] Vgl. NK 371, 6.

331, 13 *Wille zum Ende*] Vgl. NK KSA 6, 12, 3.

331, 18–22 *Wenn innerhalb des Organismus das geringste Organ in noch so kleinem Maasse nachlässt, seine Selbsterhaltung, seinen Kraftersatz, seinen „Egoismus“ mit vollkommener Sicherheit durchzusetzen, so entartet das Ganze.*] N.s Ausführungen erinnern hier an Überlegungen in Wilhelm Roux' *Der Kampf der Theile im Organismus*, damit an ein Werk, das für N.s Konzeption einer Pluralität von Willen-zur-Macht-Quanten von zentraler Bedeutung war (vgl. Müller-Lauter 1978). Roux statuierte unter dem Titel „Der Kampf der Organe“: „Auch im Kampfe der Organe sind es wieder heterogene Theile, welche mit einander um den Raum und vielleicht auch um die Nahrung zu streiten haben. Die nächste Folge wird daher auch hier wieder die sein, dass bloß solche Verhältnisse bestehen können, in welchen diese chemisch und physiologisch ganz ungleichwerthigen Theile sich morphologisch das Gleichgewicht zu halten vermögen: denn wenn einer in seiner Wachsthumskraft so stark wäre, dass er die anderen verdrängte, so würde das Ganze zu Grunde gehen. Wenn der Kampf der Organe somit das Gute hat, dass er Unhaltbares aus der Reihe des Lebenden rasch entfernt, so muss auch daran gedacht werden, dass er zugleich im Stande sein kann, manche vielleicht das stärkste für den Organismus leistenden Verbindungen zu unterdrücken, wenn sie morphologisch kräftiger sind als die der anderen Organe.“ (Roux 1881, 103) Der Kampf der Organe untereinander diene dem „Bedürfniss des Organismus“ (ebd., 104). Roux spricht sodann von „Function“ bei einer „Leistung“ beispielsweise eines Organs, „welche dem Ganzen nützt, welche also zu dessen Dauerfähigkeit

beiträgt und aus diesem Grunde sich erhalten hat“ (ebd., 219). Lebensprozesse sind nach Roux selbstregulierende Prozesse — eine Idee, die N. schon 1881 dankbar aufgriff (vgl. z. B. NL 1881, KSA 9, 11[130], 488; 11[182], 509; 11[200], 522): „Die Selbstregulation ist die Vorbedingung, ist das Wesen /228/ der Selbsterhaltung. Mit den Grenzen der Selbstregulation hat auch die Selbsterhaltung ihre Grenzen.“ (Roux 1881, 227 f.) N. adaptierte solche biologischen Erörterungen und passte sie 1888 in ein dekadenzkritisches (damit auch ästhetisches) Diskursumfeld ein, wobei er besonders betonte, dass die einzelnen Teile quasi blind auf die Verwirklichung ihrer jeweiligen Partikularinteressen geeicht sein müssten, um so dem „Ganzen“ zu dienen. Nominell gab es bei Roux noch keinen „Egoismus“ der Organe.

331, 31–33 *wenn man aus der Bleichsucht ein Ideal, aus der Verachtung des Leibes „das Heil der Seele“ construirt*] Vgl. NK KSA 6, 135, 22–26 u. 253, 2–4.

332, 2–4 *Mit der „Morgenröthe“ nahm ich zuerst den Kampf gegen die Entselbstungs-Moral auf.*] Vgl. 372, 27–32.

Die fröhliche Wissenschaft.

333, 2 („*la gaya scienza*“) [Den Untertitel fügte N. 1887 der zweiten Auflage von FW hinzu (vgl. dagegen das Titelblatt der ersten Auflage in KGW V/2, 21), um die Herkunft des Haupttitels aus der provençalischen Dichtung zu verdeutlichen. Vgl. NK 333, 26–334, 3.

333, 6–18 *Ein Vers, welcher die Dankbarkeit für den wunderbarsten Monat Januar ausdrückt, den ich erlebt habe — das ganze Buch ist sein Geschenk — verräth zur Genüge, aus welcher Tiefe heraus hier die „Wissenschaft“ fröhlich geworden ist: / Der du mit dem Flammenspeere / Meiner Seele Eis zertheilt, / Dass sie brausend nun zum Meere / Ihrer höchsten Hoffnung eilt: / Heller stets und stets gesunder, / Frei im liebevollsten Muss — / Also preist sie deine Wunder, / Schönster Januarius!]* Das Gedicht wurde als Motto dem vierten Buch („Sanctus Januarius“) der *Fröhlichen Wissenschaft* vorangestellt und war dort datiert „Gen u a im Januar 1882“ (KSA 3, 521).

Erstens bezieht sich N.s Ansprache an den Sanctus Januarius auf den als wundersam empfundenen Monat gleichen Namens. N. fragte Overbeck brieflich am 29. 01. 1882: „Habt Ihr auch einen solchen ‚Frühling‘ wie wir? Die wahren ‚Wunder des heiligen Januarius!‘“ (KSB 6, Nr. 192, S. 163, Z. 51–53) Zweitens steckt hinter diesem Monatsnamen wiederum der doppelköpfige, altrömische Gott Janus. Das vierte, „Sanctus Januarius“ übertitelte Buch der *Fröhli-*

chen Wissenschaft blickt zum einen in N.s Denkerzukunft — *Also sprach Zarathustra* — als auch in seine freigeistige Vergangenheit. Drittens aber war der heilige Januarius N. durchaus als Figur aus der Hagiographie bekannt, und zwar mit seinem berühmtesten Wunder, wie aus NL 1880/81, KSA 9, 8[9], 385 hervorgeht: „Ob man nun an das Mitleid als Wunder und Quelle der Erkenntniß glaubt oder an das Blut des heiligen Januarius: ich meine dann immer noch in einem halb wahnsinnigen Zeitalter zu leben.“ San Gennaro oder der heilige Januarius soll unter Kaiser Diokletian um 305 n. Chr. als Bischof von Benevent das Martyrium erlitten haben (mit Genua hat er — gegen KGB III 7/1, S. 279 — hagiographisch nichts zu tun); er gilt als Patron Neapels (namentlich gegen Vesuvsausbrüche), wo neben seinem abgeschlagenen Haupt im Dom auch zwei Ampullen mit seinem angeblich kristallisierten Blut aufbewahrt werden, das regelmäßig wieder flüssig werden soll.

Dieses allgemein bekannte Blutwunder hat Sanctus Januarius als Referenzfigur attraktiv erscheinen lassen: Januarius steht, wie das Motto-Gedicht zeigt, sowohl als Monat wie als Heiliger für die Verflüssigung des Festgefügt und Eingefrorenen, spricht: der Tradition der Moral und der Gewohnheiten des Denkens. Wie wichtig N. dieses Verflüssigungsmotiv war, geht auch aus einer Bemerkung hervor, die er in seinem Brief am 06. 04. 1883 Köselitz gegenüber machte. Darin zitierte er noch einmal die Verszeilen „der du mit dem Flammenspeere meiner Seele Eis zertheilt, daß sie brausend nun zum Meere ihrer höchsten Hoffnung **eilt**“ (KSB 6, Nr. 401, S. 358, Z. 14–16). In N.s Korrespondenz wird auf den heiligen Januarius im Zusammenhang mit dem vierten Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* gelegentlich angespielt (vgl. z. B. Carl von Gersdoff an N., 11. 09. 1882, KGB III 2, Nr. 142, S. 285, Z. 7 f.; Jacob Burckhardt an N., 13. 09. 1882, KGB III 2, Nr. 144, S. 288, Z. 7 f.; N. an Rée, ca. 15. 09. 1882, KSB 6, Nr. 303, S. 258, Z. 19 f.; N. an Overbeck, 31. 12. 1882, KSB 6, Nr. 366, S. 314, Z. 27 f.); das Motiv der Dankbarkeit gegenüber einem großen Gelingen artikuliert sich in diesem Gedicht — und im Übrigen auch in N.s Brief an Overbeck vom 20. 01. 1883: „Im Grunde ist ‚die fröhliche Wissenschaft‘ nur eine überschwängliche Art sich zu freuen, daß man einen Monat reinen Himmel über sich gehabt hat.“ (KSB 6, Nr. 369, S. 318 f., Z. 18–21).

Das christlich-mythologische Motiv des heiligen Januarius war N. aber, wie NL 1880/81, KSA 9, 8[9], 385 beweist, schon vor seiner Erfahrung eminenter Schaffenskraft im Genueser Januar 1882 geläufig; damals konnte er den Heiligen mit seinem Verflüssigungswunder als Chiffre für die eigene Erfahrung entsakralisieren. Brusotti 1997, 384 hat als Quellen für N.s Kenntnisse von San Gennaro einige Bemerkungen in Stendhals *Promenades dans Rome* plausibel gemacht (Stendhal 1853, 1, 62 f., 80 u. 86); auch im zweiten Band von Georg Friedrich Schoemanns *Griechischen Alterthümern* konnte sich N. über den rup-

pigen Umgang der Neapolitaner mit ihrem Lokalheiligen Januarius unterrichten, falls er einmal Wünsche nicht erfüllte (Schoemann 1863, 2, 180, vgl. Orsucci 1996, 31 f., der ein Echo dieser Stelle in MA I 111 findet). Schließlich enthielt auch der von N. benutzte Reiseführer *Italien in sechzig Tagen* von Theodor Gsell-Fels einige Informationen zum Januarius-Kult (Gsell-Fels 1878a, 725 f. u. 757), während Philipp Spiller in seiner von N. zur Kenntnis genommenen Abhandlung *Die Urkraft des Weltalls* an San Gennaros angebliche Macht erinnerte, Vesuvausbrüche zu verhindern (Spiller 1876, 340).

Am 10. 04. 1888 behauptete N. auch gegenüber Brandes (KSB 8, Nr. 1014, S. 287, Z. 35), die ganze *Fröhliche Wissenschaft*, nicht nur das vierte Buch, sei im Januar 1882 entstanden. Damals hatte N. noch eine Fortsetzung der *Morgenröthe* geplant, die er von fünf auf zehn Kapitel ausweiten wollte. Aus seinen Aufzeichnungen wurden dann die Bücher 1 bis 4 von FW. Noch am 25. 01. 1882 schrieb N. an Köselitz: „Ich bin seit einigen Tagen mit Buch VI, VII und VIII der ‚Morgenröthe‘ fertig, und damit ist meine Arbeit für diesmal gethan. Denn Buch 9 und 10 will ich mir für den nächsten Winter vorbehalten – ich bin noch nicht reif genug für die elementaren Gedanken, die ich in diesen Schluß-Büchern darstellen will. Ein Gedanke ist darunter, der in der That ‚Jahrtausende‘ braucht, um etwas zu werden. Woher nehme ich den Muth, ihn auszusprechen!“ (KSB 6, Nr. 190, S. 159, Z. 34–41) Für die im Januar 1882 entstandenen Aufzeichnungen griff N. auf unverwendet gebliebenes Material zur *Morgenröthe* sowie auf 1881 entstandene Niederschriften zurück. Er ließ lediglich ein Heft aus (M III 1), in dem die Niederschrift des Gedankens der Ewigen Wiederkunft des Gleichen enthalten ist – jenes Gedankens, welcher „Jahrtausende“ brauchen sollte, „um etwas zu werden“. Die Aufzeichnung ist datiert „Anfang August 1881 in Sils-Maria“ (KSA 9, 11 [141], 494, 19); auf sie bezieht sich N. noch in EH Za (vgl. NK 335, 8 f.). Im Frühjahr 1882 änderte N. sein Publikationsvorhaben, während er sich mit Paul Rée und der jüngst kennengelernten Lou von Salomé in der Schweiz aufhielt. Am 08. 05. 1882 ließ er seinen Verleger Ernst Schmeitzner wissen: „Für den Herbst können Sie ein M(a-nu)s(crypt) von mir haben: Titel ‚Die fröhliche Wissenschaft‘ (mit vielen Epigrammen in Versen!!!)“ (KSB 6, Nr. 224, S. 191, Z. 11–14). Bereits im August 1882 konnte FW dann in Chemnitz erscheinen.

333, 20f. als Schluss des vierten Buchs die diamantene Schönheit der ersten Worte des Zarathustra] Es handelt sich um FW 342, KSA 3, 571. Den in der *Fröhlichen Wissenschaft* unter dem Titel „Incipit tragoedia“ gedruckten Text übernahm N. ohne wesentliche Änderungen für „Zarathustra’s Vorrede“ (Za Vorrede 1, KSA 4, 11 f.). In FW folgt dieser Text unmittelbar auf einen Aphorismus, der als andeutende Frage bereits den Gedanken der Ewigen Wiederkunft des Gleichen enthält (FW 341, KSA 3, 570). Noch in EH stellt N. den

Wiederkunftsgedanken als die „Grundconception“ (EH Za 1, KSA 6, 335, 5) von *Also sprach Zarathustra* dar. Diesen Gedanken hatte N. im August 1881 erstmals in ein Nachlassheft (M III 1) notiert, dessen Inhalt er als Material für das geplante neunte und zehnte Buch der *Morgenröthe* aufbewahrte (vgl. NK 333, 6–18). Weil er sich aber „noch nicht reif genug“ fühlte für die Ausführung dieses Gedankens (N. an Köselitz, 25. 01. 1882, KSB 6, Nr. 190, S. 159, Z. 38), blieb das Material vorerst ohne Verwendung. N. beschied Köselitz am 14. 08. 1882: „Ungefähr den 4^{ten} Theil des ursprünglichen Materials habe ich mir vorbehalten (zu einer wissenschaftlichen Abhandlung).“ (KSB 6, Nr. 281, S. 237, Z. 5–7) Am Ende von FW, die als Fortsetzung von M gedacht gewesen war, gab N. einen Ausblick auf jene „höchste Hoffnung“, die schließlich in *Also sprach Zarathustra* Gestalt annehmen sollte.

333, 21–24 *Oder der die granitnen Sätze am Ende des dritten Buchs liest, mit denen sich ein Schicksal für alle Zeiten zum ersten Male in Formeln fasst?* Es handelt sich um FW 268–275, KSA 3, 519.

333, 25 *zum besten Theil in Sicilien gedichtet*] N. hielt sich vom 29. März bis etwa zum 21. April 1882 in Messina auf Sizilien auf, wohin er „als einziger Passagier“ (N. an Overbeck, 08. 04. 1882, KSB 6, Nr. 221, S. 190, Z. 8) mit einem Segelfrachter von Genua aus gereist war (CBT 508 f.). Dort entstanden die *Idyllen aus Messina*, die im Mai 1882 in der *Internationalen Monatsschrift* von N.s Verleger Schmeitzner erschienen (*Internationale Monatsschrift*, Bd. 1, 1882, Nr. 5, 269–275, vgl. Schaberg 2002, 115–118). In den Werk-Retraktionen von *Ecce homo* behandelt N. die *Idyllen aus Messina* nicht als eigenständiges Werk. Von den acht Gedichten, die der Zyklus umfasste, übernahm N. sechs abgewandelt in die *Lieder des Prinzen Vogelfrei*, die den Anhang der zweiten Ausgabe der *Fröhlichen Wissenschaft* (1887) bilden. Es handelt sich um die Gedichte „Prinz Vogelfrei“, „Lied des Ziegenhirten“, „Die kleine Hexe“, „Das nächtliche Geheimniss“, „Vogel Albatross“ und „Vogel-Urtheil“. Aus „Prinz Vogelfrei“ wurde in den *Liedern des Prinzen Vogelfrei* das Gedicht „Im Süden“, aus dem „Lied des Ziegenhirten“ wurde das „Lied eines theokritischen Ziegenhirten“, aus „Die kleine Hexe“ wurde „Die fromme Beppa“, aus „Das nächtliche Geheimniss“ „Der geheimnisvolle Nachen“, aus „Vogel Albatross“ „Liebeserklärung“ und aus „Vogel-Urtheil“ „Dichters Berufung“.

333, 26–334, 3 *an den provençalischen Begriff der „gaya scienza“, an jene Einheit von Sänger, Ritter und Freigeist, mit der sich jene wunderbare Frühkultur der Provençalien gegen alle zweideutigen Culturen abhebt*] Vgl. z. B. NL 1881, 11[337], KSA 9, 573; die Quelle für N.s Verwendung von „gaya scienza“ und der provençalischen Troubadour-Tradition dürfte Theodor Gsell Fels' *Süd-*

Frankreich-Reiseführer (Gsell Fels 1878b, 312f. u. 316, ferner Gsell-Fels / Berlepsch 1869, 144) gewesen sein, vgl. NK KSA 6, 37, 15f.

334, 3f. „*an den Mistral*“] Vgl. FW Lieder des Prinzen Vogelfrei, KSA 3, 649–651.

Also sprach Zarathustra.

1

335, 4–337, 15 Diesem Abschnitt entspricht in der Oktober-Fassung von EH teilweise der Abschnitt 24; er folgte auf die Abschnitte 22 und 23, die N. später für die Abschnitte 6, 7, und 8 von EH Warum ich ein Schicksal bin verwendete (vgl. NK 370, 28–374, 29). Er lautet: „An diesem Wendepunkt, wo Alles sich entscheidet, wo Alles in Frage gestellt ist, zum unsterblichen Gedächtniß für ein Ereigniß ohne Gleichen habe ich meinen Zarathustra gedichtet als höchstes Buch, das es giebt — die ganze Thatsache ‚Mensch‘ liegt in ungeheurer Ferne unter ihm —, das tiefste Buch auch, das es giebt: es ist ein vollkommen unerschöpflicher Brunnen, in den kein Eimer hinabtaucht, ohne mit Gold und ~~gütiger Weisheit~~ Güte gefüllt wieder heraufzukommen. Die erste Grund-Conception des Zarathustra — das will sagen der Gedanke der ewigen Wiederkunft, diese letzte und äußerste Formel der Bejahung, die erreicht werden kann — gehört in den August des Jahres 1881. Ich gieng am See von Silvaplana durch den Wald; an einem mächtigen pyramidal aufgethürmten Block mache [sic] ich Halt. Da kam mir dieser Gedanke. — Rechne ich von jenem Tage bis zur plötzlichen und unter den ungünstigsten Umständen eintretenden Niederkunft im Februar des Jahres 1883, so ergeben sich achtzehn Monate für die eigentliche Schwangerschaft (— welche, wie sich von selbst versteht, mir nicht als solche ins Bewußtsein kam: ich habe nicht im Entferntesten an verwandte Dinge gedacht.) Die Zahl dieser 18 Monate dürfte zuletzt den Gedanken nahe legen, ob ich nicht im Grunde ein Elefantenweibchen bin. — Was bedeutet zunächst hier der Name jenes vorzeitlichen Persers? — Man weiß, worin Zarathustra der Erste war, womit er den Anfang macht: — er sah im Kampf des Guten und Bösen das eigentliche Rad im Getriebe der Dinge, er übersetzte die Moral ins Metaphysische, als Kraft, als Ursache, als Zweck an sich. Zarathustra schuf diesen größten Irrthum: folglich muß er auch der Erste sein, der ihn erkennt. Er hat hier nicht nur länger und mehr Erfahrung als ~~irgend Jemand~~ irgend ein Denker — er hat die längste Experimental-Widerlegung des Satzes, daß die Welt ‚sittlich‘ geordnet sei und sittlich in ihren

Zwecken Absichten sei, kommt in ihm zu ihrem stärksten Schluß: Zarathustra ist vor Allem wahrhaftiger als ~~irgend Jemand~~ sonst ein Denker. Seine Religion Lehre, und sie allein, war es, welche die Wahrhaftigkeit als oberste Tugend lehrte. Die Selbstüberwindung der Moral, aus Wahrhaftigkeit — das bedeutet in meinem Falle ~~die Wahl des Namens~~ Mund der Name Zarathustra.“ (KSA 14, 495) Siehe dazu Vorstufe zu EH Vorwort 4 in NK 259, 15–261, 9.

335, 4–7 *Die Grundconception des Werks, der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann —, gehört in den August des Jahres 1881*] Retrospektiv neigt N. dazu, die Bedeutung dieser „Grundconception“ für *Also sprach Zarathustra* nicht nur sehr hoch zu veranschlagen, sondern ihr auch alle anderen Themen und Konzeptionen, die er einst in diesem Werk entwickelt oder skizziert hat, unterzuordnen — beispielsweise die Gedanken des Übermenschen oder des Willens zur Macht (vgl. aber NK 335, 8 f.). Das ist ein typisches Beispiel dafür, wie N. sein früheres Œuvre in EH retrospektiv vereinheitlicht — und auch ein besonders überraschendes Beispiel, weil die Ewige Wiederkunft als ‚Lehre‘ oder als „Grundconception“ ansonsten in den Schriften von 1888 — von markanten Ausnahmen abgesehen (vgl. NK KSA 6, 160, 29 f.) — eine untergeordnete Rolle spielt.

Die „Grundconception“ der Ewigen Wiederkunft zu erläutern, hält N. in *Ecce homo* offenkundig nicht für nötig; es ist allerdings deutlich — wie auch aus EH Za 6, KSA 6, 345, 6–12 hervorgeht —, dass sie hier weniger als kosmologisch-ontologische Theorie im Vordergrund steht denn als ethisch-existenzästhetische Maxime, nämlich als große Bejahung des Seienden in seinem So-Sein. So erhält dieses Seiende ein ungeheures Gewicht, denn was wiegt schwerer als das, was ewig wiederkehrt? „Unendliche Wichtigkeit unseres Wissen’s, Irren’s, unsrer Gewohnheiten, Lebensweisen für alles Kommende.“ (NL 1881, KSA 9, 11[141], 494, 11–13) Dem Anspruch nach soll diese Bejahung den höchstmöglichen Grad erreichen, indem sie nicht bloß auf ein Sich-Arrangieren mit dem Bestehenden, sondern vielmehr auf eine (fast mystische) Einheit mit dem Bejahten abzielt (vgl. Müller-Lauter 1979, 139–141). Wer so emphatisch bejaht, bejaht auch dieses Wollen, will seine Ewigkeit oder eben seine ewige Wiederkehr. Wenn der in *Also sprach Zarathustra* so prominente „Übermensch“, den N. auch in 344, 9 evoziert, sich durch dieses Bejahen auszeichnet, dann will er nach N.s Vorstellung offensichtlich die unendliche Wiederholung des Bejahten und seiner Bejahung: die Ewige Wiederkunft des Gleichen.

335, 8 f. *er ist auf ein Blatt hingeworfen, mit der Unterschrift: „6000 Fuss jenseits von Mensch und Zeit“.*] Die Unterschrift des Nachlassfragments, in dem

sich die erste Formulierung des Gedankens der ewigen Wiederkunft befindet, lautet: „Anfang August 1881 in Sils-Maria, / 6000 Fuss über dem Meere und viel höher über allen menschlichen Dingen!“ (NL 1881, KSA 9, 11[141], 494, 19–21; Faksimile in CBT 492) Schon in seinem Brief an Köselitz vom 03. 09. 1883 betrachtete N. den in Sils-Maria konzipierten Gedanken der ewigen Wiederkunft als Keimzelle von Za: „Dieses Engadin ist die Geburtsstätte meines Zarathustra. Ich fand eben noch die erste Skizze der in ihm verbundenen Gedanken; darunter steht ‚Anfang August 1881 in Sils-Maria, 6000 Fuss über dem Meere und viel höher über allen menschlichen Dingen.‘“ (KSB 6, Nr. 461, S. 444, Z. 22–26; vgl. EH Vorwort 4, KSA 6, 259, 17–21) Mit der in EH vorgenommenen Änderung des Wortlauts bindet N. den zitierten Ausspruch inhaltlich noch stärker an den Gedanken der ewigen Wiederkunft an. Vgl. zur Höhenangabe NK 270, 9 f.

335, 9–12 *Ich gieng an jenem Tage am See von Silvaplana durch die Wälder; bei einem mächtigen pyramidal aufgethürmten Block unweit Surlei machte ich Halt. Da kam mir dieser Gedanke.*] Diese Darstellung bildet den Ausgangspunkt für die häufige Mystifizierung des Gedankens der ewigen Wiederkunft in der N.-Rezeption. Ein ekstatisch-euphorisches Moment in der Konzeption des Gedankens lassen auch die Worte vermuten, die N. am 14. 08. 1881, also zeitgleich zu seiner Inspirationserfahrung, an Köselitz richtete: „An meinem Horizonte sind Gedanken aufgestiegen, dergleichen ich noch nicht gesehen habe – davon will ich nichts verlauten lassen, und mich selber in einer unerschütterlichen Ruhe erhalten. [...] Die Intensitäten meines Gefühls machen mich schauern und lachen – schon ein Paarmal konnte ich das Zimmer nicht verlassen, aus dem lächerlichen Grunde, daß meine Augen entzündet waren – wodurch? Ich hatte jedesmal den Tag vorher auf meinen Wanderungen zuviel geweint, und zwar nicht sentimentale Thränen, sondern Thränen des Jauchzens; wobei ich sang und Unsinn redete, erfüllt von einem neuen Blick, den ich vor allen Menschen voraus habe.“ (KSB 6, Nr. 136, S. 112, Z. 4–19).

In Sils-Maria im Engadin, wohin N. über St. Moritz durch die Vermittlung eines Mitreisenden gelangt war (vgl. N. an Elisabeth N., 07. 07. 1881, KSB 6, Nr. 121, S. 99), hielt er sich erstmals vom 4. Juli bis zum 1. Oktober 1881 auf (vgl. CBT 488–495). Zu seinen bevorzugten Wanderungen gehörte die Umgehung des Silsersees und des Sees von Silvaplana. Ein „pyramidal aufgethürmter Block“ befindet sich noch heute am Ufer des Silvaplaner Sees zwischen Sils-Maria und Surlej; ob es sich dabei tatsächlich um N.s Stein der Ewigen Wiederkunft handelt, ist freilich nicht sicher (vgl. die Photographie in CBT 492).

335, 18–23 *In einem kleinen Gebirgsbade unweit Vicenza, Recoaro, wo ich den Frühling des Jahrs 1881 verbrachte, entdeckte ich, zusammen mit meinem*

maestro und Freunde Peter Gast, einem gleichfalls „Wiedergeborenen“, dass der Phönix Musik mit leichterem und leuchtenderem Gefieder, als er je gezeigt, an uns vorüberflog.] N. hielt sich vom 3. Mai bis zum 2. Juli 1881 in dem von Köselitz ausgewählten Gebirgsort am Fuße der Kleinen Dolomiten auf, um mit diesem zusammen sein „Buch [sc. *Morgenröthe*] zu corrigiren und Wald Berg und Freundschaft zu genießen“ (N. an Franziska und Elisabeth N., 28. 04. 1881, KSB 6, Nr. 107, S. 87, Z. 4 f.). Von dort berichtete er, er habe die geheime Verwandtschaft zwischen Köselitz' Musik und seiner eigenen Philosophie entdeckt: „Zu meinen schönsten und überraschendsten Erlebnissen gehört die Entdeckung, die ich hier mache, wo ich Freund Köselitzens komische Oper [sc. *Scherz, List und Rache*] kennen lerne: er ist ein Musiker ersten Ranges und was er kann, kann ihm unter den Lebenden keiner nachmachen. Dabei genieße ich noch etwas Persönliches: es ist gerade die Musik, die zu meiner Philosophie gehört.“ (N. an Franziska und Elisabeth N., 18. 05. 1881, KSB 6, Nr. 109, S. 88, Z. 8–14, vgl. auch N. an Overbeck, 18. 05. 1881, KSB 6, Nr. 110, S. 89) Noch 1888 schrieb N. über Köselitz, den er seinen „„Schüler““ nannte, dass er „im engsten Sinne, aus [s]einer Philosophie gewachsen“ sei, „wie Niemand sonst“ (N. an Hans von Bülow, 10. 08. 1888, KSB 8, Nr. 1085, S. 384, Z. 18–20).

Ein Grund, weshalb N. den „Klein-Komponisten Köselitz-Gast“ (Ross 1989, 572, vgl. C. Wagner 1988, 4, 1106), der zeit seines Lebens erfolglos blieb und von der Nachwelt vergessen wurde, mit derartigen Talenten ausstaffierte, mag in N.s Bedürfnis gelegen haben, sich nach der seit 1876 vollzogenen Distanzierung von Wagner durch eine neue Musikästhetik zu profilieren, zu deren exemplarischer Verkörperung er Köselitz bestimmte. Unter dem Pseudonym Peter Gast stilisierte N. Köselitz zum künstlerischen Anti-Wagner. Als Wagner starb, ließ er Köselitz am 19. 02. 1883 wissen: „auch Ihnen hat sich mit diesem Tode der Himmel aufgehell't. Es ist jetzt Verschiedenes möglich zB. daß wir noch einmal im Bayreuther ‚Tempel‘ sitzen, um Sie zu hören“ (KSB 6, Nr. 381, S. 334, Z. 40–43). N. feierte die Musik seines Freundes in den Jahren nach Wagners Tod als musikalische Antithese zu dessen *décadence*-Ästhetik und als musikalische Transposition seines eigenen Denkens. Gasts Oper *Der Löwe von Venedig* – „die beste moderne Oper [...], die einzige, die von W{agner}-Deutschland frei ist“ (NL 1888, KSA 13, 15[96], S. 463) – erkor N. zum Inbegriff jener neuen Musik, die seiner Philosophie in Abgrenzung zum Wagnerianismus Ausdruck verleihen sollte. So pries er Hans von Bülow den *Löwen von Venedig* als ein Werk an, in dem „alle Eigenschaften im Vordergrund“ seien, „die heute, skandalös, aber thatsächlich, der Musik abhanden kommen. Schönheit, Süden, Heiterkeit, die vollkommen gute, selbst muthwillige Laune des allerbesten Geschmacks – die Fähigkeit, aus dem Ganzen zu gestalten, fertig zu werden und nicht zu fragmentarisiren (vorsichtiger Euphemismus für ‚wagnerisiren‘)“ (10. 08. 1888, KSB 8, Nr. 1085, S. 384, Z. 9–15).

335, 24 f. *bis zur plötzlichen und unter den unwahrscheinlichsten Verhältnissen eintretenden Niederkunft im Februar 1883*] Das erste Buch von Za schrieb N. innerhalb kürzester Zeit Ende Januar 1883 nieder. Am 01. 02. 1883 kündigte er es Köselitz als sein „Bestes“ an und gestand, er habe sich mit ihm „einen schweren Stein [...] von der Seele gewälzt“ (KSB 6, Nr. 370, S. 321, Z. 30 f.). Bis Ende Januar hatte sich N. infolge der Trennung von Lou von Salomé (vgl. NK 336, 10–13) in einem Zustand tiefer Niedergeschlagenheit und gesundheitlichen Leidens befunden (vgl. N. an Overbeck, 20. 01. 1883, KSB 6, Nr. 369, S. 318–320). Die folgende Hochphase dauerte auch nicht lange; schon am 10. 02. 1883 musste er Overbeck berichten: „Es ist wieder Nacht um mich; mir ist zu Muthe, als hätte es geblitzt – ich war eine kurze Spanne Zeit ganz in meinem Elemente und in meinem Lichte. Und nun ist es vorbei.“ (KSB 6, Nr. 373, S. 325, Z. 6–9) N. betonte wiederholt die Widrigkeit der Verhältnisse, unter denen Za entstand, und erklärte diese durch klimatische Bedingungen: „Die ungeheure Last, die in Folge des Wetters auf mir liegt (sogar der alte Aetna beginnt zu speien!) hat sich bei mir in Gedanken und Gefühle verwandelt, deren Druck furchtbar war: und aus dem plötzlichen Loswerden von dieser Last, in Folge von 10 absolut heitern und frischen Januartagen, die es gab, ist mein ‚Zarathustra‘ entstanden, das losgebundenste meiner Erzeugnisse.“ (N. an Köselitz, 19. 02. 1883, KSB 6, Nr. 381, S. 333, Z. 10–16) Auch wurde N. nicht müde, das Plötzliche an der Entstehung des Werks hervorzuheben: „Seine Entstehung war eine Art Aderlaß, ich verdanke ihm, daß ich nicht erstickt bin. Es war etwas Plötzliches, die Sache von 10 Tagen.“ (N. an Köselitz, 17. 04. 1883, KSB 6, Nr. 402, S. 361, Z. 56–59) Vgl. NK 337, 1–4.

335, 25–336, 2 *die Schlusspartie, dieselbe, aus der ich im Vorwort ein paar Sätze citirt habe, wurde genau in der heiligen Stunde fertig gemacht, in der Richard Wagner in Venedig starb*] Wagner starb am 13. Februar 1883 im Palazzo Vendramin-Calergi in Venedig. Am nächsten Tag erfuhr N., soeben in Genua angekommen, davon aus einer Zeitungsnachricht (N. an Köselitz, 14. 02. 1883, KSB 6, Nr. 378, S. 329 f.). Wenige Stunden zuvor hatte er von Rapallo aus das abgeschlossene Manuskript von Za I seinem Verleger nach Chemnitz geschickt (N. an Ernst Schmeitzner, 14. 02. 1883, KSB 6, Nr. 377, S. 329). Es scheint also kaum eine Stilisierung der Tatsachen vorzuliegen, wenn N. behauptet, er habe die in EH Vorwort 4, KSA 6, 260, 21–261, 8 auszugsweise zitierte Schlusspartie von Za I (Von der schenkenden Tugend 3, KSA 4, 101 f.) in der „heiligen Stunde“ von Richard Wagners Tod beendet. Damit stellt er zwischen dem Text von Za, der auch von der notwendigen Abkehr der „Gläubigen“ von ihrem „Lehrer“ handelt, und der eigenen Loslösung von Wagner eine Parallele her und überhöht diese Loslösung in der Zeitgleichheit der Ereignisse symbolisch.

336, 2–6 *so ergeben sich achtzehn Monate für die Schwangerschaft. Diese Zahl gerade von achtzehn Monaten dürfte den Gedanken nahelegen, unter Buddhisten wenigstens, dass ich im Grunde ein Elephanten-Weibchen bin.*] Noch ohne direkten Bezug auf Za notierte sich N. in NL 1884, KSA 11, 26[286], 226 (korrigiert nach KGW VII 4/2, 168): „Ich, wie ein Elephanten-Weibchen, mit einer langen Schwangerschaft behaftet, so daß mich wenige Dinge noch angehen, sogar nicht einmal – pro pudor – das ‚Reich‘“. Dass die Trächtigkeit bei Elephantenkühen 18 Monate betrage, ist eine (zoologisch nicht ganz korrekte) Ansicht, die schon griechische Autoren in ihren Berichten über das antike Indien kolportiert haben (siehe z. B. Kruse 1856, 87 u. Lassen 1874, 2, 690), und die N. auch durch die Strabon-Lektüre bekannt gewesen sein dürfte (Strabon: *Geographika* XV 43; in N.s Bibliothek in deutscher Übersetzung vorhanden: Strabon 1859, 6, 190). Nach buddhistischer Überlieferung wiederum hat sich Buddha „in der Gestalt eines weissen Elephanten“ aus der göttlichen Sphäre in die irdische hinabbegeben und ging als „fünffarbiger Lichtstrahl ein in den Leib der Mājādevī“, wurde „mithin auf unbefleckte Weise, ohne männliches Zuthun, empfangen“ (Koepen 1857, 1, 76). Die in 336, 2–6 erzeugte Suggestion scheint also zu besagen, dass N. mit seinem Zarathustra – der Gestalt oder dem Buch – etwas zur Welt gebracht hat, was Buddha ebenbürtig ist. Zu der in 336, 2–6 implizierten Theorie künstlerischen Schaffens siehe Salaquarda 1999.

336, 6 *In die Zwischenzeit gehört die „gaya scienza“]* Vgl. NK 333, 2 u. 333, 6–18.

336, 8–10 *zuletzt giebt sie den Anfang des Zarathustra selbst noch, sie giebt im vorletzten Stück des vierten Buchs den Grundgedanken des Zarathustra]* Den „Anfang“ in FW 342, KSA 3, 571, den „Grundgedanken“ in FW 341, KSA 3, 570. Vgl. NK 333, 20 f.

336, 10–13 *Insgleichen gehört in diese Zwischenzeit jener Hymnus auf das Leben (für gemischten Chor und Orchester), dessen Partitur vor zwei Jahren bei E. W. Fritzsch in Leipzig erschienen ist]* Unter dem Titel *Hymnus an das Leben, für gemischten Chor und Orchester, componirt von Friedrich Nietzsche* veröffentlichte N. 1887 seine einzige zu Lebzeiten erscheinende Komposition (vgl. Schaberg 2002, 192–204). Im Kern war sie, anders als N. behauptet, nicht 1882, sondern bereits 1873/74 entstanden: Damals begann N. eine Phantasie zu komponieren, die er Ende 1874 unter dem Titel *Hymnus auf die Freundschaft* fertigstellte (Nietzsche 1976, 133–150 und 338–340). Abschriften davon schenkte er 1874 Gustav Krug und Wilhelm Pinder und 1875 Franz Overbeck, der mit ihm das vierhändige Klavierspielen gepflegt hatte. Bereits 1874 endete N.s Tätigkeit als Gelegenheitskomponist im engeren Sinne; danach folgten nur noch Rückgriffe auf seine früheren Kompositionen.

Im April 1882 lernte N. in Rom Lou von Salomé (1861–1937) kennen. Die Beziehung zur „jungen Russin“ (336, 19 f.), die von April bis Ende 1882 dauerte, war für N. ein aufwühlendes Erlebnis (zur Lou-Episode vgl. z. B. Janz 1978, 2, 110–172 sowie Diethel 2000, 64–79). N. glaubte schon bald, in der wesentlich jüngeren Russin eine ihm tief verwandte Natur, eine „übernatürliche Schwester“ (N. an Paul Rée, vermutlich 15. 09. 1882, KSB 6, Nr. 303, S. 258, Z. 23) zu erkennen, und meinte, sie sei „auf die erstaunlichste Weise gerade für meine Denk- und Gedankenweise vorbereitet.“ (N. an Köselitz, 13. 07. 1882, KSB 6, Nr. 263, S. 222, Z. 26–28) Wie sein Freund Paul Rée bewunderte, verehrte und liebte er Lou. Ihrer beider „Intelligenzen und Geschmäcker“ beschrieb er als „im Tiefsten verwandt – und es giebt andererseits der Gegensätze so viele, daß wir für einander die lehrreichsten Beobachtungs-Objekte und -Subjekte sind“ (N. an Overbeck, 09. 09. 1882, KSB 6, Nr. 301, S. 255 f., Z. 31–34). Höhepunkt ihres Umgangs miteinander war ein dreiwöchiger Aufenthalt im thüringischen Tautenburg im August 1882 (vgl. Sommer 2009b). Dort vertraute N. ihr u. a. seinen bis dahin geheim gehaltenen Gedanken der ewigen Wiederkunft des Gleichen an. „Erst seit diesem Verkehre war ich reif zu meinem Z(arathustra)“ (N. an Elisabeth N. [Entwurf], Januar/Februar 1884, KSB 6, Nr. 481, S. 467, Z. 9 f.), berichtete er rückblickend.

Am 24. August 1882 bekam N. von Lou zum Abschied von Tautenburg ein Gedicht geschenkt, das diese zu Beginn ihrer Zürcher Studienzeit 1880 verfasst hatte. Es trägt den Titel „Lebensgebet“ und wurde von der Verfasserin später in ihrer Autobiographie wie folgt wiedergegeben: „Gewiß, so liebt ein Freund den Freund, / Wie ich Dich liebe, Rätselleben – / Ob ich in Dir gejauchzt, geweint, / Ob Du mir Glück, ob Schmerz gegeben. / Ich *liebe* Dich samt Deinem Harme; / Und wenn Du mich vernichten mußt, / Entreiß ich mich Deinem Arme / Wie Freund sich reißt von Freundesbrust. // Mit ganzer Kraft umfaß ich Dich! / Laß Deine Flammen mich entzünden, / Laß noch in Glut des Kampfes mich / Dein Rätsel tiefer nur ergründen. // Jahrtausende zu sein! zu denken! / Schließ mich in beide Arme ein: / Hast Du kein Glück mehr mir zu schenken – / Wohlan – noch hast Du Deine Pein.“ (Andreas-Salomé 1968, 40) Kaum von Tautenburg nach Naumburg zurückgekehrt, begann N. das Gedicht zu vertonen. Er verwendete dafür den Hymnusteil seiner Phantasie von 1873/74 und zwang den Text unter die vorgegebene Melodie, die er nur wenig veränderte (vgl. Nietzsche 1976, 151 f. und 340 f.).

N. verriet weder Lou (vgl. seinen Brief von Ende August 1882, KSB 6, Nr. 293, S. 247), noch seinem Freund Köselitz, dem er die Komposition schickte (vgl. den Brief vom 01. 09. 1882, KSB 6, Nr. 295, S. 249 f.), dass seine Liedvertonung das Material einer früheren Komposition lediglich wiederverwertete. Köselitz gegenüber verschwieg er außerdem die Autorschaft des Textes, wie er

es einige Wochen zuvor schon in Bezug auf das Gedicht „An den Schmerz“ getan hatte, das er ebenfalls von Lou überreicht bekommen hatte (N. an Köselitz, 01. 07. 1882, KSB 6, Nr. 252, S. 214; vgl. N. an Heinrich Köselitz, 13. 07. 1882, KSB 6, Nr. 263, S. 222). Durch die Anpassung an die bereits vorhandene Komposition hatte Lous „Lebensgebet“ unter N.s Feder eine veränderte Form angenommen. Die Verfasserin bemerkte später dazu: „Nachdem ich es Nietzsche gelegentlich aus dem Gedächtnis niedergeschrieben und er es darauf in Musik gesetzt hat, lief es feierlicher auf etwas verlängerten Versfüßen.“ (Andreas-Salomé 1968, 41) N.s „feierlichere“ Fassung des Gedichts scheint Lou von Salomé nicht missfallen zu haben: Sie nahm sie 1885 in ihren Debütroman *Im Kampf um Gott* auf (Andreas-Salomé 2007, 160). Abgesehen von geringfügigen Änderungen hielt sie gegenüber N.s Variante lediglich an ihrem Vers „Schließ mich in Deine Arme ein“ fest.

In N.s Fassung lautete das nun „Gebet an das Leben“ genannte Gedicht wie folgt: „Gewiß – so liebt ein Freund den Freund, / wie ich dich liebe, räthselvolles Leben! / Ob ich in dir gejauchzt, geweint, / ob du mir Leid, ob du mir Lust gegeben, / ich liebe dich mit deinem Glück und Harmen, / und wenn du mich vernichten mußt, / entreiße ich mich schmerzvoll deinem Arme, / gleich wie der Freund der Freundesbrust. // Mit ganzer Kraft umfass’ ich dich, / laß deine Flamme meinen Geist entzünden / und in der Gluth des Kampfes mich / die Räthsellösung deines Wesens finden! / Jahrtausende zu denken und zu leben, / wirf deinen Inhalt voll hinein, – / Hast du kein Glück mehr übrig mir zu geben, / wohlan – so gieb mir deine Pein.“ (N. an Köselitz, 01. 09. 1882, KSB 6, Nr. 295, S. 249).

Schon 1874 hatte N. an eine Chorfassung des *Hymnus* gedacht (vgl. N. an Wagner, 20. 05. 1874, KSB 4, Nr. 365, S. 229); nun bat er Köselitz, eine solche für das „Gebet an das Leben“ zu schreiben. Den „Hymnus an das Leben“, so der Titel dieser neuen Fassung, für die auch die zweite Strophe des Gedichts verwendet wurde, arbeitete Köselitz auf N.s Wunsch 1886 und 1887 mehrfach um. 1886 entstand ein Klavierarrangement für vier Hände und 1887 jene Fassung für Chor und Orchester, die Fritzsche in Leipzig verlegte. In dieser Fassung hat der Text die folgende Form gefunden: „Gewiss, so liebt ein Freund den Freund, / wie ich dich liebe, räthselvolles Leben! / Ob ich gejauchzt in dir, geweint, / ob du mir Leid, ob du mir Lust gegeben, / ich liebe dich mit deinem Glück und Harmen, / und wenn du mich vernichten musst, / entreisse ich mich schmerzvoll deinem Arme, / wie Freund sich reißt von Freundes Brust. // Mit ganzer Kraft umfass’ ich dich, – / Lass deine Flamme meinen Geist entzünden / und in der Gluth des Kampfes, mich / die Räthsellösung deines Wesens finden! / Jahrtausende zu denken und zu leben / wirf deinen Inhalt voll hinein! / Hast du kein Glück mehr übrig mir zu geben, / wohlan! noch hast

du deine Pein...” (<http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/HYM>; vgl. N. an Köselitz, 08. 08. 1887, KSB 8, Nr. 886, S. 124 sowie Nietzsche 1976, 153–163 und 341–343).

336, 14 f. *das ja sagende Pathos par excellence, von mir das tragische Pathos genannt*] In EH GT 3, KSA 6, 312, 27 f. hatte N. sein Denken als „Umsetzung des Dionysischen in ein philosophisches Pathos“ verstanden wissen wollen; in EH GT 4, KSA 6, 313, 24 f. ein „tragisches Zeitalter“ versprochen, das eine „höchste Kunst im Jasagen zum Leben“ mit sich bringen werde. Tragik und Bejahung hat N. in GD Was ich den Alten verdanke 5, KSA 6, 160, 14–24 zusammengebracht — in einem Passus, den er auch in EH GT 3, KSA 6, 312, 10–24 noch einmal zitiert. Der Grundgedanke scheint zu sein, trotz, ja gerade wegen des Leidensüberhangs menschlicher Welterfahrung die Bejahung all dessen, was ist, zu einer existenzbestimmenden Haltung auszurufen. Vor 336, 14 f. hat N. diese Haltung allerdings in keinem seiner Werke „tragisches Pathos“ genannt; die Wendung kommt ansonsten nur noch ein einziges Mal in seinen nachgelassenen Aufzeichnungen vor, nämlich in NL 1888, KSA 13, 14[33], 234 f. (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 174, 18–28): „Was das tragische Pathos angeht: so nimmt N(ietzsche) nicht das alte Mißverständniß des Aristot(eles) wieder auf als Transfiguration von Wollust und Grausamkeit ins Griechische: Elemente, welche in den orgiastischen Festen / das Dionysische als eine Überströmung von und Einheit vielfacher, zum Theil schrecklicher Leidenschaften Erregungen“. Es klingt so, als schicke N. sich hier an, entweder einen Werbetext oder eine Rezension zu einem eigenen Werk (nämlich GT) zu verfassen.

336, 16 f. *Man wird ihn später einmal zu meinem Gedächtniss singen.*] N. sah den *Hymnus an das Leben* als seine gelungenste Komposition an und, in Verbindung mit dem Text Lou von Salomés, als ein für seine Philosophie repräsentatives Gebilde. Er hat für das Stück mehr Propaganda betrieben als für manche seiner philosophischen Werke. Was ihm dieses „Glaubensbekenntniß in Tönen“ (N. an Carl Riedel, 20. 10. 1887, KSB 8, Nr. 932, S. 173, Z. 15) bedeutete, zeigen die Worte, die er am 01. 09. 1882 an Heinrich Köselitz richtete: „Ich möchte gern ein Lied gemacht haben, welches auch öffentlich vorgetragen werden könnte —, um die Menschen zu meiner Philosophie zu verführen“. [...] Ein großer Sänger könnte mir damit die Seele aus dem Leibe ziehn; vielleicht aber, daß andre Seelen sich dabei erst recht in ihrem Leib verstecken!“ (KSB 6, Nr. 295, S. 249, Z. 3–8) Seiner Schwester schrieb er am 11. 11. 1887, der *Hymnus* sei ihm „sehr werth, als der Ausdruck des gehobensten und stolzesten Zustandes, den ich erlebt habe“ (KSB 8, Nr. 949, S. 193, Z. 43 f.). Er wünschte, „daß dieses Stück Musik ergänzend eintreten möge, wo das Wort des Philosophen nach der Art des Wortes nothwendig undeutlich bleiben muß.

Der Affekt meiner Philosophie drückt sich in diesem Hymnus aus.“ (N. an Felix Mottl, 20. 10. 1887, KSB 8, Nr. 931, S. 172f., Z. 8–11) Über sich selbst als Komponisten notierte er: „Vielleicht hat es nie einen Philosophen gegeben, der in dem Grade au fond so sehr Musiker war, wie ich es bin. Deshalb könnte ich natürlich immer noch ein gründlich verunglückter Musiker sein. —“ (Briefentwurf an Hermann Levi, ca. 20. 10. 1887, KSB 8, Nr. 930, S. 172, Z. 9–12, korrigiert nach KGW IX 3, N VII 3, 41, 16–22).

Von Beginn an bemühte sich N. um Aufführungen seiner Komposition; so glaubte er, Lou schon kurz nach der ersten Vertonung des Gedichts am 16. 09. 1882 berichten zu können: „Inzwischen hat der Prof. Riedel hier [in Leipzig], der Präsident des deutschen Musik-Vereins, für meine ‚heroische Musik‘ (ich meine Ihr ‚Lebens-Gebet‘) Feuer gefangen — er will es durchaus haben, und es ist nicht unmöglich, daß er es für seinen herrlichen Chor [...] zurecht macht. Das wäre so ein kleines Weglein, auf dem wir Beide zusammen zur Nachwelt gelangten — andre Wege vorbehalten.“ (KSB 6, Nr. 305, S. 260, Z. 20–27) Ende Oktober 1887 verschickte Köselitz die soeben erschienene Partitur des *Hymnus* zusammen mit Begleitbriefen N.s an eine Vielzahl von Empfängern (vgl. Köselitz an N., 25. 10. 1887, KGB III 6, Nr. 484, S. 92), darunter einige Dirigenten, die N. aus seiner Wagner-Zeit kannte und die er nun für die Aufführung seines Werkes gewinnen wollte. In den Begleitschreiben zu diesen Sendungen kehrte der Gedanke, dass der *Hymnus* dereinst *in memoriam* N.s aufgeführt werden solle, stetig wieder: „Mein Name als der des unabhängigsten und radikalsten Philosophen, den es jetzt giebt, ist bekannt genug; eine Art Glaubensbekenntniß in Tönen seitens eines solchen Philosophen würde vielfache Neugierde und Theilnahme erregen. Zwar ist die eigentliche Bestimmung dieses Hymnus eine andre — er soll, irgend wann einmal, wenn ‚ich nicht mehr bin‘, zum Gedächtniß an mich gesungen werden: womit aber der Wunsch durchaus nicht ausgeschlossen sein soll, daß er noch bei meinen Lebzeiten bekannt wird.“ (N. an Carl Riedel, 20. 10. 1887, KSB 8, Nr. 932, S. 173, Z. 13–21; vgl. an Hans von Bülow, 22. 10. 1887, KSB 8, Nr. 936, S. 175; an Franziska N., 12. 08. 1887, KSB 8, Nr. 887, S. 126 sowie an Elisabeth Förster, 11. 11. 1887, KSB 8, Nr. 949, S. 193) Bis zuletzt räumte N. dem *Hymnus* eine Sonderstellung unter seinen Werken ein und verband mit ihm, der den „Affekt“ seiner Philosophie in die Sprache der Musik übersetzen sollte, die Hoffnung, dass er „von mir übrig bleibe[.], gesetzt, daß ich selbst übrig bleibe.“ (N. an Carl Fuchs, 14. 12. 1887, KSB 8, Nr. 963, S. 211, Z. 61f.; vgl. N. an Georg Brandes, 02. 12. 1887, KSB 8, Nr. 960, S. 207 — in beiden Briefen ebenfalls die Formulierung „zu meinem Gedächtniß“).

Zu dem seiner Philosophie eigentümlichen „Affekt“ führte N. aus: „Diese kleine Zugehörigkeit zur Musik und beinahe zu den Musikern, für welche die-

ser H[ymnus] Zeugniß ablegt, ist in Hinsicht auf ein einstmaliges Verständniß jenes psychologischen Problems, das ich bin, ein unschätzbarer Punkt; und schon jetzt wird es nachdenken machen. Auch hat der H[ymnus] etwas von Leidenschaft und Ernst an sich und präzisirt wenigstens einen Hauptaffekt unter den Affekten, aus denen meine Philosophie gewachsen ist. Zu allerletzt: er ist etwas für Deutsche, ein Brückchen, auf dem vielleicht sogar diese schwerfällige Rasse dazu gelangen kann, sich für eine ihrer seltsamsten Mißgeburten zu interessieren. —“ (N. an Köselitz, 27. 10. 1887, KSB 8, Nr. 940, S. 179, Z. 44–55).

N.s Hoffnung, die er in seinem Brief an die Schwester vom 11. 11. 1887 kundtat, wonach der *Hymnus* „muthmaßlich schon diesen Winter an mehreren Orten aufgeführt werden“ würde, „zb. in Carlsruhe durch H(of)k(apell)m(eister) Mottl“ (KSB 8, Nr. 949, S. 193, Z. 25–27), erwies sich als trügerisch. Seinem Verleger Fritzsche hatte N. am 20. 08. 1887 noch in Aussicht gestellt: „Zehn Capellmeister ausfindig zu machen, die den Hymnus auf ihr Winter-Programm setzten, sollte nicht schwer sein.“ (KSB 8, Nr. 894, S. 131, Z. 19–21) Tatsächlich konnte N. keiner Aufführung des Werkes mehr beiwohnen; die Uraufführung erfolgte am 19. Oktober 1893 unter Köselitz' Leitung in Annaberg, seiner Heimatstadt (Schaberg 2002, 203); erst 1926 fand in Wien die Premiere vor größerem Publikum statt — und zwar ausgerichtet vom Berliner (!) Wagner-Verein (!), der möglicherweise den *Hymnus* schon einmal kurz nach N.s Tod zu Gehör gebracht hat (Thatcher 1976, 383, Fn. 77). Bei N.s Begräbnis wurde das Gemeinschaftswerk nicht gespielt — was angesichts der Feindseligkeit Elisabeth Förster-N.s gegenüber Lou Andreas-Salomé nicht überrascht.

336, 17–21 *Der Text, ausdrücklich bemerkt, weil ein Missverständniß darüber im Umlauf ist, ist nicht von mir: er ist die erstaunliche Inspiration einer jungen Russin, mit der ich damals befreundet war, des Fräulein Lou von Salomé.* N. selbst hatte dieses „Missverständniß“ in Umlauf gesetzt und dessen Verbreitung begünstigt, bevor er es in *Ecce homo* aufklärte. Bis dahin ließ er seine Leserschaft im Glauben, dass nicht nur die Melodie und der Text, sondern auch der Satz des Stücks von ihm stamme. Die Partitur war 1887 ohne Angabe der dreifachen Autorschaft erschienen: Köselitz, der Komponist der Chorfassung, hatte am 11. 08. 1887 selbst darum gebeten, dass er nicht auf dem Titelblatt genannt werde (KGB III 6, Nr. 468, S. 64), und was die Autorin des Gedichts betrifft, so hatte N. sie schlichtweg übergangen. Seiner Mutter schrieb er am 03. 12. 1887 im Vertrauen: „Das Gedicht mag einstweilen als mein Erzeugniß gelten (und gilt überall dafür) Ich werde schon eine Gelegenheit finden, ‚dem die Ehre zu geben, dem die Ehre gebührt‘. Augenblicklich wäre es unopportun.“ (KSB 8, Nr. 962, S. 208, Z. 13–16) Auch seine Schwester scheint er in das Geheimnis der mehrfachen Urheberschaft eingeweiht zu haben. In

einem Brief an Elisabeth vom 26. 12. 1887, der allerdings nur in einer fälschungsverdächtigen, sogenannten „Urabschrift“ der Empfängerin überliefert ist, soll er geschrieben haben: „Wenn Euer Buchhändler Euch meine Composition schicken sollte, so wirst Du die Melodie erkennen. Sie stammt aus meiner glücklichsten Zeit, als ich ‚Schopenhauer als Erzieher‘ schrieb und noch an Freunde und Freundschaft glaubte. Bei manchen Stellen höre ich weit in der Ferne den Rheinfluss rauschen. Weißt Du noch? – Aber Verse und Orchestrierung sind nicht von mir, das weißt Du auch. Es ist bei dieser Veröffentlichung ein wenig Mystifikation, die gelegentlich am rechten Ort aufgeklärt werden soll.“ (KGB III 7/3, 1, Nr. 7 (1965a), S. 27, Z. 72–78) Es ist durchaus möglich, dass Elisabeth Förster-N. retrospektiv den Eindruck erwecken wollte, ihr Bruder habe die Absicht gehabt, die wahre, dreifache Werkurheberschaft öffentlich zu machen, sobald das Werk beim Publikum Anklang gefunden hätte (so Love 1981, 117). Jedenfalls liest sich der Passus über die „Mystifikation“ im angeblichen Brief an die Schwester so, als habe diese um jeden Preis die Redlichkeit ihres Bruders im Umgang mit geistigem Eigentum beweisen wollen – was, abgesehen vom Stil dieses Passus, den Verdacht nährt, sie selbst sei um dieses höheren Zweckes willen als Brief(ver)fälscherin unredlich geworden.

Bevor es jedenfalls zu einer Aufklärung dieser „Mystifikation“ zumindest im Hinblick auf die Gedichturheberschaft durch N. kommen konnte (die Stelle 336, 17–21 wurde erstmals 1908 in der Erstausgabe von EH publik), veröffentlichte Friedrich Carl Andreas, der seit 1887 mit Lou von Salomé verheiratet war, eine eigene Richtigstellung in der *Deutschen Rundschau*. Veranlasst fühlte er sich dazu durch einen Aufsatz von Georg Brandes, der den *Hymnus* N. zuschrieb (Brandes 1890, 85; vgl. NK 336, 21–23). „Das dort erwähnte und zum Theil wiedergegebene Gedicht, ‚Hymnus an das Leben‘“, so stellte Andreas richtig, „rührt nicht von Nietzsche her, sondern ist nur von ihm componirt worden. Herr Dr. Brandes ist durch den Umstand irregeführt worden, daß auf dem Titelblatt der Musik für das Gedicht selbst kein Verfasser genannt, sondern dasselbe einfach als von Nietzsche componirt bezeichnet ist. Hieraus lag es nahe, zu folgern, daß nicht nur die Musik, sondern auch die Worte von Nietzsche herrühren. Dies ist aber nicht der Fall. Verfasserin des Gedichts ist Henri Lou (Lou Andreas, geb. von Salomé), in deren Roman ‚Im Kampf um Gott‘ (Leipzig, W. Friedrich) dasselbe auf S. 187 als ‚Lebensgebet‘ bereits seit dem Jahre 1885 gedruckt vorliegt. Wie aus den Briefen F. Nietzsche’s an die Verfasserin hervorgeht, wurde ihm das im Jahre 1882 entstandene Gedicht im Manuscript mitgetheilt und ist damals von ihm componirt worden“ (Andreas 1890, zitiert bei Overbeck / Rohde 1990, 448). Es sei hier angemerkt, dass Lou von Salomé das Gedicht nach ihren eigenen Angaben – anders als Andreas es behauptet – bereits im Herbst 1880 „beim Verlassen der russischen Heimat in der Schweiz“ geschrieben hat (Andreas-Salomé 1968, 40).

N.s zunächst konsequente Vertuschung der Textautorschaft zeugt in paradoxer Weise davon, dass gerade die Verschmelzung seiner eigenen Komposition mit Lou von Salomés Gedicht dem Werk in seinen Augen einen so hohen Stellenwert verlieh. Man könnte darin die Tendenz verwirklicht sehen, Lou von Salomé für seine Philosophie zu vereinnahmen, indem er ihre intellektuelle Eigenständigkeit verdrängte und sie zu einer ‚Jüngerin‘ degradierte. Das freimütige Bekenntnis zu ihrer Autorschaft in *Ecce homo* lässt sich hingegen nicht nur als Beleg dafür nehmen, dass die Verletzung durch den Freundschaftsbruch mittlerweile vernarbt war, sondern vor allem erscheint es als ein praktischer Beweis für die eigene Philosophie des tragischen und zugleich bejahenden Pathos: N. will zu seiner eigenen Vergangenheit, auch zu seiner „Pein“ (vgl. NK 336, 21–23) unbedingt Ja sagen – mag sie noch so schmerzlich anmuten. Im Hinweis auf Lou in EH Za 1 wird sogar die Erinnerung an diesen Schmerz zum Verschwinden gebracht, indem jeder Hinweis auf die empfundene narzisstische Kränkung entfällt.

336, 21–23 *Wer den letzten Worten des Gedichts überhaupt einen Sinn zu entnehmen weiss, wird errathen, warum ich es vorzog und bewunderte: sie haben Grösse.*] Zu diesen „letzten Worten des Gedichts“ bemerkte N. am 27. 10. 1887 gegenüber Köselitz: „die Schlußwendung ‚wohlan! noch hast du deine Pein!...‘ ist das Stärkste von Hybris in griechischem Sinne, von lästerlicher Herausforderung des Schicksals durch einen Exceß von Muth und Übermuth: – mir läuft immer noch jedes Mal, wenn ich die Stelle sehe (u n d höre), ein kleiner Schauer über den Leib. Man sagt, daß für solche ‚Musik‘ die Erinnyen Ohren haben.“ (KSB 8, Nr. 940, S. 178, Z. 19–25) Georg Brandes, der die Partitur im Mai 1888 von N. erhalten hatte, äußerte sich über das Ende des Liedtextes, von dem er annahm, er stamme von N. selbst, in ähnlichem Sinne: „Wenn Achilles es vorzog, Tagelöhner auf der Erde, statt König im Reich der Schatten zu sein, so ist die Aeüßerung schwach und zahm im Vergleich mit diesem Ausbruch von Lebensdurst, der in seiner Paradoxie selbst nach dem Kelch der Qualen lechzt.“ (Brandes 1890, 85) Dem Herausgeber ihrer Memoiren zufolge bemerkte Lou Andreas-Salomé „zu dem Schluß des ‚bombastischen‘ Gedichtes, für sie drücke er aus, daß sie auch das durch den Gottesverlust ‚beraubte‘ Leben noch ganz habe umfassen wollen, für ihn, Nietzsche, sei der Schluß ein Ausdruck seines amor fati gewesen“ (Andreas-Salomé 1968, 225). Sigmund Freud soll gegenüber Andreas-Salomé gegen die letzten Verse des Gedichts eingewandt haben: „Nein! wissen Sie, da täte ich nicht mit! Mir würde geradezu schon ein gehöriger irreparabler – Stockschnupfen vollauf genügen, mich von solchen Wünschen zu kurieren!“ (Ebd., 168).

336, 27 (*Letzte Note der Oboe cis nicht c. Druckfehler.*)] An den Verleger Fritsch schrieb N. nach der Veröffentlichung des *Hymnus* am 05. 10. 1887:

„auch werde ich den Fehler überall corrigieren“ (KSB 8, Nr. 921, S. 162, Z. 6 f.). Jedoch handelt es sich nicht wirklich um einen Druckfehler, sondern um eine Veränderung von Köselitz, der Mühe mit dem *cis* bekundet hatte und die Rückveränderung von *c* in *cis* in seinen Exemplaren nicht vornehmen wollte (vgl. Köselitz an N., 25. 10. 1887, KGB III 6, Nr. 484, S. 92 f.; N. an Köselitz, 27. 10. 1887, KSB 8, Nr. 940, S. 179 sowie den dazugehörigen Entwurf: KSB 8, Nr. 939, S. 177 f. = KGW IX 3, N VII 3, 31, 18–32–32, 38–50). Janz bemerkt in seiner Ausgabe von N.s *Musikalischem Nachlass* zu der *c-cis*-Divergenz zwischen Köselitz und N.: „Da die Klarinette allein die Akkordterz zu spielen hat, wäre der Fehler [d. h. *c* statt *cis*] nicht aus einer Dissonanz zu einer andern Stimme feststellbar, und im harmonischen Ablauf wären beide Lesarten möglich.“ (Nietzsche 1976, 342, siehe auch Schaberg 2002, 200 u. 202).

Wie dringlich N. die *c-cis*-Korrektur war, zeigt eine Notiz, die er vermutlich kurz nach dem Versand der Partituren durch den Freund auf eigene Faust verschickte: „In der Partitur des Hymnus, den zu übersenden ich mir erlaubte, ist noch die letzte Note der Clarinette (auf S. 11) zu berichtigen: dieselbe muß *cis* lauten, nicht *c*.“ (An alle Empfänger des Hymnus an das Leben, Oktober/November 1887, KSB 8, Nr. 943, S. 183, vgl. Rosenthal / Bloch / Hoffmann 2009, 168 f.) Als N. am 15. 06. 1888 den noch immer widerspenstigen Köselitz beauftragte, ein Exemplar des Hymnus an Carl Spitteler zu schicken, fügte er hinzu: „— Und rectificieren Sie die Clarinette, Freund! Ich habe sonst im Grabe keine Ruhe!...“ (KSB 8, Nr. 1046, S. 333, Z. 17 f.).

Bei der in EH eingeschobenen Korrekturanmerkung (336, 27) übersah N. allerdings, dass der „Druckfehler“ nicht die Oboe, sondern die Klarinette betraf. Köselitz emendierte dieses Versehen im EH-Manuskript, seine Berichtigung wurde jedoch in die Erstausgabe und alle weiteren Ausgaben von EH nicht übernommen. Kittler 1980, 175 vermerkt, 336, 27 sei „[d]er einzige ‚*Ecce homo*‘-Satz ohne *Ecce homo*-Gebärde“.

336, 28–337, 1 *Den darauf folgenden Winter lebte ich in jener anmuthig stillen Bucht von Rapallo unweit Genua, die sich zwischen Chiavari und dem Vorgebirge Porto fino einschneidet. Meine Gesundheit war nicht die beste; der Winter kalt und über die Maassen regnerisch; ein kleines Albergo, unmittelbar am Meer gelegen, so dass die hohe See nachts den Schlaf unmöglich machte, bot ungefähr in Allem das Gegentheil vom Wünschenswerthen.*] Von Genua, wo er die im Jahr zuvor bewohnte Wohnung vermietet vorfand, reiste N. im November 1882 über Portofino und Santa Margherita Ligure nach Rapallo (Photographien der Bucht von Rapallo in CBT 539–541). Er blieb dort vom 23. November 1882 bis zum 23. Februar 1883 (die in seiner Korrespondenz gelegentlich angegebene Adresse „Santa Marguerita“ bezeichnet lediglich das Postamt, auf dem er seine Post abholte). „[M]ehr Einsiedler als je“ (N. an Heinrich von

Stein, Anfang Dezember 1882, KSB 6, Nr. 342, S. 288, Z. 55), verbrachte N. in Rapallo drei qualvolle Wintermonate, in denen er versuchte, der Enttäuschung über das Scheitern der Beziehung mit Lou von Salomé und Paul Rée Herr zu werden (vgl. die zahlreichen Briefentwürfe an Salomé und Rée: KSB 6, S. 282–310). Er litt sehr unter der Kälte (N. an Köselitz, 03. 12. 1882, KSB 6, Nr. 343, S. 288; an Overbeck, 20. 01. 1883, KSB 6, Nr. 369, S. 318), unter extremer Schaflosigkeit (N. an Overbeck, 22. 02. 1883, KSB 6, Nr. 384, S. 336 f.), Anfällen seines Kopfleidens mit Erbrechen (N. an Meysenbug, 01. 01. 1883, KSB 6, Nr. 367, S. 314; an Overbeck, 20. 01. 1883, KSB 6, Nr. 369, S. 319) und allgemeiner Niedergeschlagenheit. „Dieser Winter war der schlechteste meines Lebens“, meinte er am 19. 02. 1883 gegenüber Köselitz (KSB 6, Nr. 381, S. 333, Z. 4). Er wohnte im „Albergo della posta“, wo er ein Zimmer mit Kamin gefunden hatte (N. an Köselitz, 03. 12. 1882, KSB 6, Nr. 343, S. 288). Trotz der hohen See blieb er dort wohnen: „Zuletzt hilft es nichts, ich muß hier bleiben. Für meinen Kopf bietet die Nähe des Meeres eine Erleichterung — das ist nicht zu unterschätzen, da ich, wie begreiflich, jetzt wieder sehr viel auch physisch zu leiden habe. / Ich bin nun einmal nicht Geist und nicht Körper, sondern etwas drittes. Ich leide immer am Ganzen und im Ganzen.“ (N. an Overbeck, 31. 12. 1882, KSB 6, Nr. 366, S. 313, Z. 15–20).

337, 1–4 *Trotzdem und beinahe zum Beweis meines Satzes, dass alles Entscheidende „trotzdem“ entsteht, war es dieser Winter und diese Ungunst der Verhältnisse, unter denen mein Zarathustra entstand.* —] Der erste Teil von Za wurde im „billige[n] kleine[n] Albergo della posta“ (N. an Köselitz, 20. 07. 1886, KSB 7, Nr. 724, S. 213, Z. 39 f.) „unter so erbärmlichen Verhältnissen des Leibes und der Seele [niedergeschrieben], daß die Erinnerung daran mir übel macht“ (N. an Meta von Salis, 01. 01. 1887, KSB 8, Nr. 786, S. 5, Z. 10 f.). Mitte Januar 1883 war es um N.s Gesundheitszustand prekär bestellt: „eine große Leib- und Seelenquälerei — wobei das jetzige Europa-Wetter keinen geringen Antheil hatte“ (N. an Köselitz, 01. 02. 1883, KSB 6, Nr. 370, S. 320, Z. 4–6). Ende Januar 1883 schrieb N. hingegen in einem Zustand plötzlicher Inspiration den ersten Teil von Za in etwa zehn Tagen nieder (vgl. EH Za 4, KSA 6, 341, 12–14). Zuvor hatte er sich entschlossen gezeigt, den Widrigkeiten seines Lebens zu trotzen: „Das beneficium mortis erlange ich [...] nicht von mir — ich will noch etwas von mir und darf mich durch schlechtes Wetter und schlechten Ruf daran nicht hindern lassen.“ (N. an Overbeck, 20. 01. 1883, KSB 6, Nr. 369, S. 319, Z. 32–35) Am 01. 02. 1883 konnte er Köselitz das Manuskript von Za I ankündigen (KSB 6, Nr. 370, S. 321). Vgl. NK 335, 24 f.

Den „Satz“, „dass alles Entscheidende ‚trotzdem‘ entsteht“, hatte N. bis dahin zwar noch nie so explizit formuliert, der Gedanke selbst ist aber bei ihm schon früh präsent, vgl. z. B. N. an Heinrich von Seydlitz am 18. 11. 1878: „Ich

habe meinem Amte und meiner Aufgabe zu leben [...]. Äußerlich gesehen, ist es ein Leben wie das eines Greises und Einsiedlers: völlige Enthaltung von Umgang, auch dem der Freunde, gehört dazu. Trotzdem bin ich muthig, vorwärts, excelsior!“ (KSB 5, Nr. 772, S. 364, Z. 6–12) Aufgegriffen wird der „Satz“ etwa bei Thomas Mann, vgl. Reed 2004, 307.

337, 4–8 *Den Vormittag stieg ich in südlicher Richtung auf der herrlichen Strasse nach Zoagli hin in die Höhe, an Pinien vorbei und weitaus das Meer überschauend; des Nachmittags, so oft es nur die Gesundheit erlaubte, umging ich die ganze Bucht von Santa Margherita bis hinter nach Porto fino.*] Diese Wegstrecke beträgt weit über zwanzig Kilometer. Bereits während seines Aufenthalts berichtete N.: „Mein Reich erstreckt sich jetzt von Portofino bis Zoagli; ich wohne in der Mitte, nämlich in Rapallo, aber meine Spaziergänge führen mich täglich an die genannten Grenzen meines Reichs. Der Hauptberg der Gegend, von meiner Wohnung an aufsteigend, heißt ‚der fröhliche Berg‘, Monte allegro: ein gutes omen – hoffe ich.“ (N. an Köselitz, 03. 12. 1882, KSB 6, Nr. 343, S. 288, Z. 8–13) Einen Eindruck von N.s „Reich“ in der Bucht von Rapallo geben die Bilder in Krell/Bates 1997, 182–188.

337, 9–13 *Dieser Ort und diese Landschaft ist durch die grosse Liebe, welche der unvergessliche deutsche Kaiser Friedrich der Dritte für sie fühlte, meinem Herzen noch näher gerückt; ich war zufällig im Herbst 1886 wieder an dieser Küste, als er zum letzten Mal diese kleine vergessne Welt von Glück besuchte.*] Etwa zwischen dem 25. September und dem 20. Oktober 1886 wohnte N. in Ruta Ligure bei Rapallo; zu dieser Zeit hielt sich auch der preußische Kronprinz Friedrich Wilhelm, der 1888 als Friedrich III. den deutschen Kaiserthron besteigen sollte, im benachbarten Portofino auf (vgl. N. an Emily Fynn, 02. 10. 1886, KSB 7, Nr. 757, S. 259). Den „wunderlichen Welt-Winkel“ der Bucht von Rapallo beschrieb N. damals mit folgenden Worten: „Denken Sie sich eine Insel des griechischen Archipelagos, mit Wald und Berg willkürlich überworfen, welche durch einen Zufall eines Tags an das Festland herangeschwommen ist und nicht wieder zurück kann. Es ist etwas Griechisches daran, ohne Zweifel: andererseits etwas Piratenhaftes, Plötzliches, Verstecktes, Gefährliches; endlich, an einer einsamen Wendung, ein Stück tropischen Pinienwaldes, mit dem man aus Europa weg ist, etwas Brasilianisches, wie mir mein Tischgenosse sagt, der die Erde mehrmals umreist hat.“ (N. an Köselitz, 10. 10. 1886, KSB 7, Nr. 759, S. 261, Z. 5–15, vgl. die Photographien in CBT 649).

Anders als N. es nahelegt, hielt sich Friedrich (III.) von Preußen nur einmal, nämlich 1886, in Portofino auf; N. selbst war es, der im Herbst jenes Jahres „zum letzten Mal diese kleine vergessne Welt von Glück besuchte.“ Friedrich III. wurde 1888, als EH entstand, für N. in zunehmendem Maße zu

einer identifikatorischen Referenz. Dass dieser die angeblich „grosse Liebe“ des Kaisers, der wenige Monate vor der Niederschrift von EH gestorben war, zum Vorbild seiner eigenen Vorliebe für die Bucht von Rapallo macht und den Lebenslauf Friedrich Wilhelms gezielt mit seinem eigenen Leben parallelisiert, ist vor diesem Hintergrund zu sehen. N. war am Geburtstag des preußischen Königs Friedrich Wilhelm IV. geboren worden und hatte von seinem königstreuen Vater dessen Vornamen erhalten. Viel stärker als mit Friedrich Wilhelm IV. fühlte sich N. allerdings mit dessen Enkel, dem 1831 geborenen Kronprinzen Friedrich Wilhelm, dem späteren Kaiser Friedrich III. verbunden. Bemerkenswerte Parallelen in den Lebensläufen N.s und seines kaiserlichen Namensvetters hat Bergmann 1988 hervorgehoben. Wie sehr N. den liberalen Herrscher verehrte, der gleich ihm mit der Tradition zu brechen versucht hatte, zeigte sich 1888 nach dessen Tod: Friedrich III. sei „die letzte Hoffnung für Deutschland“ gewesen, schrieb ein von dem Ereignis tief bewegter N. an Köselitz am 20. 06. 1888 (KSB 8, Nr. 1049, S. 338, Z. 48 f.). Es verwundert daher nicht, dass N. „einen Einzigen“ ausnimmt, wenn er in einem Fragment – unter dem Titel „Todkrieg dem Hause Hohenzollern“ – kurz vor seinem geistigen Zusammenbruch seinen Zorn über das preußische Herrscherhaus ausgießt: Er verschont darin „den unvergeßlichen Friedrich den Dritten, als den bestgehaßten, bestverleumdeten der ganzen Rasse...“ (NL 1888/89, KSA 13, 25[13], S. 643).

337, 13–15 — *Auf diesen beiden Wegen fiel mir der ganze erste Zarathustra ein, vor Allem Zarathustra selber, als Typus: richtiger, er überfiel mich...*] Entgegen dieser Behauptung legte N. mit dem Gedicht „Sils Maria“ in der *Fröhlichen Wissenschaft* nahe, dass er im Oberengadin – an dem Ort, an dem im Sommer 1881 die „Grundconception“ (EH Za, KSA 6, 335) von Za entstand – von Zarathustra ‚überfallen‘ wurde: „Hier sass ich, wartend, wartend, – doch auf Nichts, / Jenseits von Gut und Böse, bald des Lichts / Geniessend, bald des Schattens, ganz nur Spiel, / Ganz See, ganz Mittag, ganz Zeit ohne Ziel. // Da, plötzlich, Freundin! wurde Eins zu Zwei – / – Und Zarathustra gieng an mir vorbei...“ (FW Lieder des Prinzen Vogelfrei, KSA 3, 649) Vielleicht hatte N. in diesem Gedicht eher die Idee des Werkes, nicht die Figur Zarathustra im Sinn.

2

337, 19–339, 7 *Ich weiss diesen Begriff nicht besser, nicht persönlicher zu erläutern, als ich es schon gethan habe, in einem der Schlussabschnitte des fünften Buchs der „gaya scienza“.* „Wir Neuen, Namenlosen, Schlechtverständli-

chen — heisst es daselbst — wir Frühgeburten einer noch unbewiesenen Zukunft, wir bedürfen zu einem neuen Zwecke auch eines neuen Mittels, nämlich einer neuen Gesundheit, einer stärkeren gewitzteren zäheren verwegneren lustigeren, als alle Gesundheit bisher waren. Wessen Seele darnach dürstet, den ganzen Umfang der bisherigen Werthe und Wünschbarkeiten erlebt und alle Küsten dieses idealischen „Mittelmeers“ umschiffen zu haben, wer aus den Abenteuern der eigensten Erfahrung wissen will, wie es einem Eroberer und Entdecker des Ideals zu Muthe ist, insgleichen einem Künstler, einem Heiligen, einem Gesetzgeber, einem Weisen, einem Gelehrten, einem Frommen, einem Göttlich-Abseitigen alten Stils: der hat dazu zu allererst Eins nöthig, die grosse Gesundheit — eine solche, welche man nicht nur hat, sondern auch beständig noch erwirbt und erwerben muss, weil man sie immer wieder preisgibt, preisgeben muss... Und nun, nachdem wir lange dergestalt unterwegs waren, wir Argonauten des Ideals, muthiger vielleicht als klug ist und oft genug schiffbrüchig und zu Schaden gekommen, aber, wie gesagt, gesünder als man es uns erlauben möchte, gefährlich gesund, immer wieder gesund, — will es uns scheinen, als ob wir, zum Lohn dafür, ein noch unentdecktes Land vor uns haben, dessen Grenzen noch Niemand abgesehen hat, ein Jenseits aller bisherigen Länder und Winkel des Ideals, eine Welt so überreich an Schönerm, Fremdem, Fragwürdigem, Furchtbarem und Göttlichem, dass unsre Neugierde sowohl als unser Besitzdurst ausser sich gerathen sind — ach, dass wir nunmehr durch Nichts mehr zu ersättigen sind!... Wie könnten wir uns, nach solchen Ausblicken und mit einem solchen Heiss hunger in Wissen und Gewissen, noch am gegenwärtigen Menschen genügen lassen? Schlimm genug, aber es ist unvermeidlich, dass wir seinen würdigsten Zielen und Hoffnungen nun mit einem übel aufrecht erhaltenen Ernste zusehn und vielleicht nicht einmal mehr zusehn... Ein andres Ideal läuft vor uns her, ein wunderliches, versucherisches, gefahrenreiches Ideal, zu dem wir Niemanden überreden möchten, weil wir Niemandem so leicht das Recht darauf zugestehn: das Ideal eines Geistes, der naiv, das heisst ungewollt und aus überströmender Fülle und Mächtigkeit mit Allem spielt, was bisher heilig, gut, unberührbar, göttlich hiess; für den das Höchste, woran das Volk billigerweise sein Werthmaass hat, bereits so viel wie Gefahr, Verfall, Erniedrigung oder, mindestens, wie Erholung, Blindheit, zeitweiliges Selbstvergessen bedeuten würde; das Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens, welches oft genug unmenschlich erscheinen wird, zum Beispiel, wenn es sich neben den ganzen bisherigen Erdenernst, neben alle bisherige Feierlichkeit in Gebärde, Wort, Klang, Blick, Moral und Aufgabe wie deren leibhaftigste unfreiwillige Parodie hinstellt — und mit dem, trotzallem, vielleicht der grosse Ernst erst anhebt, das eigentliche Fragezeichen erst gesetzt wird, das Schicksal der Seele sich wendet, der Zeiger rückt, die Tragödie beginnt...“] Es handelt sich um FW 382, KSA 3,

635 f.; der Text trägt den Titel „Die grosse Gesundheit“. Das Zitat weist einige kleinere orthographische und stilistische Änderungen auf. Besonders markant ist das Auslassen der Worte „einem Wahrsager“ (KSA 3, 636, 10) in KSA 6, 338, 2. Überdies sind 17 weitere Textänderungen zu verzeichnen:

1. KSA 6, 337, 24: ein Komma ersetzt den Gedankenstrich (KSA 3, 635, 32);
2. KSA 6, 338, 3: aus „zuallererst“ (KSA 3, 636, 10) wird „zu allererst“;
3. KSA 6, 338, 3: das Wort „die“ wird nicht gesperrt wiedergegeben (vgl. KSA 3, 636, 11);
4. KSA 6, 338, 6: Auslassung des Ausrufungszeichens (vgl. KSA 3, 14);
5. KSA 6, 338, 8: Auslassung zweier Kommata (vgl. KSA 3, 636, 16);
6. KSA 6, 338, 10: Auslassung eines Bindestrichs (vgl. KSA 3, 636, 18);
7. KSA 6, 338, 16: aus „ebensowohl wie“ (KSA 3, 636, 24) wird „sowohl als“;
8. KSA 6, 338, 18: Hinzufügung dreier Punkte am Ende des Satzes (vgl. KSA 3, 636, 25);
9. KSA 6, 338, 19: aus „Gewissen und Wissen“ (KSA 3, 636, 27) wird „Wissen und Gewissen“;
10. KSA 6, 338, 19: das Wort „am“ wird nicht gesperrt wiedergegeben (vgl. KSA 3, 636, 27);
11. KSA 6, 338, 21: ein Komma ersetzt den Doppelpunkt (KSA 3, 636, 29);
12. KSA 6, 338, 22: aus „nur“ (KSA 3, 636, 30) wird „nun“;
13. KSA 6, 338, 23: drei Punkte ersetzen den Punkt am Ende des Satzes (KSA 3, 636, 31);
14. KSA 6, 338, 26: das Wort „das“ wird gesperrt wiedergegeben (vgl. KSA 3, 636, 34);
15. KSA 6, 338, 34: aus „das“ (KSA 3, 637, 8) wird „welches“;
16. KSA 6, 339, 2: aus „Erden-Ernst“ (KSA 3, 637, 10) wird „Erdenernst“;
17. KSA 6, 339, 2: das Wort „bisherige“ ersetzt das Wort „Art“ (KSA 3, 637, 10).

3

339, 9–21 *Hat Jemand, Ende des neunzehnten Jahrhunderts, einen deutlichen Begriff davon, was Dichter starker Zeitalter Inspiration nannten? Im andren Falle will ich's beschreiben. — Mit dem geringsten Rest von Aberglauben in sich würde man in der That die Vorstellung, bloss Incarnation, bloss Mundstück, bloss medium übermächtiger Gewalten zu sein, kaum abzuweisen wissen. Der Begriff Offenbarung, in dem Sinn, dass plötzlich, mit unsäglichlicher Sicherheit und Feinheit, Etwas sichtbar, hörbar wird, Etwas, das Einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Thatbestand. Man hört, man sucht nicht; man*

nimmt, man fragt nicht, wer da giebt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Nothwendigkeit, in der Form ohne Zögern, — ich habe nie eine Wahl gehabt.] Von seiner Einsicht in die Ewige Wiederkunft des Gleichen sprach N. bereits in NL 1881, KSA 9, 11[141], 494, als ob ihm eine Offenbarung widerfahren wäre. Gleich in der nächsten Notiz relativierte er diesen vermeintlichen Offenbarungsanspruch ganz prinzipiell: „Rede ich wie einer, dem es offenbart worden ist? So verachtet mich und hört mir nicht zu.“ (NL 1881, KSA 9, 11[142], 496, 4f.) Vor dem Silser Erlebnis 1881 hatte er in MA I 155 und 156, KSA 2, 146 f. angebliche „Inspiration“ (namentlich von Künstlern, die aus der Inanspruchnahme von Inspiration Reputationsprofit zögen) ganz nüchtern auf physische Bedingungen zurückgeführt, die sie schlicht als Illusion erscheinen lassen (vgl. MA I 3, KSA 2, 26 sowie NL 1878, 30 [168] u. 30 [171], KSA 8, 553). Hält man 339, 9–21 dagegen, so ergibt sich ein Schwanken zwischen Inspirationsenthusiasmus für den Fall, dass N.s Interesse an der Selbstlegitimation durch das Gesagte überwiegt, und Inspirationsentlarvung durch die Zurückführung der entsprechenden Inhalte auf Menschlich-Allzumenschliches. Dieses Schwanken steht nicht in direkter Abhängigkeit von den unterschiedlichen Denk- und Werkphasen: Seine schärfste Kritik am Inspirations- und Offenbarungsanspruch hat N. nur kurz vor der selbstlegitimatorischen EH-Stelle formuliert, nämlich in AC 42 bei der Zurückweisung der „Hallucination“ des Paulus (vgl. NK KSA 6, 216, 24–29).

Man hat versucht, die Schilderung von EH Za 3 als genuin religiöse Erfahrung, als postchristliche „reviviscence du divin“ zu verstehen (Valadier 2000, 81), ohne allerdings dieser Passage zur Metakritik die fast zeitgleiche Pathologisierung des Paulinischen Damaskuserlebnisses in AC 42 zur Seite zu stellen: Wenn dieser Archetyp eines religiösen Inspirationserlebnisses bloß eine Erfindung des Paulus gewesen ist, an dessen Realität als Erlebnis nach N. kein Psychologe glauben dürfe, dann bleibt davon N.s „Offenbarung“ schwerlich unberührt (vgl. auch M 62, KSA 3, 62f.). In AC 55, KSA 6, 239 hatte N. eben erst den Inspirationsbegriff als Instrument des priesterlichen Willens zur Macht diskreditiert.

Mit 339, 9–21 knüpft N. an die Tradition des *poeta vates* an, des aus höherer Erkenntnisquelle schöpfenden Seherdichters, den übermenschliche Einwirkung zum Schaffensakt befähigt. Die Vorstellung vom Dichter als Werkzeug und Sprecher der Götter gehört schon seit Homer zum europäischen Dichterverständnis, aber erst Platons einschlägige Reflexionen (*Ion* 533e–534e, *Phaidros* 265a–b, 244a–245c) werden maßgeblich sowohl für die Beschreibung der Inspirationserfahrung der Dichter als auch für die philosophische Kritik des damit verbundenen Anspruchs. Die künstlerische Inspiration steht von Beginn an mit der religiösen Inspiration in engem Verhältnis; ihr religiöser Ursprung

haftet auch den späteren poetologischen Aktualisierungen im Christentum oftmals noch an (vgl. z. B. Brockhaus 1894–1896, 9, 634 sowie Meyer 1885–1892, 8, 985, jeweils ausschließlich zur spirituellereligiösen Bedeutung des Wortes „Inspiration“). Auch an die in der Renaissance erfolgte Wiederbelebung von poetologischen Inspirationstheorien mochte N. gedacht haben, als er mit seiner persönlichen Inspirationserfahrung an das Erleben der „Dichter starker Zeitalter“ anzuschließen suchte. Er inszeniert sich selbst als inspirierter Dichter – und hält zugleich die mit dem Inspirationsbewusstsein traditionell verbundenen Vorstellungen des Numinosen auf Abstand.

Ein prominentes Rezeptionszeugnis für N.s Beschreibung seines Inspirationserlebnisses in EH Za 3 findet sich in Thomas Manns *Doktor Faustus*, wo sich der Teufel mit folgenden Worten an den in vielen biographischen Einzelheiten N. nachgebildeten Komponisten Adrian Leverkühn wendet: „Wer weiß heute noch, wer wußte auch nur in klassischen Zeiten, was Inspiration, was echte, alte urtümliche Begeisterung ist, von Kritik, lahmer Besonnenheit, tötender Verstandskontrolle ganz unangekränkelte Begeisterung, die heilige Verzückung? [...] Eine wahrhaft beglückende, entrückende, zweifellose und gläubige Inspiration, eine Inspiration, bei der es keine Wahl, kein Bessern und Basteln gibt, bei der alles als seliges Diktat empfangen wird, der Schritt stockt und stürzt, sublimen Schauer den Heimgesuchten vom Scheitel zu den Fußspitzen überrieseln, ein Tränenstrom des Glücks ihm aus den Augen bricht, – die ist nicht mit Gott, der dem Verstande zuviel zu tun übrig läßt, die ist nur mit dem Teufel, dem wahren Herrn des Enthusiasmus möglich.“ (Mann 2007, 10.1, 346 f., vgl. Meyer 1993, 358 f.) In seinem Vortrag *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung* griff Mann N.s Inspirationsbeschreibung in EH Za 3 unmittelbar auf. Sein eigenes Genie, bemerkte Mann dort, habe dem genialen Psychologen N. nicht „Objekt demaskierender Erkenntnis“ werden können, es sei ihm vielmehr „der Gegenstand staunender Bewunderung, überschwänglichen Selbstgefühls, krasser Hybris“ gewesen. Im Hinblick auf das Verhältnis von Krankheit und Inspiration in N.s Schaffensprozess schrieb Mann ferner: „In voller Naivität verherrlicht Nietzsche die beseligende Kehrseite seines Leidens, diese euphorischen Schadloshaltungen und Überkompensationen, die zum Bilde gehören. Er tut es am großartigsten in dem fast schon hemmungslosen Spätwerk ‚Ecce homo‘, dort, wo er den körperlich und geistig unerhört gehobenen Zustand preist, worin er in unglaublich kurzer Zeit seine Zarathustra-Dichtung hervorbrachte. Die Seite ist ein stilistisches Meisterstück [...] [Es folgt ein Zitat von EH Za 3, KSA 6, 339, 9–11]. Und nun beginnt eine Schilderung von Erleuchtungen, Entzückungen, Elevationen, Einflüsterungen, göttlicher Kraft- und Machtgefühle, die er nicht umhinkann, als etwas Atavistisches, Dämonisch-Rückschlägiges, anderen, ‚stärkeren‘ und gottnäheren Zuständen

der Menschheit Angehöriges und aus den psychischen Möglichkeiten unserer schwächlich-vernünftigen Epoche Herausfallendes zu empfinden. Und dabei beschreibt er ‚in Wahrheit‘ — aber was ist Wahrheit: das Erlebnis oder die Medizin? — einen verderblichen Reizungszustand, der dem paralytischen Kollaps höhnend vorangeht.“ (Mann 2009b, 19.1, 192 f.; zu einem weiteren Zeugnis von Manns EH-Rezeption vgl. NK 342, 29–32).

Mit unzweideutigem Enthusiasmus reagierten hingegen Robert Musil und Stefan Zweig auf N.s Inspirationsbekundungen in EH: Musil fand „Momente → Ansätze zum Sthenisch-Manischem ← der Inspiration“ „[w]underbar“ beschrieben (Tagebuch, 13. 12. 1911, Musil 1976, 1, 251, vgl. Hillebrand 1978, 1, 169). Zweig übertrug das von N. hinsichtlich der Entstehung des Za geschilderte Inspirationserlebnis auf N.s frenetische Produktivität des Herbstes 1888, in deren Verlauf EH entstand. Er sah somit in N.s Beschreibung der Inspiration, in jener „mit Blitzen gehämmerte[n] Prosaseite“ (Zweig 1988, 264) selbst wiederum das Zeugnis eines beispiellosen Ergriffenseins vom *furor poeticus*: „Die fünf Monate des Herbstes von 1888, Nietzsches letzte bildnerische Zeit, stehen einzig da in den Annalen schöpferischer Produktivität. Vielleicht ist nie in einem so engen Zeitraum von einem einzigen Genius so viel, so intensiv, so ununterbrochen, so hyperbolisch und radikal gedacht worden; nie war ein irdisches Gehirn so überströmt von Ideen, so durchschossen von Bildern, so umwogt von Musik als dies schon vom Schicksal gezeichnete. Für diese Fülle, für diese rauschhaft niederstürzende Ekstase, für diesen fanatischen Furor des Schaffens hat die Geistesgeschichte aller Zeiten kein Gegenspiel in ihrer unendlichen Weite [...]. Nie hat ein Gehirn so dauernde Hochspannung so elektrisch weitergetragen bis ins letzte zuckende Wort, nie haben mit so magischen Geschwindigkeiten Assoziationen sich gegliedert; Vision ist zugleich schon Wort, Idee vollendete Klarheit, und trotz dieser gigantischen Fülle spürt man nichts von Mühe, von Anstrengung — Schaffen hat längst aufgehört ein Tun, eine Arbeit zu sein, sie ist bloß ein *laisser-faire*, ein Geschehenlassen höherer Gewalten. [...] Der Geist wird hier überflutet, es wird ihm Gewalt, Elementargewalt angetan. ‚Der Zarathustra überfiel mich‘ — immer ist es ein Überfallenwerden, ein Wehrloswerden vor einem Übermächtigen, das er berichtet — als sei irgendwo in seinen Sinnen ein geheimer Staudamm der Vernünftigkeit, der organischen Abwehr vor einer Flut eingestürzt, die nun sturzbachhaft über den ohnmächtig, den herrlich Willenlosen hereinstürzt. ‚Es ist vielleicht überhaupt niemals etwas aus einem gleichen Überfluß von Kraft heraus getan worden‘, sagt Nietzsche ekstatisch von jenen letzten Werken [tatsächlich behauptet N. dies ja vielmehr in Bezug auf Za: vgl. EH Za 6, KSA 6, 343, 3 f., A.U.S.]; aber mit keinem Worte wagt er zu sagen, daß es seine eigene Kraft war, die ihn beschenkt und zersprengt. Im Gegenteil, er fühlt sich trunkenfromm nur als

„Mundstück jenseitiger Imperative“, als heilig Besessenen höheren dämonischen Elements.“ (Zweig 1988, 262–264).

340, 10–15 „hier kommen alle Dinge liebkosend zu deiner Rede und schmeicheln dir: denn sie wollen auf deinem Rücken reiten. Auf jedem Gleichniss reitest du hier zu jeder Wahrheit. Hier springen dir alles Seins Worte und Wort-Schreine auf; alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will von dir reden lernen —“] Es handelt sich bei dem Zitat um die Zusammenfügung zweier Stellen aus Za III Die Heimkehr, KSA 4, 231, 20–22 und 232, 29–31, wobei die zweite Textstelle sich darin unterscheidet, dass dort die Personalpronomina ursprünglich in der 1., nicht in der 2. Person stehen. Der erste Teil des Zitats KSA 4, 231, 20–22 gehört zur Rede der Einsamkeit an Zarathustra, der zweite Teil 232, 29–31 ist hingegen eine Selbstbeschreibung Zarathustras. Beide Teile werden in EH Za 3 semantisch und syntaktisch einander angeglichen.

4

340, 19 *Ich lag ein Paar Wochen hinterdrein in Genua krank.*] Vom 23. Februar bis zum 3. Mai 1883 hielt sich N. in Genua auf, und zwar in seinem alten Quartier: Salita delle Battestine 8 (interno 6; wenig später: interno 4). Sogleich nach der Übersiedlung von Rapallo erkrankte er an einer schweren Grippe, die ihn für mehrere Wochen ans Bett fesselte: „Ich bin krank, fast vom Augenblick an, wo ich Genua betrat. Fieber, Kopfschmerz, Nachts Schweiß, große Müdigkeit. Zumeist zu Bett; ich habe weder Appetit noch Geschmack. Man nennt diese Krankheit hier Influenza. Dr. Breiting [...] hat mir Chinin verordnet; das hatte ich mir natürlich auch selber schon verordnet. — Es soll eine Sache von 4–6 Wochen sein. [...] / Sonst sieht der Himmel fortwährend rein und klar aus, und auch in mir ist Alles geordneter und zufriedener.“ (N. an Overbeck, 06. 03. 1883, KSB 6, Nr. 386, S. 338, Z. 3–13).

340, 19–24 *Dann folgte ein schwermüthiger Frühling in Rom, wo ich das Leben hinnahm — es war nicht leicht. Im Grunde verdross mich dieser für den Dichter des Zarathustra unanständigste Ort der Erde, den ich nicht freiwillig gewählt hatte, über die Maassen; ich versuchte loszukommen]* N. reiste Anfang Mai 1883 nach Rom — auf Einladung seiner Schwester, die sich dort seit Mitte März aufhielt und ihm nach dem Zerwürfnis wegen Lou von Salomé die Versöhnung anbot (vgl. dazu Janz 1978, 2, 141–147, 152–154 sowie 179–181). N. betonte am 29. 04. 1883 gegenüber Overbeck, dass er einzig „zu versöhnlichen Zwecken nach Rom reisen w[olle] (— eine d u m m e Reise in allen andern Rücksichten!)“ (KSB 6, Nr. 410, S. 370, Z. 6 f.). Seiner Schwester kündigte er an: „auf die Dauer

werde ich auch alle meine menschlichen Beziehungen, die einstweilen etwas verwirrt sind, wieder in Ordnung gebracht haben, — mit Dir anzufangen. [...] Die ‚ewige Stadt‘! Ich bin ihr nicht gut gesinnt und komme nicht ihretwegen nach Rom.“ (N. an Elisabeth N., 27. 04. 1883, KSB 6, Nr. 408, S. 368 f., Z. 23–34) Vom 4. Mai bis zum 14. Juni 1883 blieb N. in Rom (vgl. Janz 1978, 2, 193–195); er wohnte bei dem Schweizer Maler Max Müller, Piazza Barberini 56, ultimo piano. Die Versöhnung mit seiner Schwester erfolgte bald (vgl. Elisabeth N. in einem Schreiben an ihre Mutter: KSA 15, 135 f.), doch ebenso bald wusste N.: „Rom ist kein Ort für mich — so viel steht fest. Ich nehme diesen Monat hin als eine menschliche Erquickung und ein Ausruhen.“ (N. an Köse-litz, 10. 05. 1883, KSB 6, Nr. 415, S. 374, Z. 17–19) Die Stadt, in der das Haupt der (katholischen) Christenheit residierte, schickte sich eben nicht für einen Besucher mit N.s antichristlicher Gesinnung — und überdies hatte N. dort Lou von Salomé kennengelernt, die er 1883, so gut es ging, zu vergessen suchte.

340, 24–30 *ich wollte nach Aquila, dem Gegenbegriff von Rom, aus Feindschaft gegen Rom gegründet, wie ich einen Ort dereinst gründen werde, die Erinnerung an einen Atheisten und Kirchenfeind comme il faut, an einen meiner Nächstverwandten, den grossen Hohenstaufen-Kaiser Friedrich den Zweiten. Aber es war ein Verhängniss bei dem Allen: ich musste wieder zurück.*] Nach dem Wort „zurück“ stand im Druckmanuskript folgender von N. gestrichener Text: „In Rom erlebte ich’s, daß man mir den Parsifal in’s Gesicht lobte — ich habe zwei Mal Lachanfalle darnach gehabt. —“ (KSA 14, 496).

In der ersten Junihälfte 1883 suchte N. in Süditalien nach einem geeigneten Aufenthaltsort für den Sommer. Er dachte an Casamicciola auf Ischia, suchte die Monti Lepini und Aquila in den Abruzzen auf. Doch seine Bemühungen blieben erfolglos; auf der Rückreise klagte er der Schwester am 10. 06. 1883 seine Enttäuschung: „Mißrathen! Scirocco hielt sein flammendes Schwert über Aquila. Die Gegend nichts für mich! —“ (KSB 6, Nr. 422, S. 382) Von Süditalien reiste N. daraufhin über Bellagio am Comer See nach Sils-Maria, wo er, wie bereits 1881 und fortan jedes Jahr bis 1888, die Sommermonate verbrachte.

Die Stadt Aquila (heute L’Aquila) wurde 1240 von dem Stauferkaiser Friedrich II. (1194–1250) als Vorposten gegen das päpstliche Rom gegründet. Im Zuge des jahrzehntelangen Kampfes zwischen Imperium und Sacerdotium hatte Papst Gregor IX. zuvor über Friedrich II. den Kirchenbann verhängt und den verhassten Hohenstauffer als „Antichrist“ diffamiert. N. spielt somit auch auf seine Selbstinszenierung als Antichrist an, wenn er seine Verbundenheit mit dem kaiserlichen Namensvetter kundtut. Geradezu programmatisch stilisiert sich N. in EH zum Nachfolger jener großen deutschen Herrscher, die seinen Vornamen trugen und wie er gegen die vorherrschenden Vorurteile ihrer Zeit ankämpften (vgl. NK 337, 9–13). Friedrich II., von Jacob Burckhardt als der

„erste moderne Mensch auf dem Throne“ (Burckhardt 1869b, 3) bezeichnet, war N. als ein unorthodoxer Herrscher bekannt, dessen ungewöhnlicher Wissensdrang ihn zu einem der Wegbereiter der Neuzeit gemacht zu haben schien (zu N.s einschlägigen Lektüren vgl. NK KSA 6, 250, 8–11). Im Anklang an die Worte Burckhardts nannte N. ihn den „ersten Europäer nach meinem Geschmack“ (JGB 200, KSA 5, 121, 14; zu N.s Sicht auf Friedrich II. vgl. z. B. Mende 1997, 29–37) — allerdings war das Urteil Burckhardts keineswegs lobend gemeint, stand dieser doch Friedrichs rücksichtsloser Installation eines zentralisierten Staatsapparats auf Sizilien ablehnend gegenüber. Nach heute vorherrschender Ansicht war der mittelalterliche Kaiser entgegen N.s Stilisierung wohl doch kein „Atheist und Kirchenfeind comme il faut“; dieses Bild verdankt sich wesentlich der päpstlichen Antipropaganda des 13. Jahrhunderts, deren affirmative Adaptionen in der neuzeitlichen Geschichtsschreibung N. sehr zupass kamen.

340, 30–32 *Zuletzt gab ich mich mit der piazza Barberini zufrieden, nachdem mich meine Mühe um eine anti-christliche Gegend müde gemacht hatte.*] N.s Darstellung entspricht nicht der chronologischen Abfolge seiner Aufenthalte: Er wohnte zuerst an der Piazza Barberini in Rom (vgl. NK 340, 19–24); gegen Ende seines dortigen Aufenthaltes suchte er in Süditalien einige Tage nach einem klimatisch geeigneten Aufenthaltsort für den Sommer (vgl. NK 340, 24–29). Das Klima, und nicht etwa die Tatsache, dass er in Süditalien keine „anti-christliche Gegend“ aufzufinden vermochte, war der Grund für seine Weiterreise nach Norden.

340, 32–341, 3 *Ich fürchte, ich habe einmal, um schlechten Gerüchen möglichst aus dem Wege zu gehn, im palazzo del Quirinale selbst nachgefragt, ob man nicht ein stilles Zimmer für einen Philosophen habe.*] Der Quirinalspalast wurde 1871 zum Sitz des italienischen Königs, nachdem Rom im selben Jahr zur Hauptstadt des Königreichs Italien erklärt worden war. Damit hielt die weltliche Macht Einzug in ein Gebäude, das in den vorhergegangenen Jahrhunderten als päpstliche Sommerresidenz und als vatikanisches Verwaltungsgebäude gedient hatte. Für N.s Bitte um ein Zimmer in der königlichen Residenz gibt es keinen Beleg. Jedoch kommt er in seinem auf den 31. 12. 1888 datierten Zettel an Köselitz auf die Idee zurück, dort Wohnung zu nehmen, wo die Könige residieren: „Meine Adresse weiß ich nicht mehr: nehmen wir an, daß sie zunächst der palazzo del Quirinale sein dürfte.“ (KSB 8, Nr. 1228, S. 567, Z. 10 f.)

341, 3–9 *Auf einer loggia hoch über der genannten piazza, von der aus man Rom übersieht und tief unten die fontana rauschen hört, wurde jenes einsamste Lied gedichtet, das je gedichtet worden ist, das Nachtlid; um diese Zeit gieng immer eine Melodie von unsäglicher Schwermuth um mich herum, deren*

Refrain ich in den Worten wiederfand „todt vor Unsterblichkeit...“] „Das Nachtlied“ aus Za II (KSA 6, 136–138) zitiert N. wenige Seiten später in EH ausführlich (EH Za 7, KSA 6, 345–347). N. wohnte im Frühjahr 1883 für mehrere Wochen an der Piazza Barberini (vgl. NK 340, 19–24), in deren Mitte der Triton-Brunnen von Lorenzo Bernini steht, dessen Plätschern er von seiner Dachgeschosswohnung aus hören konnte (vgl. Buddensieg 2002, 131–133). Allerdings fiel N.s Urteil über Berninis Plastiken ansonsten zeittypisch vernichtend aus, siehe NK KSA 6, 46, 19 f.

Die Formel „todt vor Unsterblichkeit“, mit der N. die „unsägliche Schwer-muth“ beschreibt, die ihn in den Wochen zwischen der Entstehung des ersten und des zweiten Teils von Za belastete, verwendete N. in seinem Werk nur hier.

341, 9–14 *Im Sommer, heimgekehrt zur heiligen Stelle, wo der erste Blitz des Zarathustra-Gedankens mir geleuchtet hatte, fand ich den zweiten Zarathustra. Zehn Tage genügten; ich habe in keinem Falle, weder beim ersten, noch beim dritten und letzten mehr gebraucht.]* Am 18. Juni 1883 erreichte N. Sils-Maria, wo er bereits zwei Jahre zuvor den Sommer verbracht hatte; er blieb dort bis zum 5. September. Der Ort, an dem er erstmals den Gedanken der Ewigen Wiederkunft gefasst hatte (vgl. NK KSA 335, 8 f.; 335, 9–12 u. 337, 13–15), entfaltete bald wieder eine stimulierende Wirkung auf ihn: Während er Anfang Juli noch nichts von einem zweiten Za zu berichten wusste, verkündete er bereits zwei Wochen später: „Nun, ich habe den zweiten Vers hinter mir – und jetzt wo er fertig ist, schaudert mir bei der Schwierigkeit, über die ich hinweg bin, ohne an sie gedacht zu haben. / Seit meinem letzten Briefe [sc. vom 01. 07. 1883] gieng es mir besser und muthiger, und mit Einem Male hatte ich die Conception zum zweiten Theile Zarathustra – und nach der Conception auch die Geburt: Alles mit der größten Vehemenz. / (Dabei ist mir der Gedanke gekommen, daß ich wahrscheinlich an einer solchen Gefühls-Explosion und -Expansion einmal sterben werde: hol’ mich der Teufel!) / Das Manuscript für die Druckerei wird übermorgen fertig sein, es fehlen nur noch die letzten 5 Abschnitte; und meine Augen ziehn meinem ‚Fleiß‘ Grenzen.“ (N. an Köselitz, 13. 07. 1883, KSB 6, Nr. 433, S. 397, Z. 20–32).

Nach der „Geburt“ von Za II, die an Heftigkeit derjenigen von Za I nicht nachstand, beabsichtigte N., sich für die Abfassung des dritten Teils seiner Schrift Zeit zu lassen: „In der Hauptsache galt es, sich auf die zweite Stufe zu schwingen, – um von dort aus noch die dritte zu erreichen (deren Name ist: ‚Mittag und Ewigkeit‘: das sagte ich Ihnen schon einmal? Aber ich bitte Sie inständig, davon gegen Jedermann zu schweigen! Für den dritten Theil will ich mir Zeit lassen, vielleicht Jahre –)“ (ebd., S. 397, Z. 42–47). Es sollte nicht Jahre, sondern nur sechs Monate dauern bis zu einer neuer-

lichen eruptiven Entladung von N.s Schaffensdrang, vgl. N.s Brief an seinen Verleger Schmeitzner, 18. 01. 1884 (KSB 6, Nr. 479, S. 465 f.).

Dass N. die einzelnen Teile von Za erst in EH zu „Zehn-Tage-Werken“ (341, 31) stilisierte, legen auch die Worte nahe, die er kurz nach Abschluss von Za III am 25. 01. 1884 an Overbeck richtete: „Das Ganze ist [...] genau im Verlaufe eines Jahrs entstanden: im strengeren Sinne sogar im Verlaufe von 3 x 2 Wochen.“ (KSB 6, Nr. 480, S. 466, Z. 6–8) Zu N.s Wahl der symbolischen Zehnzahl vgl. NK 341, 31–342, 1. Nachdem der dritte Teil von Za 1884 veröffentlicht worden war, betrachtete N. sein Werk zunächst als abgeschlossen. Ein Jahr später erschien jedoch als Privatdruck ein „vierter und letzter Theil“, den N. nur einem kleinen Leserkreis zur Verfügung stellte. Diesen auch hier in EH geheim gehaltenen letzten Za nahm N. nicht in die neue Ausgabe „in drei Theilen“ auf, für die er die unverkauften Restexemplare der ersten drei Teile der Schrift zusammenbinden und mit einem neuen Titelblatt versehen ließ. Diese einzige von N. verantwortete Gesamtausgabe von Za wurde Ende 1886 an den Buchhandel ausgeliefert (Schaberg 2002, 292). Za IV wurde erst 1892, also nach N.s Zusammenbruch, in einer von Köselitz besorgten Ausgabe veröffentlicht.

341, 14–16 *Im Winter darauf, unter dem halkyonischen Himmel Nizza's, der damals zum ersten Male in mein Leben hineinglänzte, fand ich den dritten Zarathustra – und war fertig.*] In Nizza wohnte N. erstmals zwischen dem 2. Dezember 1883 und dem 20. April 1884, nachdem er Genua wegen seines schlechten Gesundheitszustandes verlassen hatte. „Licht, Licht, Licht – darauf bin ich nun einmal eingerichtet. –“ (N. an Franziska und Elisabeth N., 04. 12. 1883, KSB 6, Nr. 475, S. 459, Z. 31 f.). Die Helligkeit und Klarheit des Himmels („Von der belebenden, ja förmlich elektrisierenden Wirkung dieser Lichtfülle auf mein ganzes System kann ich keinen Begriff geben“ – ebd., S. 458, Z. 18–20), das trockene Klima und die frische, windige Meeresluft Nizzas bekamen ihm gut. Er verbrachte bis 1887/88 noch drei weitere Winter in der Stadt, die er zu seinem Winterwohnsitz machte, wie er Sils-Maria als Sommeraufenthalt gewählt hatte: „Nizza und Engadin: aus diesem Cirkeltanze darf ich altes Pferd immer noch nicht heraus.“ (N. an Meysenbug, 13. 12. 1886, KSB 7, Nr. 780, S. 290, Z. 10 f.).

Als ‚halkyonische Tage‘ werden jene windstillen Tage um die Wintersonnenwende im Dezember bezeichnet, an denen das Mittelmeer völlig ruhig ist. Zum mythologischen Hintergrund und zu N.s Selbstcharakterisierung als Halkyonier siehe NK KSA 6, 37, 15.

Zur Entstehung von Za III vgl. NK 341, 9–14.

341, 17–19 *Viele verborgne Flecke und Höhen aus der Landschaft Nizza's sind mir durch unvergessliche Augenblicke geweiht*] Obwohl die „lärmende, elegante

Stadt“ (N. an Franziska und Elisabeth N., 04. 12. 1883, KSB 6, Nr. 475, S. 458, Z. 6f.) N. nicht besonders gefiel, erachtete er die Umgebung Nizzas als „umfänglich genug [...], um jeden Grad einsiedlerischer Verborgenheit zu gestatten. Die ganz ausgesuchten Dinge der Natur, wie die Waldwege am nächsten Berge, wie die Halbinsel Saint-Jean, hat unsereins für sich; ebenso ist die ganze herrlich-freie Promenade am stark brandenden Meere (ca. dreiviertel Stunde lang —) nur für ein paar Stunden des Tages besucht.“ (N. an Köselitz, 24. 11. 1885, KSB 7, Nr. 648, S. 114 f., Z. 44–49) Über die in 341, 17–19 angedeuteten „unvergesslichen Augenblicke“ schweigt N. in seinen Briefen aus Nizza. Er „gehe Vormittags eine Stunde, Nachmittags drei Stunden durchschnittlich spazieren, in scharfem Schritte — Tag für Tag den gleichen Weg: er ist schön genug dazu“ (N. an Franziska N., 20. 03. 1888, KSB 8, Nr. 1005, S. 272, Z. 26–29), lautet eine der spärlichen Auskünfte, die er in den Briefen über seine Ausflüge in die Umgebung Nizzas gab. Vgl. NK 341, 19–22.

341, 19–22 *jene entscheidende Partie, welche den Titel „von alten und neuen Tafeln“ trägt, wurde im beschwerlichsten Aufsteigen von der Station zu dem wunderbaren maurischen Felsenneste Eza gedichtet* Èze ist eine an einem steilen Küstenabschnitt der französischen Riviera zwischen Nizza und Monaco gelegene Gemeinde. Sie erstreckt sich von Èze-sur-Mer auf Meereshöhe über den pittoresken Ortsteil Èze Village (430 m ü. d. M.) bis auf etwa 700 m Höhe. N. erreichte mit dem Zug den Bahnhof des Küstenortes und wanderte dann hinauf bis zur maurischen Zitadelle, die sich auf dem Gipfel des Berges befindet (Krell/Bates 2000, 195; allgemein zu N.s Aufhalten in Nizza und Umgebung ebd., 193–211). Den Weg, auf dem N. „jene entscheidende Partie“ des Za gedichtet haben will (Za III Von alten und neuen Tafeln, KSA 4, 246–269), und die landschaftliche Schönheit des Ortes hat N. in seinen Briefen vor der Erwähnung in EH nicht explizit beschrieben.

341, 22–25 *die Muskel-Behendheit war bei mir immer am grössten, wenn die schöpferische Kraft am reichsten floss. Der Leib ist begeistert: lassen wir die „Seele“ aus dem Spiele...* Nach NL 1887, 9[70], KSA 12, 372 (KGW IX 6, W II 1, 92, 30–32) sind „[a]lle genialen Augenblicke [...] von einem Überschuß an Muskelkraft begleitet“. Die Bemerkung spielt auf N.s Lektüre von Harald Höffdings *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung* an, bei der er viele Lesespuren hinterlassen hat (Höffding 1887, 36–87). Dort wurde die Frage des Verhältnisses von Seele und Leib („Körper“) empirisch angegangen, bevor Höffding zu einer (an Spinoza orientierten) Identitätshypothese fortschritt: „Die Identitätshypothese sieht die beiden Welten als zwei durch die Erfahrung gegebene Äusserungen eines und desselben Wesens.“ (Ebd., 82).

341, 25–29 *Man hat mich oft tanzen sehn können; ich konnte damals, ohne einen Begriff von Ermüdung, sieben, acht Stunden auf Bergen unterwegs sein.*

Ich schlief gut, ich lachte viel —, ich war von einer vollkomm(n)en Rüstigkeit und Geduld.] Bevor N. während der Entstehung von Za III von solchen berausenden Glücksgefühlen ergriffen wurde, hatte er sehr gelitten, was er an dieser Stelle in EH übergeht (vgl. dagegen NK 341, 31–342, 1). So klagte er kurz vorher: „ich weiß nicht mehr wo aus, noch ein. Die ungeheure Masse von Gemüthsqualen hat mich in alle Fundamente hinein zu Schaden gebracht. [...] Krank, krank, krank! Was kann die vernünftigste Lebensweise ausrichten, wenn alle Augenblicke einmal die V e h e m e n z des Gefühls dazwischen schlägt wie ein Blitz und die Ordnung aller leiblichen Funktionen umstößt“ (N. an Overbeck, 24. 12. 1883, KSB 6, Nr. 477, S. 462 f., Z. 10–46). Seiner Mutter und Schwester gegenüber präzierte er die physiologische Art seines Leidens: „Wahr ist es nun freilich, daß es mir erbärmlich schlecht geht und gegangen ist [...]. Ewig Erbrechen, Schlaflosigkeit, schwermüthige Gedanken über die alten Dinge, allgemeines Unbehagen des Kopfes, spitzige Schmerzen in den Augen“ (25. 12. 1883, KSB 6, Nr. 478, S. 463 f., Z. 8–19).

5

341, 31–342, 32 Die Mappe XVI 5 enthält eine frühere Fassung dieses Abschnitts, die N. bei der Revision von Anfang Dezember 1888 ersetzte. Sie lautet: „Das Problem, über die vier Jahre während und nach dem Zarathustra hinwegzukommen, war ungeheuer. Es ist bei weitem die wundenreichste, auch die trostärmste Zeit meines Lebens. Denn man übersehe es nicht: alle großen Dinge, Werke oder Thaten, sind furchtbar, sobald sie vollbracht sind, — sie wenden sich unverzüglich gegen ihren Thäter. Und er ist, eben damit, daß er sie that, s c h w ä c h e r als er jemals war!... Das Gefühl mit sich herumtragen, Etwas gethan zu haben, was über alles Menschenmögliche hinaus liegt, was man nie wollen durfte, Etwas, worin vielleicht der Knoten im Schicksal der Menschheit vielleicht geknüpft ist — und sich s c h w a c h fühlen... Man sieht um sich. Überall Öde, Todtenstille, — keine Ohren... Im besten Fall eine Art Revolte. — Eine solche Revolte erfuhr ich, in sehr verschiedenen Graden, aber fast von Jedermann, der mir nahe stand. Die Menschen hassen nichts mehr als ein plötzliches Sichtbarwerden von Distanz, wo sie gleiche Rechte zu haben wähnten. Ferner Stehende, durch Zufall mit dem Zarathustra in Berührung gekommen gebracht, sprützten auf der Stelle Wuth und Gift gegen mich. Ich schmeichle ihnen, wenn ich's Gift nenne, es war etwas Anderes, es roch schlecht... Und wie um mich über mein Ja zum Leben auf die Probe zu stellen, überfielen mich damals gerade die K l e i n h e i t e n , die Jämmerlichkeiten der Menschen bis zur Seekrankheit am Leben. Denn man erwäge es ernst:

die Kleinheit des Menschen bleibt der schlimmste Einwand gegen den Menschen überhaupt, das, wogegen es keine Kur giebt, — mit allem Furchtbaren am Menschen wird man fertig, weil es das Furchtbare Größe hat. — Um jene Zeit machte ich meine reichlichste Erfahrung über die sogenannten guten Menschen. Es ist nicht auszurechnen, was sich Alles unter dem Anscheine eines Kampfes gegen das Böse von schlechten, von rachsüchtigen, von gänzlich rücksichtslosen Instinkten versteckt. Selbst schmutzige Antisemiten wie Eugen Dühring nehmen in Anspruch, die Sache des Guten zu vertreten... Eine zweite Seite — nicht weniger verhängnißvoll. Manche unter diesen ‚guten Menschen‘ erwecken leicht Zutrauen, es ist ein Argument, wenn man sanfte blaue Augen hat — es ist eine Verführung. Hinterdrein nämlich besehen, schuf diese bei den Tugendhaften Instinkt gewordene Unmenschlichkeit, ‚Idealismus‘ genannt, dies Nicht-sehen-wollen des Wirklichen um jeden Preis, dies Anfasen von Mensch und Thier mit den Rosenfingern der ‚schönen Seele‘ Unheil über Unheil. Die ‚Idealisten‘ haben fast alle großen malheurs auf dem Gewissen. — Damals war es, mitten drin im Werden des Zarathustra, daß mich plötzlich vor meinem eignen Gedanken zu grauen begann. Wie! die ewige Wiederkunft, die auch ewig das Kleine, Erbärmliche, Tugendhaft-Lügnerische, das alte ‚Ideal‘ immer wieder heraufbringt!... Man erinnert sich der Katastrophe im Einsiedler-Glück Zarathustra's, seiner sieben Tage Krankheit, nachdem er den ‚abgründlichsten Gedanken‘ heraufgerufen hat. Weiß man eigentlich, welcher Gedanke das ist? / — Ewig kehrt er wieder, der Mensch, daß du müde bist, der kleine Mensch... / — Zuletzt, ins Ganze gerechnet und aus einiger Ferne gesehn, waren auch noch diese Erfahrungen vollkommen unschätzbar. Der Schmerz an sich ist für mich kein Einwand; und gesetzt, daß er die Thür zu meinen Erlebnissen, folglich Erkenntnissen auf thut, dünkt er mich beinahe heilig. Es giebt Fälle, wo es eines Ariadne-Fadens bedarf ins Labyrinth hinein... Für den, der die Aufgabe auf sich hat, den großen Krieg, den Krieg gegen die Tugendhaften (— die Guten und Gerechten heißt sie Zarathustra, auch ‚letzte Menschen‘, auch ‚Anfang vom Ende‘ —) heraufzubeschwören, sind einige Erfahrungen beinahe um jeden Preis einzukaufen: der Preis könnte sogar die Gefahr sein, sich selbst zu verlieren. Siegt man hier, so siegt man doppelt. Was mich nicht umbrachte, hat mich immer stärker gemacht. Ich bin seitdem unerbittlicher im Kampfe mit der Tugend. — Eines Tages war ich mit Allem fertig, ich hatte vergessen gelernt, — das höchste Zeichen der Genesung, ich vergaß damals selbst meinen Zarathustra. Das ‚Andere‘, der Willen zum ‚Andern‘, zum Gegensätzlichen sogar, kam obenauf. Eine Fremdheit, ein gänzlich Mich-nicht-mehr-verstehn legte sich aus dem tiefsten und heilkräftigsten Instinkt heraus gleich einem Schleier über mich. Man hätte damals mir beweisen können, daß ich der Vater Zarathustra's sei:

wer weiß, ob ich's geglaubt hätte? — Jedenfalls wollte ich das Buch nicht sehn, ich besaß es ein paar Jahre nicht. Und in der That, es hatte Gefahr in sich, mich hierin aufzuwecken. In einem besondern Fall, wo ich mitten in der Stille des Oberengadin, ein Paar Druckbogen daraus wiederfand, war das über mich zusammenstürzende Gefühl so stark, daß ich zusammenbrach und ein paar Tage krank lag. —“ (KSA 14, 496 f.).

341, 31–342, 1 *Abgesehn von diesen Zehn-Tage-Werken waren die Jahre während und vor Allem nach dem Zarathustra ein Nothstand ohne Gleichen.*] Zu N.s Leiden während und nach der Zeit der Entstehung von Za vgl. NK 341, 31–342, 32; ferner NK 336, 28–337, 1; 337, 1–4; 340, 19 und 341, 25–29. In scharfen Kontrast zu diesem Leiden setzt N. mit dem Ausdruck „Zehn-Tage-Werke“ sein ‚Erschaffen‘ der einzelnen Bücher von Za, wobei die Anspielung auf die sechs Schöpfungstage der Genesis eine in EH omnipräsente Tendenz zur Selbstapothese verrät. Auch im Rahmen der Stilisierung seiner Schriften zum abgeschlossenen Gesamtwerk (vgl. Groddeck 1984) ist die Zehnzahl für N. von Bedeutung: Es ist mithin kein Zufall, dass N. in EH das aus „Zehn-Tage-Werken“ bestehende Buch *Also sprach Zarathustra* als Zentrum und Höhepunkt seines Gesamtwerks, in die Mitte der Retraktionen platziert, und dass diese wiederum genau zehn Werke behandeln (zur Bedeutung der Zehnzahl als Kompositionsprinzip für N. vgl. auch Scheier 1990, XXXIII).

342, 2–10 *Es giebt Etwas, das ich die rancune des Grossen nenne: alles Grosse, ein Werk, eine That, wendet sich, einmal vollbracht, unverzüglich gegen den, der sie that. Ebendamit, dass er sie that, ist er nunmehr schwach, — er hält seine That nicht mehr aus, er sieht ihr nicht mehr in's Gesicht. Etwas hinter sich zu haben, das man nie wollen durfte, Etwas, worin der Knoten im Schicksal der Menschheit eingeknüpft ist — und es nunmehr auf sich haben!... Es zerdrückt beinahe... Die rancune des Grossen!]* Vgl. dazu die frühere Fassung von EH Za 5 in NK 341, 31–342, 32.

342, 11–16 *Ein Andres ist die schauerliche Stille, die man um sich hört. Die Einsamkeit hat sieben Häute; es geht Nichts mehr hindurch. Man kommt zu Menschen, man begrüsst Freunde: neue Öde, kein Blick grüsst mehr. Im besten Falle eine Art Revolte. Eine solche Revolte erfuhr ich, in sehr verschiedenem Grade, aber fast von Jedermann, der mir nahe stand]* Überblickt man die Reaktionen auf das Erscheinen von Za in N.s näherem Umfeld, so herrschte entgegen N.s Darstellung — auch in EH WA 4, KSA 6, 363, 19–21 — keineswegs generelle Ablehnung vor (vgl. die Zusammenstellung einiger Reaktionen bei Kr I, 99–104). Franz Overbeck, der mit großer Anteilnahme Za I erwartet hatte (an N., 25. 03. 1883, KGB III 2, Nr. 182, S. 356), blieb auch nach dem Erscheinen freundschaftlich wohlwollend dem Werk gegenüber, so sehr ihm als Christen-

tumskritiker N.s prophetischer Ton und Welterlösungsanspruch zu schaffen machte: „so wenig ich meine Grundbedenken dagegen dabei überwinden konnte, die Zukunft der Menschheit überhaupt in solchen Höhen und Spitzen anzufassen, noch weniger als es Anderen besser dafür Gestimmten gelingen mag auch trotz der Schweben, in welcher das Ganze uns einstweilen verlässt, so haben mich doch viele besonders hohe Schönheiten darin genug ergriffen um mir begreiflich zu machen, dass Du noch nichts Höheres geleistet zu haben meinst.“ (Overbeck an N., 13. 11. 1883, KGB III 2, Nr. 215, S. 408, Z. 35–43) Erwin Rohde konnte in seinem Brief an N. vom 22. 12. 1883 dem Werk sehr viel mehr abgewinnen als den vorangegangenen Aphorismenbüchern: „Ich beglückwünsche Dich zu dieser freieren Form der Darlegung Deiner Ansichten, die doch nicht bloß als Form neu ist und von Deinen früheren Sentenzenketten verschieden.“ (KGB III 2, Nr. 218, S. 412, Z. 12–15) N. jedoch sah in seiner Antwort vom 22. 02. 1884 einen breiten Graben zwischen sich und dem alten Freund klaffen: „ich weiß nicht, wie es zueinget: aber als ich Deinen letzten Brief las [...] da war mir's, als ob Du mir die Hand drücktest und mich dabei schwermüthig ansähest: schwermüthig als ob Du sagen wolltest ‚Wie ist es nur möglich, daß wir so wenig noch gemein haben und wie in verschiedenen Welten leben! Und einstmals — —‘“ (KSB 6, Nr. 490, S. 478, Z. 3–8). Sehr angetan, wenn auch kurz angebunden gab sich Heinrich von Stein in seinem Brief vom 04. 10. 1883: „Welcher Segen ruht auf diesem Buche, wenn es in einem Einzigen die grosse Sehnsucht — und zugleich das: Bleibt der Erde treu! bestärkt“ (KGB III 2, Nr. 210, S. 401, Z. 5–7). Gottfried Keller beließ es am 28. 09. 1884 bei unverbindlichen Dankesworten (KGB III 2, Nr. 243, S. 457); wenig mehr hatte Franz von Lenbach am 24. 05. 1883 zu sagen (KGB III 2, Nr. 196, S. 379).

Aber auch Zeugnisse rückhaltloser Bewunderung erreichten N. nach der Publikation von Za: „Moegen Sie es einem ungekannten Jünger nicht versagen, Ihnen über die Apenninen hinüber nicht ein Wort des Dankes zuzurufen, wohl aber ein leises Zeichen inniger Verehrung und Zuneigung zu zeigen.“ (Paul Lanzky an N., 19. 10. 1883, KGB III 2, Nr. 212, S. 402, Z. 3–6) Nicht weniger enthusiastisch ließ sich Paul Widemann am 24. 07. 1885 vernehmen: „Zu Ihrem Zarathustra beglückwünsche ich Sie mit wahrer Begeisterung. Das ist ein großartiges, ein entscheidendes Werk, ein Buch ohne Gleichen. Das Ideal des Übermenschen, das Sie darin aufgestellt haben, halte ich für gewaltig genug, um eine neue Culturepoche einzuleiten. Aus ihm ergibt sich die einzig wahre Moral und Lebensführung und unendlich viel Herrliches mehr. Heil uns, daß wir nun einen sicheren Kompaß haben.“ (KGB III 4, Nr. 286, S. 39, Z. 24–30).

Allerdings waren solche überschwänglichen Reaktionen die Ausnahme — es überwogen Schweigen und Desinteresse. Das ist etwa an den Verkaufszahlen abzulesen: „Der ‚Zarathustra‘ findet“, so ließ N.s Verleger Ernst Schmeitzner

seinen Autor am 23. 09. 1884 wissen, „seine — Leser (ob ‚Gläubigen‘ weiß ich ja nicht) recht langsam. Es ist gar nicht mehr wie zur Zeit der ‚Betrachtungen‘, damals griff Ihr Leserkreis sofort zu während es jetzt so zaghaft geht. Die Zeit der Aphorismen-Bände hat Ihre Gemeinde zerstreut und nur langsam holt ‚Zarathustra‘ sie wieder zusammen und dies geschieht um so langsamer als die große Marktglocke, unsere Tagespresse, nur für ihre Cliques läutet nicht aber für den stolzen Einsiedler.“ (KGB III 2, Nr. 240, S. 450 f., Z. 12–19) Im selben Brief gibt Schmeitzner an, dass sich im ersten Jahr nur 100 Exemplare von Za verkauft hätten (gegenüber 200–250 bei den *Unzeitgemässen Betrachtungen*): „es steht ganz untrüglich fest, daß sich der Absatz Ihrer Bücher nicht gebessert sondern verschlechtert hat“ (ebd., S. 451, Z. 24 f.).

342, 12 *Die Einsamkeit hat sieben Häute; es geht Nichts mehr hindurch.*] Vgl. NK KSA 6, 167, 17 f. u. NK KSA 6, 393, 21 f.

342, 19–32 *Ein Drittes ist die absurde Reizbarkeit der Haut gegen kleine Stiche, eine Art Hüllosigkeit vor allem Kleinen. Diese scheint mir in der ungeheuren Verschwendung aller Defensiv-Kräfte bedingt, die jede schöpferische That, jede That aus dem Eigensten, Innersten, Untersten heraus zur Voraussetzung hat. Die kleinen Defensiv-Vermögen sind damit gleichsam ausgehängt; es fließt ihnen keine Kraft mehr zu. — Ich wage noch anzudeuten, dass man schlechter verdaut, ungern sich bewegt, den Frostgefühlen, auch dem Misstrauen allzu offen steht, — dem Misstrauen, das in vielen Fällen bloss ein ätiologischer Fehlgriff ist. In einem solchen Zustande empfand ich einmal die Nähe einer Kuhheerde, durch Wiederkehr milderer, menschenfreundlicherer Gedanken, noch bevor ich sie sah: das hat Wärme in sich...*] Diesen Text schickte N. Ende Dezember 1888 an seinen Verleger Naumann mit dem Hinweis: „Im 5ten Abschnitt vom Capitel Also sprach Zarathustra ist dies an Stelle des Schlusses zu setzen, von den Worten an Was mir am tiefsten unverwandt ist.“ Die ersetzte Fassung des Schlusses lautete: „Was mir am tiefsten unverwandt ist, trat damals rücksichtslos gegen mich in Feindschaft. Keine Ehrfurcht mehr vor meiner Einsamkeit. Mitten in den Ekstasen des Zarathustra Hände voll Wuth und Gift ins Gesicht — ich schmeichle sogar, wenn ich's Gift nenne, es war etwas Andres, es roch schlecht...“ Ich berühre die unheimlichste Erfahrung meines Lebens, etwas das meine einzige schlechte Erfahrung, die unberechenbar zerstörerisch in demselben gewirkt in dasselbe eingegriffen hat : in. In allen Augenblicken, wo ich am Ungeheuren meines Schicksals litt, sprang auch etwas Äußerstes von Indecenz auf mich los. Diese Erfahrung dauert nunmehr sieben Jahre; als ich mit der Umwerthung der Werthe fertig war, wußte ich, daß sie nicht ausbleiben würde. — Der Psycholog fügt noch hinzu, daß in keinen Zuständen die Wehrlosigkeit, die Unbeschütztheit größer ist.

Wenn es überhaupt Mittel giebt, Menschen, die Schicksale sind, umzubringen, der Instinkt giftiger Fliegen erräth diese Mittel. Für den, der Größe hat, giebt es keinen Kampf mit Kleinem: folglich wird das Kleine Herr. —“ (KSA 14, 497 f.).

Der Zettel für Naumann trägt überdies folgenden Hinweis N.s: „Neuer Abschnitt im Text.“ (KSA 14, 498) Die Rückseite von Blatt 32a des Druckmanuskripts enthält ferner das folgende Bruchstück, das N. bei der Revision von Anfang Dezember 1888 durchstrich: „[+ + +]than Einen obenauf hielte. Man hat [+ + +] daß man sie vergißt. — Und das geschah. Eines Tags war ich mit Allem fertig. 'Ich war gerettet. Eine Fremdheit, ein gänzlich Mich-nicht-mehr-verstehn legte sich aus dem tiefsten heilkräftigsten Instinkt des Lebens heraus wie ein Schleier über mich. Man hätte mir damals beweisen können, daß ich der Vater Zarathustra's sei: wer weiß, ob ichs geglaubt hätte! Jedenfalls wollte ich das Buch nicht mehr sehn ich besaß es ein paar Jahre nicht. Und in der That, es hatte Gefahr für mich, mich hierin aufzuwecken. In einem unvorsichtigen Augenblick, als ich, mitten in der Stille des Oberengadin, Druckbogen daraus wiederfand, war die Gewalt des über mich zusammenstürzenden Gefühls so stark, daß ich in Thränen ausbrach und zwei Tage krank lag. —“ (Ebd.) N. fügte einen Hinweis für den Setzer hinzu, der sich anscheinend auf eine Stelle im oberen, von ihm ausgeschnittenen Rand des Blattes bezieht: „einschieben! / Es ist gar nicht schwer, einen Einsiedler durch systematische Versorgung mit eine kluge Dosirung von vergifteten Briefen umzubringen. —“ (Ebd., siehe dazu die in NK 341, 31–342, 32 wiedergegebene Variante aus der Mappe XVI 5) Die Rückseite von Blatt 32a des Druckmanuskripts trägt außerdem eine mit der Nummer 5 versehene Fassung von EH Za 6, die jedoch keine Varianten aufweist, vgl. Podach 1961, 297.

Überdies gibt es zwei weitere Vorstufen im Quartheft W II 10; die erste lautet: „~~Das ist bei weitem~~ Ich berühre hier die absurdeste Erfahrung meines Lebens, die meiner Gesundheit unberechenbare Schaden gethan hat: in allen Augenblicken, bei denen ich an Ungeheurem meines Schicksals leide, springt mir Etwas Äußerstes von Indecenz ins Gesicht. Diese Erfahrung dauert nunmehr sieben Jahre: als ich mit der Um(werthung) der W(erthe) fertig war, wußte ich, daß sie nicht ausbleiben werde — Der Psycholog denke noch, daß in keinen Zuständen die Wehrlosigkeit, die Ungeschützttheit großen Lebens größer ist; daß wenn es überhaupt ein Mittel giebt, Menschen des Schicksals umzubringen die Klugheit der Instinkt der giftigen Fliegen eben das dieses Mittel kennt verräth. Es giebt keinen Kampf mit dem Kleinem wenn einer Größe hat: ... folglich wird das Kleine Herr...“ (W II 10, 176, KSA 14, 498 f.) Die zweite Vorstufe lautet: „Ich berühre hier die ~~unheimlichste Erfahrung~~ meines das Unheimlichste in meinem Leben, Etwas das unberechenbare Folgen

für meine Gesundheit gehabt hat. In allen Augenblicken, wo ich am Ungeheuren meines Schicksals leide, sprang mir etwas Äußerstes von Indecenz ins Gesicht. Diese Erfahrung dauert nunmehr sieben Jahre; als ich mit der Umwerthung der Werthe fertig war, wußte ich, daß sie nicht ausbleiben würde.“ (W II 10, 177, KSA 14, 499).

N.s Briefe an Meta von Salis, 29. 12. 1888 (KSB 8, Nr. 1223, S. 561) und an Overbeck von Weihnachten 1888 erlauben eine biographische Einordnung der gestrichenen Passagen: Seine Schwester habe geruht, ihm „zum 15. Oktober mit äußerstem Hohne zu schreiben, ich wolle wohl auch anfangen ‚berühmt‘ zu werden. Das sei freilich eine süße Sache! und was für Gesindel ich mir ausgesucht hätte, Juden, die an allen Töpfen geleckt hätten wie Georg Brandes... Dabei nennt sie mich ‚Herzensfritz‘... Dies dauert nun 7 Jahre!“ (KSB 8, Nr. 1210, S. 549, Z. 9–14) Die Änderung in EH Za 5 erklärt sich im Zusammenhang mit der neuen Fassung von EH Warum ich so weise bin 3 (vgl. NK 268, 8–16 sowie KSA 14, 472–474 und 460–462).

342, 29 *ätiologischer*] Abgeleitet aus dem Griechischen: „im Blick auf die Ursache“, bei N. nur hier belegt. Die medizinische Disziplin der Ätiologie hat die Ursachen von Krankheiten zum Gegenstand.

342, 29–32 *In einem solchen Zustande empfand ich einmal die Nähe einer Kuhherde, durch Wiederkehr milderer, menschenfreundlicherer Gedanken, noch bevor ich sie sah: das hat Wärme in sich...*] Vgl. NL 1888, KSA 13, 19[1], 542 und 19[7], 545. Weniger mild und menschenfreundlich gedenkt N. der tierischen Wärme, wenn es um „Deutsche Jünglinge‘ und anderes schwärmerisches Hornvieh“ geht, die er als „kuhwarme Milchherzen“ verachtet (NL 1886/87, 5[48], KSA 12, 201, korrigiert nach KGW IX 3, N VII 3, 136, 24–28; vgl. NL 1887/88, 11[40], KSA 13, 21 = KGW IX 7, W II 3, 182, 36).

Nach Puschmann 1983, 63 und Pütz 1987, 77 handelt es sich um eine Reminiszenz an N., wenn Thomas Mann in seinem „Nietzsche-Roman“ (zu diesem Ausdruck vgl. Mann 2009a, 19.1, 432) *Doktor Faustus* den Komponisten Adrian Leverkühn mit den folgenden Worten die Klangsinnlichkeit der Musik in Gegensatz zur mathematischen Strenge ihrer Form setzen lässt: „Das Gesetz, jedes Gesetz, wirkt erkältend, und die Musik hat soviel Eigenwärme, Stallwärme, Kuhwärme, möchte ich sagen, daß sie allerlei gesetzliche Abkühlung brauchen kann“ (Mann 2007, 10.1, 104). Während N. in seinem Leidenszustand die Nähe einer Kuhherde als wohltuend empfunden haben will, intendiert Leverkühn die Abkühlung der klanglichen Wärme der Musik durch gesetzmäßige Formung. Dabei verschmilzt Mann laut Puschmann 1983, 63 die EH-Stelle 342, 29–32 mit einer Äußerung Adornos über Schönberg, der sich „gegen die animalische Wärme der Musik“ (Adorno 1975, 12, 113) ausgesprochen habe. Im

Doktor Faustus findet nach Thomas Mann „die Verflechtung der Tragödie“ des genialen Musikers Leverkühn mit derjenigen N.s statt, „dessen Name wohlweislich in dem ganzen Buch nicht erscheint, eben weil der euphorische Musiker an seine Stelle gesetzt ist, so daß es ihn nun nicht mehr geben darf“ (Mann 2009a, 19.1, 431). Für die N.-Figur Adrian Leverkühn verwendete Mann dabei im Besonderen EH als Quelle (vgl. ebd., 431, 574), dessen Erstausgabe er besaß (Lehnert 2009, 634). So lieferte N.s „fast schon hemmungslose[s] Spätwerk“ (Mann 2009b, 19.1, 192) die Vorlage u. a. für das Teufelsgespräch (vgl. NK 339, 9–21) und die Schlussabschnitte des *Doktor Faustus*: Dem geistig umnachteten Leverkühn wird am Ende des Romans sogar ein „Ecce homo-Antlitz“ zugesprochen (Mann 2007, 10.1, 736). Zur N.-Rezeption im *Doktor Faustus* vgl. z. B. Pütz 1978, 143–145 und 148–154, Meyer 1993, 356–360, Joseph 1998, Sommer 1998c und Wimmer 2007.

6

343, 7–15 und 19–21 *Dass ein Goethe, ein Shakespeare nicht einen Augenblick in dieser ungeheuren Leidenschaft und Höhe zu athmen wissen würde, dass Dante, gegen Zarathustra gehalten, bloss ein Gläubiger ist und nicht Einer, der die Wahrheit erst schafft, ein weltregierender Geist, ein Schicksal —, dass die Dichter des Veda Priester sind und nicht einmal würdig, die Schuhsohlen eines Zarathustra zu lösen, das ist Alles das Wenigste und giebt keinen Begriff von der Distanz, von der azurnen Einsamkeit, in der dies Werk lebt. [...] Man rechne den Geist und die Güte aller grossen Seelen in Eins: alle zusammen wären nicht im Stande, Eine Rede Zarathustras hervorzubringen.]* Der „Nietzsche-Adept“ (Meyer 1993, 338) Thomas Mann weist N.s Selbstapothese zurück, wenn er in diesen Äußerungen „hektische, von entgleitender Vernunft zeugende Ausschreitungen des Selbstbewußtseins“ sieht und bemerkt: „Natürlich muß es ein großer Genuß sein, dergleichen niederzuschreiben, aber ich finde es unerlaubt. Übrigens mag es sein, daß ich nur meine eigenen Grenzen feststelle, wenn ich weitergehe und bekenne, daß mir überhaupt das Verhältnis Nietzsches zu dem Zarathustra-Werk dasjenige blinder Überschätzung zu sein scheint. Es ist, dank seiner biblischen Attitude, das ‚populärste‘ seiner Bücher geworden, aber es ist bei Weitem nicht sein bestes Buch. [...] Dieser gesicht- und gestaltlose Unhold und Flügelmann Zarathustra mit der Rosenkrone des Lachens auf dem unkenntlichen Haupt, seinem ‚Werdet hart!‘ und seinen Tänzerbeinen ist keine Schöpfung; er ist Rhetorik, erregter Wortwitz, gequälte Stimme und zweifelhafte Prophetie, ein Schemen von hilfloser Grandezza, oft rührend und allermeist peinlich — eine an der Grenze des Lächerlichen

schwankende Unfigur.“ (Mann 2009b, 19.1, 193 f.) Vgl. demgegenüber die Einschätzung von Stefan Zweig in NK 339, 9–21.

343, 16–19 „*ich schliesse Kreise um mich und heilige Grenzen; immer Wenigere steigen mit mir auf immer höhere Berge, – ich baue ein Gebirge aus immer heiligeren Bergen.*“] Aus: Za III Von alten und neuen Tafeln 19, KSA 4, 260, 24–26.

343, 24–26 *in ihm sind alle Gegensätze zu einer neuen Einheit gebunden. Die höchsten und die untersten Kräfte der menschlichen Natur*] Vgl. NK KSA 6, ÜK DD.

344, 5–9 *Und wie Zarathustra herabsteigt und zu Jedem das Gütigste sagt! Wie er selbst seine Widersacher, die Priester, mit zarten Händen anfasst und mit ihnen an ihnen leidet! – Hier ist in jedem Augenblick der Mensch überwunden, der Begriff „Übermensch“ ward hier höchste Realität*] Die Beschreibung Zarathustras erinnert stark an die traditionelle Beschreibung Jesu – übrigens auch nach der Beschreibung, die N. in AC 35, KSA 6, 207, 31 f. selbst von seinem „frohen Botschafter“ gibt: „Und er bittet, er leidet, er liebt mit denen, in denen, die ihm Böses thun...“ Zum Thema einschlägig Detering 2010, 104.

344, 9 „Übermensch“] Vgl. NK 335, 4–7.

344, 11 *Das Halkyonische*] Vgl. NK KSA 6, 37, 15, ferner NK 341, 14–16.

344, 14–16 *Zarathustra fühlt sich gerade in diesem Umfang an Raum, in dieser Zugänglichkeit zum Entgegengesetzten als die höchste Art alles Seienden*] Vgl. NK KSA 6, ÜK DD.

344, 19–32 – *die Seele, welche die längste Leiter hat und am tiefsten hinunter kann, / die umfänglichste Seele, welche am weitesten in sich laufen und irren und schweifen kann, / die nothwendigste, welche sich mit Lust in den Zufall stürzt, / die seiende Seele, welche ins Werden, die habende, welche ins Wollen und Verlangen will – / die sich selber fliehende, welche sich selber in weitesten Kreisen einholt, / die weiseste Seele, welcher die Narrheit am süssesten zuredet, / die sich selber liebendste, in der alle Dinge ihr Strömen und Wiederströmen und Ebbe und Fluth haben*] Die Vorlage ist Za III Von alten und neuen Tafeln 19, KSA 4, 261, 12–26, die in 344, 19–32 leicht abgewandelt wird: Teilsätze entfallen; Glättungen in Stil und Interpunktion werden vorgenommen. Die Vorlage lautet: „Die Seele nämlich, welche die längste Leiter hat und am tiefsten hinunter kann: wie sollten nicht an der die meisten Schmarotzer sitzen? – / – die umfänglichste Seele, welche am weitesten in sich laufen und irren und schweifen kann; die nothwendigste, welche sich aus Lust in den Zufall stürzt: – / – die seiende Seele, welche in's Werden taucht; die habende, welche in's Wollen

und Verlangen will: — / — die sich selber fliehende, die sich selber im weitesten Kreise einholt; die weiseste Seele, welcher die Narrheit am süssesten zuredet: — / — die sich selber liebendste, in der alle Dinge ihr Strömen und Wiederströmen und Ebbe und Fluth haben: — oh wie sollte die höchste Seele nicht die schlimmsten Schmarotzer haben?“

344, 33 *Aber das ist der Begriff des Dionysos selbst.*] Dionysos kommt freilich in Za explizit nicht vor. Seine dionysische Spätmythologie (vgl. z. B. NK KSA 6, 123, 30–124, 3) projiziert N. hier zurück auf die *Zarathustra*-Dichtung. Ausführlich dazu NK KSA 6, ÜK DD.

344, 34–345, 6 *Das psychologische Problem im Typus des Zarathustra ist, wie der, welcher in einem unerhörten Grade Nein sagt, Nein thut, zu Allem, wozu man bisher Ja sagte, trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes sein kann; wie der das Schwerste von Schicksal, ein Verhängniss von Aufgabe tragende Geist trotzdem der leichteste und jenseitigste sein kann*] Das „Problem“ Zarathustras und damit nach Müller-Lauter 1971, 129 f. das Problem des Übermenschen besteht wesentlich darin, uneingeschränkt zu bejahen und zugleich das Kunststück zu bewerkstelligen, im Unterschied zum Nihilisten auch das Neinsagen aus diesem Ja herausfließen zu lassen.

345, 8 *den „abgründlichsten Gedanken“*] Den „abgründlichsten Gedanken“ ruft Zarathustra in Za III Der Genesende 1, KSA 4, 270, 13 u. 271, 5 herauf wie Faust den Erdgeist (vgl. die Werkskizze in NL 1883, 20[8], KSA 10, 592, 7 f.). Zum Inhalt dieses Gedankens siehe NK 268, 16–18.

345, 12 *„das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen“...*] Aus: Za III Vor Sonnen-Aufgang, KSA 4, 208, 14.

345, 13 *„In alle Abgründe trage ich noch mein segnendes Jasagen“...*] Aus: Za III Vor Sonnen-Aufgang, KSA 4, 209, 1 f. (wörtlich: „in alle Abgründe trage ich da noch mein segnendes Ja-sagen“).

345, 14 f. *Aber das ist der Begriff des Dionysos noch einmal.*] Vgl. NK 344, 33.

7

345, 18 f. *Ich bin der Erfinder des Dithyrambus.*] Vgl. zu diesem unbescheidenen Anspruch — der Dithyrambos ist bekanntlich eine antike Gattung — NK KSA 6, ÜK DD.

345, 19 f. *vor Sonnenaufgang (III, 18)*] Vgl. Za III Vor Sonnen-Aufgang, KSA 4, 207–210. Hieraus zitiert N. auch in EH Za 6, KSA 6, 345, 12 f.

345, 27–347, 32 *Nacht ist es [...] eines Liebenden.* —] Vgl. Za II Das Nachtlid, KSA 4, 136–138. Diesen Text gibt N., wenngleich vollständig, so doch in Wortwahl, Orthographie und Interpunktion leicht abgewandelt wieder.

8

348, 2–7 *Dergleichen ist nie gedichtet, nie gefühlt, nie gelitten worden: so leidet ein Gott, ein Dionysos. Die Antwort auf einen solchen Dithyrambus der Sonnen-Vereinsamung im Lichte wäre Ariadne... Wer weiss ausser mir, was Ariadne ist!... Von allen solchen Räthseln hatte Niemand bisher die Lösung, ich zweifle, dass je Jemand auch hier nur Räthsel sah.*] Die „Lösung“ dieses „Räthsels“, sofern es biographisch verstanden werden soll, enthüllen N.s sogenannte Wahnsinnszettel, namentlich derjenige „An die Prinzeß Ariadne, meine Geliebte“: Er ist an Cosima Wagner gerichtet (KSB 8, Nr. 1241, S. 572 f., vgl. auch NK KSA 6, 45, 2–7). Elisabeth Förster-N. hat nach N.s Zusammenbruch diesen biographischen Hintergrund systematisch zu verschleiern gesucht, siehe Hoffmann 1991, 40.

Freilich kann des „Räthsels“ Lösung auch in einer viel weniger trivialen Sphäre als der biographischen gesucht werden: „Nietzsches Ausruf ‚Was ist Ariadne!‘ umzudeuten in die Frage ‚Wer war Ariadne?‘ und darauf zu antworten ‚Cosima‘ ist ein geschmackloser Scherz.“ (Hildebrandt 1936, 250, zit. nach Steffen Dietzsch in NLex 30) Die Frage nach dem Was statt dem Wer Ariadnes berührt philosophisch den Kern von N.s Dionysos-Konzept: Ariadne gibt Theseus den Faden, der ihn aus dem Labyrinth des Minotauros führt; sie verbindet sich schließlich mit Dionysos, nachdem Theseus sie trotz Eheversprechen verlassen hat. In einem als „Satyrspiel“ imaginierten „Schluß“ eines unbescheiden „Das vollkommene Buch“ betitelten, nie geschriebenen Werkes gibt N. folgenden Aufriss des Ariadne-Dionysos-Komplexes: „Einmischen: kurze Gespräche zwischen Theseus Dionysos und Ariadne. / — Theseus wird absurd, sagte Ariadne, er Theseus wird tugendhaft — / Eifersucht des Theseus auf Ariadne's Traum. / der Held sich selbst bewundernd, absurd werdend, Klage der Ariadne / Dionysos ohne Eifersucht: ‚Was ich an Dir liebe, wie könnte das ein Theseus lieben [...]‘? ... Letzter Akt. Hochzeit des Dionysos und der Ariadne / ‚man ist nicht eifersüchtig, wenn man Gott ist: sagte Dion(ysos) es sei denn auf Götter.‘ // ‚Ariadne, sagte Dionysos, du bist ein Labyrinth: und in Theseus hat sich in dich verirrt er hat keinen Faden mehr; was nützt es nun

ihm nun, daß er nicht vom Minotauros gefressen wurde? Was ihn nun jetzt frißt, ist schlimmer als ein Minotauros.‘ Dionysos Du schmeichelst mir, antwortete Ariadne, aber ich bin meines Mitleidens müde, an mir sollen alle Helden zu Grunde gehen: ~~man muß Gott sein werden, damit ich lieben kann aber ich will nicht mitleiden wenn ich liebe~~ Das ist meine letzte Liebe zu Theseus: ‚ich richte ihn zu Grunde‘“ (NL 1887, KSA 12, 9[115], 401, 27–402, 18, korrigiert nach KGW IX 6, W II 1, 52, 8–40–53, 36–40–54, 36–42).

Ob man aus dem Labyrinth wirklich hinaus will oder nicht vielmehr hinein, lassen andere verrätselte Äußerungen zum Thema ebenso offen wie das Leserbedürfnis nach einer letzten und endgültigen Identifikation Ariadnes: „Ein labyrinthischer Mensch sucht niemals die Wahrheit, sondern immer nur seine Ariadne – was er uns auch sagen möge.“ (NL 1882, KSA 10, 4[55], 125, 20 f.) Vgl. DD Klage der Ariadne, KSA 6, 398–401.

348, 12–22 *Ich wandle unter Menschen als unter Bruchstücken der Zukunft: jener Zukunft, die ich schaue. / Und das ist all mein Dichten und Trachten, dass ich in Eins dichte und zusammentrage, was Bruchstück ist und Räthsel und grauser Zufall. / Und wie ertrüge ich es Mensch zu sein, wenn der Mensch nicht auch Dichter und Räthselrather und Erlöser des Zufalls wäre? / Die Vergangnen zu erlösen und alles „Es war“ umzuschaffen in ein „So wollte ich es!“ – das hiesse mir erst Erlösung.]* Aus: Za II Von der Erlösung, KSA 4, 179, 18–27 mit geringfügigen stilistischen Änderungen. Hervorgehoben wird erst in der Adaption die Wendung „Die Vergangnen zu erlösen“ – eine Wendung, die auch für N.s selbstexplikatives Unterfangen in EH als programmatisch gelten kann.

348, 29–349, 18 *Nicht-mehr-wollen und Nicht-mehr-schätzen und Nicht-mehr-schaffen: oh dass diese grosse Müdigkeit mir stets ferne bleibe! / Auch im Erkennen fühle ich nur meines Willens Zeuge- und Werdelust; und wenn Unschuld in meiner Erkenntniss ist, so geschieht dies, weil Wille zur Zeugung in ihr ist. / Hinweg von Gott und Göttern lockte mich dieser Wille: was wäre denn zu schaffen, wenn Götter – da wären? / Aber zum Menschen treibt er mich stets von Neuem, mein inbrünstiger Schaffens-Wille; so treibt’s den Hammer hin zum Steine. / Ach, ihr Menschen, im Steine schläft mir ein Bild, das Bild der Bilder! Ach, dass es im härtesten, hässlichsten Steine schlafen muss! / Nun wüthet mein Hammer grausam gegen sein Gefängniss. Vom Steine stäuben Stücke: was schießt mich das! / Vollenden will ich’s, denn ein Schatten kam zu mir, – aller Dinge Stillstes und Leichtestes kam einst zu mir! / Des Übermenschen Schönheit kam zu mir als Schatten: was gehen mich noch – die Götter an!...] Aus: Za II Auf den glückseligen Inseln, KSA 4, 111, 18–112, 4. Geringfügig weicht die Vorlage in Orthographie und Interpunktion ab. 111, 19 hat „ach“ statt „oh“ (348, 30); 111, 29 hat „das Bild meiner Bilder“ statt „das*

Bild der Bilder“ (349, 10); 112, 3 f. hat „Ach, meine Brüder! Was gehen mich noch — die Götter an! —“ statt „was gehen mich noch — die Götter an!...“ (349, 17 f.) Alle Hervorhebungen wurden erst in EH Za 8 vorgenommen.

Jenseits von Gut und Böse.

Während N. in der Retraktation von *Also sprach Zarathustra* viel Sorgfalt auf die Rekonstruktion äußerer Entstehungsumstände, biographischer und geographischer Details verwandt hatte, werden diese Aspekte in der Retraktation von *Jenseits von Gut und Böse*, *Zur Genealogie der Moral* und *Götzen-Dämmerung* fast vollständig ausgespart. Auch werden diese Schriften weit weniger ausführlich behandelt und in der Rekapitulation auf wenige Kernaussagen verdünnt. Diese Textstrategie gehorcht dem Interesse, Za als abgeschlossenen, „jasagende[n] Theil“ (350, 6) und zugleich als Hauptwerk besonders hervorzuheben: Durch die lebensgeschichtliche Umrahmung mit ihren narrativen Ausschmückungen und dramatischen Peripetien wird die Leseraufmerksamkeit auf Za konzentriert, während die späteren Werke zu Appendices herabgemindert werden.

1

350, 6–8 *Nachdem der jasagende Theil meiner Aufgabe gelöst war, kam die neinsagende, neinthuende Hälfte derselben an die Reihe*] Vgl. NK 366, 30–32.

350, 10–12 *Hier ist eingerechnet der langsame Umblick nach Verwandten, nach Solchen, die aus der Stärke heraus zum Vernichten mir die Hand bieten würden.*] Vergegenwärtigt man sich demgegenüber N.s Umgang in den Spätschriften mit fast allen Zeitgenossen, die als Verbündete einer „Entscheidung“ (350, 10), einer Umwertung der moralischen Überzeugungen hätten in Frage kommen können, so überwiegt bei weitem die Ablehnung. Geradezu systematisch wird die Zurückweisung von Schein-„Verwandten“ im Kapitel GD Streifzüge eines Unzeitgemässen (KSA 6, 111–153) betrieben: Nicht das Interesse an Verbündeten, sondern vielmehr an der Selbstmodellierung als völlig singuläres Individuum steht im Vordergrund. Die Suche nach „Alleinstellungsmerkmalen“ überlagert beim späten N. die Suche nach „Verwandten“. „Die Fische fehlten ...“ (350, 15 f.), meinte N. dazu lakonisch.

350, 12–14 *Von da an sind alle meine Schriften Angelhaken: vielleicht verstehe ich mich so gut als Jemand auf Angeln?...*] Bekanntlich soll Jesus die Fischer

Simon (Petrus) und Andreas mit den Worten „Folget mir nach; ich will euch zu Menschenfischern machen!“ (Matthäus 4, 19) zu seinen ersten Jüngern berufen haben. Seither gehört die Menschenfischerei zu den angestammten Aufgaben christlicher Religionsvertreter, zu denen N. hier in eine ironisch gebrochene Konkurrenz tritt: Er will ja nicht die große Masse, sondern eine kleine, auserwählte Schar von „Verwandten“ fischen – und nicht einmal damit hat er, wie er sich gleich eingesteht, bislang Erfolg gehabt (350, 14–16). Vgl. NK KSA 6, 393, 21 f.

2

Am Ende dieses Abschnitts standen folgende, von N. wieder durchgestrichene Worte: „Was sagt doch, unter anderen anmuthigen Zweideutigkeiten, mein großer Lehrer Dionysos selbst am Schlusse dieses harten und allzuernsten Buches?“ (KSA 14, 499, vgl. JGB 295, KSA 5, 237–239) Eine zweite, ebenfalls wieder gestrichene Variante lautete: „Was sagt doch, hinter einer kleinen Psychologie meines großen Lehrers, Dionysos, die den Schluß des Buchs macht, dieser selbst? Er redet beinahe selber wie jene berühmte Schlange...“ (KSA 14, 499, vgl. JGB 295, KSA 5, 237–239 und JGB 129, KSA 5, 95).

350, 18–23 *Dies Buch (1886) ist in allem Wesentlichen eine Kritik der Modernität, die modernen Wissenschaften, die modernen Künste, selbst die moderne Politik nicht ausgeschlossen, nebst Fingerzeigen zu einem Gegensatz-Typus, der so wenig modern als möglich ist, einem vornehmen, einem jasagenden Typus.*] Vgl. NK KSA 6, 12, 25–34.

350, 23–25 *Im letzteren Sinne ist das Buch eine Schule des gentilhomme, der Begriff geistiger und radikaler genommen als er je genommen worden ist.*] In EH WA 4, KSA 6, 362, 13–16 bekundet N., er prüfe bei einem Menschen, „ob er ein Gefühl für Distanz im Leibe hat, ob er überall Rang, Grad, Ordnung zwischen Mensch und Mensch sieht, ob er *distinguit*: damit ist man gentilhomme“. Der französische Ausdruck „gentilhomme“ für Edelmann kommt in N.s Werken – auch in JGB – sonst nicht vor. Offensichtlich hat dieser Ausdruck N. angesprochen, als er nach einer Benennung für den durch Distinktion, Unterscheidungsbewusstsein und Vornehmheit charakterisierten Ausnahmehenschen suchte, zumal er die französische Kultur des 17. Jahrhunderts als paradigmatisch vornehme Kultur anzusehen gewohnt war. Es gibt im Übrigen in der Aufklärungszeit ein Werk, das tatsächlich *Schule des gentilhomme* heißt, nämlich die 1754 (angeblich) in Lausanne erstmals erschienene, mehrfach aufgelegte und ins Deutsche übersetzte *Ecole du gentilhomme ou entretiens de feu*

Mr. le Chevalier de B... avec le comte son neveu, die dem Abenteurer, Schriftsteller, Geheimagenten und Theatergruppendiffektor Jean-Henri Maubert de Gouvest (1721–1767) zugeschrieben wird. Vgl. ferner NK 322, 22.

351, 2–8 *Alle die Dinge, worauf das Zeitalter stolz ist, werden als Widerspruch zu diesem Typus empfunden, als schlechte Manieren beinahe, die berühmte „Objektivität“ zum Beispiel, das „Mitgefühl mit allem Leidenden“, der „historische Sinn“ mit seiner Unterwürfigkeit vor fremdem Geschmack, mit seinem Auf-dem-Bauch-liegen vor petits faits, die „Wissenschaftlichkeit“.*] Vgl. NK KSA 6, 115, 28–31.

351, 4 *die berühmte „Objektivität“*] In JGB 80, KSA 5, 88, 5–9 hat N. gefragt: „Eine Sache, die sich aufklärt, hört auf, uns etwas anzugehn. – Was meinte jener Gott, welcher anrieth: ‚erkenne dich selbst!‘ Hiess es vielleicht: ‚höre auf, dich etwas anzugehn! werde objektiv!‘ – Und Sokrates? – Und der ‚wissenschaftliche Mensch?‘“ JGB 207, KSA 5, 134–137 behandelte diesen „objektiven Menschen“ eingehender und problematisierte seinen Anspruch, die Welt einfach nur abzuspiegeln und „selbstlos“ zu sein. Diese Art Mensch sei zwar ein wertvolles „Werkzeug“, ein „Mess-Werkzeug“, jedoch „kein Ziel, kein Ausgang und Anfang“. Im darauffolgenden Aphorismus werden die meisten Formen von „Objektivität“, und „Wissenschaftlichkeit“ als „Lügenkleider“ einer in Europa gegenwärtig grassierenden „Krankheit“, nämlich der „Willenslähmung“ gebrandmarkt (JGB 208, KSA 5, 138 f.). Die Kritik am Objektivitäts- und Selbstlosigkeitsideal der Geschichtswissenschaft hatte N. bereits in UB II HL 6, KSA 1, 285–295 anhand der Geschichtstheorie Leopold von Rankes formuliert.

351, 5 *das „Mitgefühl mit allem Leidenden“*] So taucht die Formel in JGB nicht auf; der einzige weitere Beleg dafür findet sich in NL 1888, KSA 13, 15[32], 428, nämlich in einer Auflistung der *décadence* anzeigenden Phänomene. Die abweichende Formulierung in JGB 44 heißt „Mitgefühl für alles Leidende“ und steht im Rahmen einer Polemik gegen die falschen Freigeister der Gegenwart (siehe NK 319, 6–17) parallel zu der gleichfalls für verderblich gehaltenen „Gleichheit der Rechte“ (KSA 5, 61, 20). Mitgefühl und Mitleiden erscheinen in JGB 202, KSA 5, 125 als Kennzeichen der demokratischen Moderne, gegen die N. sich stellte. Zu den Ingredienzen einer „vornehmen Moral“ gehört demgegenüber die „Vorsicht vor den Mitgefühlen und dem ‚warmen Herzen““ (JGB 260, KSA 5, 210, 18 f.).

351, 5 f. *der „historische Sinn“ mit seiner Unterwürfigkeit vor fremdem Geschmack*] Vgl. zum Thema des „historischen Sinns“ in N.s Gesamtwerk – namentlich auch in UB II HL – NK KSA 6, 208, 29–209, 2. In JGB 204, KSA 5, 130, 31 f. wird Schopenhauer dafür gerügt, „die ganze letzte Generation von

Deutschen aus dem Zusammenhang mit der deutschen Cultur“ herausgeboren zu haben. Diese Kultur sei wiederum „eine Höhe und divinatorische Feinheit des historischen Sinns gewesen“ (KSA 5, 130, 33 f.). Klingt das noch nach einer Verteidigung Hegels und des „historischen Sinns“ gegen Schopenhauer, so stellt JGB 223, KSA 5, 157, 2–19 dem „europäische[n] Mischmensch“ ein erheblich weniger wohlwollendes Zeugnis aus: Dieser sei ein „Plebejer“, der der „Kostüme“ bedürfe und entsprechend die Geschichte als „Vorrathskammer der Kostüme“ ansehe. Das 19. Jahrhundert erscheine deswegen als ein Zeitalter permanent wechselnder historischer Kostümmoden; der „historische Geist“ finde noch aus diesem Stilpotpourri seinen Vorteil, indem er immer wieder ein neues historisches Versatzstück ausprobiere, was unausweichlich den „Karneval grossen Stils“ nach sich ziehe. Der darauffolgende Aphorismus behandelt den „historischen Sinn“ ausführlicher, nämlich als ein für das 19. Jahrhundert typisch gewordenes Vermögen, „die Rangordnung von Werthschätzungen schnell zu errathen, nach welchen ein Volk, eine Gesellschaft, ein Mensch gelebt hat, der ‚divinatorische Instinkt‘ für die Beziehungen dieser Werthschätzungen“ (JGB 224, KSA 5, 157, 28–31). Dieser Sinn wird selber historisch-genealogisch auf seine eigene Entstehungsbedingung befragt, als da wäre: die „bezaubernde[.] und tolle[.] Halbbarbarei [...], in welche Europa durch die demokratische Vermengung der Stände und Rassen gestürzt worden ist“ (ebd., 158, 3–5).

So gerät der historische Sinn, den man in JGB 224 im Prozess der Selbstreflexion beobachten kann – im Modus des historischen Sinns denkt N. über den historischen Sinn nach –, in den Geruch der Unvornehmheit; historischer Sinn bedeute „beinahe den Sinn und Instinkt für Alles, den Geschmack und die Zunge für Alles“ (ebd., 158, 18–20). Eine vornehme Kultur wie das französische *siècle classique* habe diesen Sinn nicht besitzen können, ihm habe die „unterwürfige Plebejer-Neugierde“ (ebd., 159, 4) des historischen Sinns gefehlt. „Wir Menschen des ‚historischen Sinns‘: wir haben als solche unsre Tugenden, es ist nicht zu bestreiten, – wir sind anspruchslos, selbstlos, bescheiden, tapfer, voller Selbstüberwindung, voller Hingebung, sehr dankbar, sehr geduldig, sehr entgegenkommend“ (ebd., 159, 17–21). Letzlich stünden die Vertreter des historischen Sinns – N. benutzt weiter die Leser und Autor inkludierende 1. Person Plural – „in einem nothwendigen Gegensatz zum guten Geschmacke“ (ebd., 159, 31 f.). Dem historischen Sinn fehle die Fähigkeit, „das eigentlich Vornehme an Werken und Menschen, ihr Augenblick glatten Meers und halbyonischer Selbstgenugsamkeit, das Goldene und Kalte, welches alle Dinge zeigen, die sich vollendet haben“ (ebd., 159, 27–30), zu begreifen und zu schätzen. Einerseits nimmt N. mit dem ostinaten Gebrauch des „Wir“ den historischen Sinn durchaus für sich in Anspruch und gibt sogar in der historisch-

genealogischen Perspektivierung dieses Sinns selbst dafür ein Anwendungsbeispiel, erprobt aber andererseits die Selbstaufhebung dieses Sinns, denn zweifellos schreibt N. sich selbst nicht nur guten Geschmack, sondern auch Werke größter Vollendung und „halkyonischer Selbstgenugsamkeit“ zu (vgl. NK KSA 6, 37, 15), ohne deshalb in den Ahistorismus vormoderner, ‚klassischer‘ Epochen zurückzufallen.

351, 11f. *Zarathustra ist weitsichtiger noch als der Czar*] N. spielt mit der Alliteration des russischen Kaisertitels und seiner persischen Prophetenfigur. Die von N. gewählte, französische Schreibweise „Czar“ für den russischen „Zar“ (siehe Meyer 1885–1892, 16, 832) deutet auf eine französische Quelle für die dem Zaren zugebilligte Weitsicht hin. Beispielsweise spricht Anatole Leroy-Beaulieu in *L’empire des Tsars et les Russes* von Zar Nikolaus I. als „Russe sagace et clairvoyant“ (Leroy-Beaulieu 1882, 2, 574). Die künftige weltpolitische Bedeutung Russlands sagt N. in JGB 208, KSA 5, 139f. voraus: „da wartet der Wille – ungewiss, ob als Wille der Verneinung oder der Bejahung – in bedrohlicher Weise darauf, ausgelöst zu werden“ (KSA 5, 139, 27–29).

351, 22–27 *Theologisch geredet – man höre zu, denn ich rede selten als Theologe – war es Gott selber, der sich als Schlange am Ende seines Tagewerks unter den Baum der Erkenntniss legte: er erholte sich so davon, Gott zu sein... Er hatte Alles zu schön gemacht... Der Teufel ist bloss der Müssiggang Gottes an jedem siebenten Tage...*] Dass Gott am Ende zum Versucher, wenn nicht gar zum Teufel wird – auch Mephisto stellt sich Faust bekanntlich mit den Worten vor, er sei „[e]in Theil von jener Kraft, / Die stets das Böse will und stets das Gute schafft“ (Goethe: *Faust* I, V. 1335f.) –, ist eine Vorstellung, der N. zwar nicht direkt in der Sündenfallgeschichte von Genesis 3, dafür aber in der von ihm rezipierten, religionsgeschichtlichen Literatur gelegentlich begegnen konnte, vgl. z. B. Lippert 1882, 65: „Die Spätern haben in jener Schlange [sc. von Genesis 3] den Teufel gesehen – die Bibel weiss nichts von solcher Deutung; aber materiell besteht sie völlig zu Recht. Der Begriff des Teufels oder des Dämons im christlichen Sinne, geht überall aus dem Kampfe eines Henotheismus hervor. Noch keinem ist es ganz gelungen, die concurrirenden Seelen in der Vorstellung der Menschengeschlechter um die Existenz zu bringen – sie bestehen fort als ‚Widersacher‘, Teufel und Dämonen.“ Dass sich N. in 351, 22–27 als der Schöpfer von *Also sprach Zarathustra* in der Rolle Gottes sah, bedarf keiner weiteren Erläuterung.

In AC 48, KSA 6, 226f. deutete N. die Sündenfallgeschichte von Genesis 3 im Anschluss an Julius Wellhausens *Prolegomena zur Geschichte Israels*: „Eine ähnliche Abschwächung des Mythischen hat [in Genesis 3] bei der Schlange stattgefunden; man merkt nicht mehr recht, dass sie ein Dämon ist“ (Wellhau-

sen 1883, 321). Das Motiv der Bosheit und Abgründigkeit Gottes kehrt in EH GM, KSA 6, 352, 6 f. wieder: „Dionysos ist, man weiss es, auch der Gott der Finsterniss.“ Dort wird der mythologische Horizont des Alten Testaments durch den des alten Griechenlands ersetzt.

N.s gewagten und kreativen Umgang mit den alttestamentlichen Schöpfungs- und Sündenfallmythen in 351, 22–27 und in AC 48 greift Hans Blumenberg in der *Arbeit am Mythos* auf (Blumenberg 1996, 195). Paul Celan hat sich den Text 351, 22–27 in seinem *Ecce homo*-Exemplar markiert (Celan 2004, 229).

Genealogie der Moral.

352, 6 f. *Dionysos ist, man weiss es, auch der Gott der Finsterniss.*] Vgl. NK 351, 22–27. Die Vorstellung von Dionysos als „Gott der Finsterniss“, als Unterweltsgott, wird in einem Fragment Heraklits evoziert: „εἰ μὴ γὰρ Διόνυσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνον ἄσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατ' εἴργαστ' ἄν· ὡντὸς δὲ Αἰδῆς καὶ Διόνυσος, ὅτε μαινόνται καὶ ληναΐζουσιν.“ (Clemens Alexandrinus: *Protreptikos* 34, 5 = Diels / Kranz 1951, 22 B 15. „Wäre es nämlich nicht für Dionysos, für den sie den Umzug veranstalteten und das Lied über die Geschlechtsorgane sängen, wäre es äußerst schamlos. Dionysos, für dessen Ruhm sie rasen und feiern, ist aber derselbe wie Hades.“ Zur neueren Interpretation siehe Ackeren 2006, 134; zu den archäologischen Befunden, die vor allem in Südtalien die Verehrung des Dionysos als Unterweltsgott im Zusammenhang der Mysterienkulte belegen sowie zur Frage, ob Heraklits Fragment hier Beweiskraft hat, siehe Bierl 1991, 130, bes. Fn. 56.) Wegen der nächtlichen Feiern seiner Anhänger gilt der Gott denn auch gelegentlich als eine nächtliche Gestalt: Dionysos Nyktelios oder Dionysos Nykterinos.

N. suggeriert in 352, 6 f., dass er selbst dieser Gott sei, der nach Abschluss seines schöpferischen Werks, das er in 351, 22–27 noch ins mythologische Gewand des Buches Genesis gehüllt hatte, als heidnischer Gott mit der *Genealogie der Moral* in die Unterwelt hinabsteigt, um dort die geheimen Wurzeln der Moral auszugraben. Zur Vielgestaltigkeit des Dionysos bei N. vgl. auch Sommer 2006a. Schon bei den Griechen hat Dionysos 99 Beinamen.

352, 11 f. *tempo feroce*] Italienisch: „wildes Tempo“. Es handelt sich nicht um eine gängige musikalische Tempobezeichnung – im Unterschied zum „Allegro feroce“ (beispielsweise bei Carl Maria von Weber), das N. in seinem Brief an Josef Viktor Widmann vom 04. 02. 1888 ebenfalls im Blick auf die *Genealogie der Moral* gebrauchte, und zwar, als er zu Carl Spittlers Aufsatz *Friedrich Nietzsche aus seinen Werken* kritisch Stellung nahm und dabei seinen eigenen

Stil analysierte: „Ich verlange, daß, wenn diese Absicht sich ändert, man auch unerbittlich das ganze Prozedurensystem des Stils ändert. Dies habe ich zum Beispiel im ‚Jenseits‘ gethan, dessen Stil meinem früheren Stil nicht mehr ähnlich sieht: die Absicht, das Schwergewicht war verlegt. Dies habe ich nochmals in der letzten ‚Streitschrift‘ [sc. GM] gethan, wo ein Allegro feroce und die Leidenschaft nue, crue, verte an Stelle der raffinierten Neutralität und zögernden Vorwärtsbewegung vom ‚Jenseits‘ getreten ist.“ (KSB 8, Nr. 985, S. 244 f., Z. 28–36).

352, 13 f. *unter vollkommen schauerlichen Detonationen*] Für Explosionsmetaphern hat N. im Spätwerk eine besondere Schwäche, vgl. NK 365, 7 f.

352, 15–17 *Die Wahrheit der ersten Abhandlung ist die Psychologie des Christenthums: die Geburt des Christenthums aus dem Geiste des Ressentiment*] Dem Titel nach beschäftigt sich diese erste Abhandlung (KSA 5, 257–289) mit „‚Gut und Böse‘, ‚Gut und Schlecht‘“ (KSA 5, 257, 2). Diese beiden Begriffspaare dienten N. mit Hilfe kühner etymologischer Hypothesen zur Unterscheidung der einander entgegengesetzten Moral-Typen, nämlich (nach JGB 260, KSA 5, 208, 25, 5 f.) einer „Herren-Moral“ und einer „Sklaven-Moral“. Die Moral der Sklaven, die die Unterscheidung „Gut und Böse“ gegen die aristokratische Unterscheidung „Gut und Schlecht“ gesetzt hätten, um damit ihre Herren als „böse“ zu verteufeln, gründe im Ressentiment. Im Christentum wiederum, auf das N. ausdrücklich gegen Schluss der Abhandlung zu sprechen kam (GM I 14–16, KSA 5, 281–288), vollende sich der Sklavenaufstand in der Moral; das Ressentiment erscheint darin als dominantes Handlungsmotiv.

352, 17 f. *nicht, wie wohl geglaubt wird, aus dem „Geiste“*] Der Apostelgeschichte (2, 1–41) zufolge kam der Heilige Geist auf die Apostel herab. Aus diesem Pfingstwunder ist nach traditioneller christlicher Auffassung die Kirche hervorgegangen.

352, 20 f. *Die zweite Abhandlung giebt die Psychologie des Gewissens*] Gemäß Titel behandelt sie (KSA 5, 291–337): „‚Schuld‘, ‚schlechtes Gewissen‘ und Verwandtes“ (KSA 5, 291, 2 f.) und untersucht zunächst, wie durch Grausamkeit dem Menschen in seiner Vorgeschichte und Geschichte „ein Gedächtniss gemacht“ (GM II 3, KSA 5, 296, 22) wurde. Sodann hätten Erobererstämme durch drakonische Maßnahmen der unterworfenen Bevölkerung Instinktunterdrückung und eine Wendung der Grausamkeit nach innen abverlangt. Diese Vorform des Gewissens wurde dann moralisierend zu jenem „schlechten Gewissen“ fortentwickelt, das für N. sprechender Ausdruck einer sklavischen Haltung ist.

352, 21 f. *dasselbe ist nicht, wie wohl geglaubt wird, „die Stimme Gottes im Menschen“*] Dass das Gewissen dies nicht sei, hatte N. bereits in MA II WS 52

propagiert, dort jedoch den in GM II herausgestellten Mechanismus der nach innen umgeleiteten Aggression noch nicht namhaft gemacht: „Der Glaube an Autoritäten ist die Quelle des Gewissens: es ist also nicht die Stimme Gottes in der Brust des Menschen, sondern die Stimme einiger Menschen im Menschen.“ (KSA 2, 576, 13–15) An diesem Beispiel lässt sich die Entwicklung von N.s moralgenealogischen Überlegungen gut nachvollziehen: Nach MA II WS 52 sind es verinnerlichte äußere „Autoritäten“, die unser Gewissen konstituieren, während GM II den Anspruch erhebt, noch tiefer zu graben, eben die „Quelle“ des Gewissens in einer dem Menschen eigenen, aber gezielt umgelenkten Kraft entdeckt zu haben. Das Erklärungsgerüst von MA II WS 52 bleibt da zwar bestehen, wird aber entscheidend ergänzt um eine Antwort auf die sich aufdrängende Frage, wie denn die „Autoritäten“ in unseren Kopf überhaupt haben hineingeraten können.

Die Auffassung, das Gewissen sei „die Stimme Gottes im Menschen“, war zu N.s Zeit bei christlichen Autoren weit verbreitet, obwohl sie häufig bestritten wurde (z. B. von Biedermann 1869, 68). Auffällig ist, dass jener Theologe, mit dem N. im August 1888 oft lange Spaziergänge unternommen hat, nämlich Julius Kaftan (vgl. NK 299, 11–16), eindringlich auf dieser Definition des Gewissens beharrte: „Wie sollte das Gewissen jene Würde und jene Zähigkeit, die es hat, nicht besitzen, wenn es doch die Stimme Gottes im Menschen ist?“ (Kaftan 1888, 356, vgl. Kaftan 1879, 38: „Das Gewissen ist etwas Uebernatürliches. Das Gewissen ist die Stimme Gottes im Menschen.“) Die Vermutung liegt nahe, dass N. in Gesprächen mit Kaftan die Formulierung unterkam, die sich so im Wortlaut weder in MA II WS 52 noch sonst in N.s Werken findet.

352, 22–24 *es ist der Instinkt der Grausamkeit, der sich rückwärts wendet, nachdem er nicht mehr nach aussen hin sich entladen kann*] Die griffige Formulierung „Instinkt der Grausamkeit“ kommt in GM nicht vor; N. verwendete sie sonst nur noch einmal in anderem, für die Frage nach der Gewissensentstehung nicht relevantem Zusammenhang (NL 1884, KSA 11, 26[359], 5 f.). Sie taucht sonst im historischen und biologischen Schrifttum des 19. Jahrhunderts gelegentlich auf; signifikant beispielsweise im Band *Die menschliche Familie nach ihrer Entstehung und natürlichen Entwicklung* des von N. gerne herangezogenen Friedrich von Hellwald: Es werde „wohl niemanden in Erstaunen setzen, zu vernehmen, dass das Weib des Wilden heute noch vielfach, wie die Tigerin, den Instinkt der Grausamkeit besitzt“ (Hellwald 1888, 114).

352, 26–353, 7 *Die dritte Abhandlung giebt die Antwort auf die Frage, woher die ungeheure Macht des asketischen Ideals, des Priester-Ideals, stammt, obwohl dasselbe das schädliche Ideal par excellence, ein Wille zum Ende, ein décadence-Ideal ist. Antwort: nicht, weil Gott hinter den Priestern thätig*

ist, was wohl geglaubt wird, sondern faute de mieux, — weil es das einzige Ideal bisher war, weil es keinen Concurrenten hatte.] Die dritte Abhandlung (KSA 5, 339–412) trägt den als Frage formulierten Titel: „was bedeuten asketische Ideale?“ (KSA 5, 339, 2) Sie wird in EH GM umformuliert in die Frage, weshalb das asketische Ideal (jetzt im Singular!) der Priester sich durchgesetzt habe. Die Antwort auf diese Frage, nämlich die Konkurrenzlosigkeit des Ideals, wirft die Folgefrage auf, weshalb die Starken und Vornehmen überhaupt eines Ideals bedürfen sollten. Die Idealbedürftigkeit könnte selbst bereits ein Indiz für *décadence* sein (vgl. z. B. GD Vorwort, KSA 6, 57 f.).

353, 4 *Wille zum Ende*] Vgl. NK KSA 6, 12, 3.

353, 7f. *„Denn der Mensch will lieber noch das Nichts wollen als nicht wollen“...*] Das ist kein ganz wörtliches Zitat. Die beiden Vorlagen für diese Sentenz rahmen die dritte Abhandlung ein; sie stehen im ersten und im letzten Abschnitt: „Dass aber überhaupt das asketische Ideal dem Menschen so viel bedeutet hat, darin drückt sich die Grundthatsache des menschlichen Willens aus, sein horror vacui: er braucht ein Ziel, — und eher will er noch das Nichts wollen, als nicht wollen.“ (GM III 1, KSA 5, 339, 23–27) Sodann der letzte Satz des Buches: „Und, um es noch zum Schluss zu sagen, was ich Anfangs sagte: lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen...“ (GM III 28, KSA 5, 412, 14–16).

353, 9f. *Vor allem fehlte ein Gegen-Ideal — bis auf Zarathustra.*] Den Begriff des Ideals gebrauchte N. im Spätwerk ansonsten abwertend-negativ (vgl. z. B. NK KSA 6, 61, 4 f. u. NK KSA 6, 131, 4–7), aber offensichtlich gab es für ihn doch die Notwendigkeit eines „Gegen-Ideals“, das strukturell die gleiche adhortative Funktion hätte wie das Ideal der traditionellen Moral auch.

353, 10–12 *Man hat mich verstanden. Drei entscheidende Vorarbeiten eines Psychologen für eine Umwerthung aller Werthe.*] Das Stichwort des „Versuch[s] der Umwerthung aller Werthe“ benutzte N. erstmals in NL 1884, KSA 11, 26[259], 218 als Untertitel eines nie geschriebenen Werkes „Philosophie der ewigen Wiederkunft“. Der hintere Buchumschlag zur Erstausgabe von *Jenseits von Gut und Böse* stellte dann ein Werk „Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe“ (KGW VI 2, 257) in Aussicht; mit gleichem Titel und Untertitel tat N. dies auch in GM III 27, KSA 5, 409. GM I 8 nahm die Formel hingegen für die angeblich im Judentum vollzogene und im Christentum universalisierte sklavenmoralische Verkehrung der ursprünglichen Herren-Moral in Anspruch: „Gewiss ist wenigstens, dass sub hoc signo [sc. unter dem Zeichen Christi] Israel mit seiner Rache und Umwerthung aller Werthe bisher über alle anderen Ideale, über alle v o r n e h m e r e n Ideale immer wieder triumphirt hat.“ (KSA 5, 269, 18–21) Zum Thema ausführlich NK ÜK AC.

353, 12 f. *Dies Buch enthält die erste Psychologie des Priesters.*] Explizit formulierte N. eine „Psychologie des Priesters“ erst in AC 49, KSA 6, 228, 3. In GM III 10–11, KSA 5, 360–363 stellte N. den „Priester“ als Verkörperung der asketischen Ideale hin, wobei er unter dem Begriff des „Priesters“ keineswegs nur offizielle, mit kultischen Aufgaben betraute Repräsentanten einer Religionsgemeinschaft fasste, sondern recht allgemein Vertreter einer lebensverneinenden Moral. Die asketischen Priester hätten sich zu den Herrschern der leidenden Menschen, zu den Hirten einer kranken Herde gemacht, indem sie Heil und Erlösung versprächen (GM III 15, KSA 5, 372–375). Freilich vermöchten die Priester das Leiden der Menschen nicht wirklich zu bewältigen, sondern nur zu dämpfen und betäuben (GM III 17, KSA 5, 377–382). „Der asketische Priester hat die seelische Gesundheit verdorben, wo er auch nur zur Herrschaft gekommen ist“ (GM III 20, KSA 5, 392, 31 f.).

Götzen-Dämmerung.

In der Chronologie der Entstehung, die N. bei der Besprechung seiner Werke bisher eingehalten hat, müsste auf die *Genealogie der Moral* nun die explizit „Turiner Brief vom Mai 1888“ (KSA 6, 13, 2) genannte Streitschrift *Der Fall Wagner* folgen. N. zog aber die *Götzen-Dämmerung* vor und gab im selben Kapitel auch noch einen Ausblick auf die *Umwerthung aller Werthe*, d. h. den *Antichrist*. Erst das letzte, relativ lange Kapitel ist dem *Fall Wagner* gewidmet, wobei dort noch einige weitere gegenwartskritische Bemerkungen untergebracht werden, die den Rahmen der eigentlichen Werk-Retraktation sprengen. JGB, GM und GD bilden in EH einen Block, nämlich der mit dem Grundsätzlichen befassten Moralkritik, des prinzipiellen Neinsagens um des Jasagens willen, während WA als konkrete Gegenwarts- und Kulturkritik auf diesem prinzipiellen Neinsagen aufbaut und damit einen fast schon versöhnlichen Ausklang der Retraktionen gibt. Vgl. NK EH WA.

1

354, 5 *ein Dämon, welcher lacht*] In einer früheren Fassung hieß es an dieser Stelle: „wie Alles, was ich schreibe“ (KSA 14, 500).

In GT 3 berichtete N., wie König Midas den weisen Silen, den Begleiter des Dionysos, hatte einfangen lassen, um ihn zum Sprechen zu bringen: „Starr und unbeweglich schweigt der Dämon; bis er, durch den König gezwungen, endlich unter gellem Lachen in diese Worte ausbricht: ‚Elendes Eintagsge-

schlecht, des Zufalls Kinder und der Mühsal, was zwingst du mich dir zu sagen, was nicht zu hören für dich das Erspriesslichste ist? Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich — bald zu sterben“ (KSA 1, 35, 17–24). Der in Lachen ausbrechende Dämon, als den sich N. rückblickend auf GD nun selber sieht, meint gleichfalls äußerst unerquickliche Wahrheiten verkünden zu müssen.

354, 5 f. *das Werk von so wenig Tagen, dass ich Anstand nehme, ihre Zahl zu nennen*] Der Entstehungszeitraum der *Götzen-Dämmerung* reicht von Ende Juni bis zum 3. September 1888 (vgl. Schaberg 2002, 224 u. NK ÜK GD), und zwar unter Verwendung diverser früherer Vorarbeiten.

354, 11 f. *Das, was Götze auf dem Titelblatt heisst, ist ganz einfach das, was bisher Wahrheit genannt wurde.*] Vgl. GD Vorwort, KSA 6, 57 f.

2

354, 19–23 *Die „modernen Ideen“ zum Beispiel. Ein grosser Wind bläst zwischen den Bäumen, und überall fallen Früchte nieder — Wahrheiten. Es ist die Verschwendung eines allzureichen Herbstes darin: man stolpert über Wahrheiten, man tritt selbst einige todt, — es sind ihrer zu viele...*] Eine frühere Fassung lautete: „Alle politischen ‚modernen Ideen‘, die Reichs-Ideen eingerechnet, die Arbeiterfrage, das Verbrechen, der freiwillige Tod, die Ehe, der ganze litterarische Aberglaube von Vorgestern, die Erziehungs-Voraussetzungen die falschen und die meinen, die letzten aesthetischen Werthe — Alles drückt und umwirft sich in fünf Worten aus. Ein großer Wind bläst zwischen den Bäumen, und überall fallen Früchte nieder — Wahrheiten.“ (KSA 14, 500).

Unter diesen „modernen Ideen“, welche die Vorstufe noch nennt, behandelte N. die Idee des Deutschen Reiches u. a. in GD Was den Deutschen abgeht (KSA 6, 103–110), die „Arbeiterfrage“ in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 40 (KSA 6, 142f.), Verbrechen und Verbrecher in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 45 (KSA 6, 146–148), den „freiwilligen Tod“ in der berüchtigten „Moral für Ärzte“ (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 36, KSA 6, 134–136), die Ehe explizit unter dem Titel „Kritik der Modernität“ in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 39 (KSA 6, 140–142). Der demokratischen Freiheitsidee, die N. mit Gleichmacherei assoziierte, setzte er in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 38 (KSA 6, 139f.) seinen „Begriff von Freiheit“ entgegen.

355, 3–6 *Wie als ob in mir ein zweites Bewusstsein gewachsen wäre, wie als ob sich in mir „der Wille“ ein Licht angezündet hätte über die schiefe*

Bahn, auf der er bisher abwärts lief...] Die Formulierung entlehnte N. dem Brief von Köselitz, 25. 10. 1888, KGB III 6, Nr. 594, S. 337, wo es über die GD-Lektüre hieß: „Dort las ich wie trunken Ihre Gedanken. Es ist wirklich, als wäre Ihnen ein zweites Bewusstsein gewachsen, als wäre bisher Alles dunkler Drang gewesen, als hätte sich erst in Ihrem Geiste der ‚Wille‘ sein Licht zur Verneinung der schiefen Bahn angezündet, auf der er abwärts läuft.“ N. beutete den Brief in EH noch weiter aus, vgl. NK 302, 22 u. 366, 8. In seiner Rezension von WA für das zweite Novemberheft des *Kunstwart* von 1888 schrieb Köselitz: „Für den Wert einer Sache beweist die Zustimmung von Millionen eben Nichts; erst müßte der Wert dieser Millionen erwiesen sein. Wer aber wollte den feststellen? Nach welchem Kanon sollte dies geschehen? Wer stände so hoch über Zeiten und Völkern, um zu erkennen, welche Symptome sie im Range hoch oder niedrig stellen? Und setzt auch dieses Erkennen nicht immer wieder eine Richtschnur voraus, die wir entweder willkürlich ansetzen oder unbewußt, instinktiv in uns tragen? Muß man nicht gleichsam ein zweites Bewußtsein haben, um sich und seine Zeit in allen Lebensäußerungen, selbst den bewußtesten (in Geschmack, Urteil, Moral), unter sich und in Vergleichung zu aller Vergangenheit des Menschengeschlechts zu sehen?“ (KGB III 7/3, 2, S. 1069).

355, 8 f. *Es ist zu Ende mit allem „dunklen Drang“, der gute Mensch gerade war sich am wenigsten des rechten Wegs bewusst...*] N. spielt an auf den „Prolog im Himmel“ in Goethes *Faust I*, wo Gott Mephisto, der Dr. Faust in Versuchung führen will, voraussagt: „Und steh beschämt, wenn du bekennen mußt: / Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange / Ist sich des rechten Weges wohl bewusst.“ (V. 327–329).

355, 9–13 *Und allen Ernstes, Niemand wusste vor mir den rechten Weg, den Weg aufwärts: erst von mir an giebt es wieder Hoffnungen, Aufgaben, vorzuschreibende Wege der Cultur — ich bin deren froher Botschafter...*] „Froher Botschafter“ ist die Bezeichnung, die N. im Spätwerk auch Jesus zuerkannte (vgl. z. B. AC 35, KSA 6, 207, 23–25), und zwar durchaus anerkennend. Zugleich nahm er an Stellen wie 355, 9–13 für sich selbst in Anspruch, ein neues Evangelium, eben eine neue ‚frohe Botschaft‘ zu verkündigen (vgl. besonders Detering 2010). Deutlich ist, dass er hier Umwertung aller Werte nicht bloß als ein Freistellen der (starken) Individuen zur Selbstgesetzgebung verstand (so tendenziell in AC 54, vgl. z. B. NK KSA 6, 236, 10 f.), sondern er der Kultur, den anderen Menschen, der Masse gerne Wege vorschreiben wollte. Der Philosoph inszeniert sich im Übergang zur Besprechung von AC in EH GD 3 als Gesetzgeber, als der er in GD noch nicht so prominent in Erscheinung getreten ist. Der Wegweiser ist in 355, 9–13 zugleich der Hoffnungsspende — auch hierin rückt N. in eine Erlöserrolle.

355, 13 f. *Eben damit bin ich auch ein Schicksal.* —] In einer früheren Fassung hieß es: „Was Wunder, wenn ich selbst bisweilen vor mir Furcht habe und meine Hand mit Mißtrauen ansehe?... Scheint es nicht, ich habe das Schicksal der Menschheit in der Hand?...“ (KSA 14, 500) Siehe dazu NL 1888, KSA 13, 25[5], 639 und EH, Warum ich ein Schicksal bin 8, KSA 6, 373 sowie N. an Köselitz, 30. 10. 1888, KSB 8, Nr. 1137, S. 461 f.

N. gibt in 355, 13 f. bereits die Antwort auf die im Titel des Kapitels EH Warum ich ein Schicksal bin (KSA 6, 365, 1) erhobene Frage: Er sieht sich mit seiner Umwertung in eine weltgeschichtliche Schlüsselstellung gerückt, die er in heilsgeschichtliche Metaphern kleidet. Schicksal bedeutet Alternativlosigkeit; es bedeutet auch Sicherheit: „mit der Sicherheit eines Schicksals“ will N. seine *Umwertung aller Werthe* verfasst haben, „Zeichen für Zeichen [...] in eherne Tafeln grabend“ (EH GD 3, KSA 6, 355, 20 f.). Dass diese „Tafeln“ die Gesetzestafeln der Zukunft sein sollen, steht außer Zweifel.

3

355, 17 f. *griff ich die ungeheure Aufgabe der Umwertung an*] Ursprünglich sollte die *Umwertung aller Werthe* vier Bücher umfassen; fertiggestellt hat N. aber nur das erste Buch unter dem Titel *Der Antichrist*. Gegen Jahresende 1888 hielt N. dieses Werk für die vollendete *Umwertung aller Werthe*. N. sagt es auch deutlich in diesem Abschnitt: „Am 30. September grosser Sieg; Beendigung der Umwertung“ (356, 8 f.).

355, 21–26 *Das Vorwort entstand am 3. September 1888: als ich Morgens, nach dieser Niederschrift, ins Freie trat, fand ich den schönsten Tag vor mir, den das Oberengadin mir je gezeigt hat — durchsichtig, glühend in den Farben, alle Gegensätze, alle Mitten zwischen Eis und Süden in sich schliessend.*] Die ursprüngliche Fassung des Vorwortes zur *Umwertung aller Werthe* ist auf den 3. September 1888 datiert, vgl. KSA 14, 436 f. Eine gekürzte Fassung bildete dann das endgültige Vorwort von AC. In seinem Brief vom 07. 09. 1888 an Meta von Salis gibt N. die folgende Schilderung: „Der dritte September war ein sehr merkwürdiger Tag. Früh schrieb ich die Vorrede zu meiner Umwertung aller Werthe, die stolzeste Vorrede, die vielleicht bisher geschrieben worden ist. Nachher gieng ich hinaus — und siehe da! der schönste Tag, den ich im Engadin gesehen habe, — eine Leuchtkraft aller Farben, ein Blau auf See und Himmel, eine Klarheit der Luft, vollkommen unerhört... Es war nicht nur mein Urtheil... Die Berge, bis tief hinunter in Weiß — denn wir hatten ernsthafte Wintertage — erhöhten jedenfalls die Intensität des Lichtes.“

[...] Nachmittags lief ich um den ganzen See von Silvaplana herum: der Tag wird mir wahrscheinlich im Gedächtniß bleiben.“ (KSB 8, Nr. 1102, S. 410 f., Z. 18–27 u. 31 f.).

355, 26–28 *Erst am 20. September verliess ich Sils-Maria, durch Überschwemmungen zurückgehalten, zuletzt bei weitem der einzige Gast dieses wunderbaren Orts*] Seinen Verleger Naumann ließ N. am 18. 09. 1888 wissen: „Daß ich noch nicht in Turin bin, ist Folge der ungeheuren Überschwemmungen, die Engadin und Oberitalien erfahren haben. Die Eisenbahn Colico-Chiavenna ist noch nicht hergestellt: doch verspricht man's für die allernächsten Tage.“ (KSB 8, Nr. 1121, S. 441, Z. 15–18) Die Abreise konnte dann am 20. 09. 1888 erfolgen.

355, 30–356, 6 *Nach einer Reise mit Zwischenfällen, sogar mit einer Lebensgefahr im überschwemmten Como, das ich erst tief in der Nacht erreichte, kam ich am Nachmittag des 21. in Turin an, meinem bewiesenen Ort, meiner Residenz von nun an. Ich nahm die gleiche Wohnung wieder, die ich im Frühjahr innegehabt hatte, via Carlo Alberto 6, III, gegenüber dem mächtigen palazzo Carignano, in dem Vittore Emanuele geboren ist, mit dem Blick auf die piazza Carlo Alberto und drüber hinaus auf's Hügelland.*] Eine Woche nach dem Geschehen, am 27. 09. 1888, berichtete N. an Köselitz: „Meine Reise hatte Schwierigkeiten und Geduldsproben schlimmer Art: ich kam Mitternachts erst nach Mailand. Das Bedenklichste war eine lange Passage Nachts in Como durch überschwemmtes Terrain auf einem ganz schmalen Holzbrett-Brückchen — bei Fackelbeleuchtung! Ganz wie gemacht für mich Blinden! — Durch die schlaffe und widrige Luft der Lombardei erschöpft kam ich in Turin an: aber seltsam! wie im Ruck war Alles in Ordnung. Wunderbare Klarheit, Herbstfarben, ein exquisites Wohlgefühl auf allen Dingen. In zwei Hauptsachen, nämlich Wohnung und trattoria, ist mein zweimaliges Erscheinen in der allerwillkommensten Weise empfunden worden. Ordnung, Reinlichkeit, Aufmerksamkeit in ersterer um 50 Procent gewachsen; die Güte in Qualität und Quantität in der tratt(oria) um 100, ohne daß hier oder dort die sehr mäßigen Preise verändert wären. Auch habe ich hier meinen ersten Schneider, der mir recht arbeitet. — Fünf Schritt von mir ist die größte piazza, mit dem alten mittelalterlichen Castell“ (KSB 8, Nr. 1122, S. 444, Z. 46–63). — Im barocken Palazzo Carignano (Baubeginn 1679) wurde am 14. März 1820 der spätere italienische König Viktor Emanuel II. († 1878) geboren.

356, 8 f. *Am 30. September grosser Sieg; Beendigung der Umwerthung*] Diese von allen Ausgaben bis zu derjenigen von Colli und Montinari nach einer Korrektur von Heinrich Köselitz (der emendiert hatte zu: „Beendigung des ersten Buchs der Umwerthung“, während in den gedruckten Ausgaben die „Beendigung“ und die „Umwerthung“ ganz entfielen) verfälschte Stelle ist ein weiterer

Beleg dafür, dass N. mit AC das ursprünglich auf vier Bücher angelegte Werk *Umwertung aller Werthe* mit AC schließlich vollendet zu haben glaubte. Das macht schon die Änderung klar, die N. einleitend 263, 6f. vornahm, wo das „erste Buch der Umwertung aller Werthe“ schließlich durch „Die Umwertung aller Werthe“ ersetzt wurde. Vgl. NK 263, 6–8, Montinari 1972, 396–400 u. Hahn / Montinari 1985, 69–71.

356, 10–12 *Am gleichen Tage schrieb ich noch das Vorwort zur „Götzen-Dämmerung“, deren Druckbogen zu corrigiren meine Erholung im September gewesen war.]* In Mp XVI 4 sind zwei Entwürfe zum Vorwort von GD erhalten, der eine datiert „Sils-Maria, Anfang September 1888“, der andere „Sils-Maria, 3. September 1888“ (KSA 14, 411). Diese Texte wurden dann aber für das Vorwort der *Umwertung* bzw. des *Antichrist* verwendet; am 18. 09. 1888 schickte N. dem Verleger Naumann für GD eine ganz andere Vorwort-Fassung. Nachdem er auch den endgültigen Titel festgelegt hatte, nämlich *Götzen-Dämmerung* statt *Müssiggang eines Psychologen*, nahm er schließlich an diesem Vorwort-Text noch kleine Anpassungen vor und datierte ihn „Turin, am 30. September 1888“ (KSA 6, 58, 17), obwohl er faktisch schon früher entstanden ist.

356, 12–15 *Ich habe nie einen solchen Herbst erlebt, auch nie Etwas der Art auf Erden für möglich gehalten, — ein Claude Lorrain ins Unendliche gedacht, jeder Tag von gleicher unbändiger Vollkommenheit.]* Auch in den Briefen stand dieser letzte Turiner Herbst im Zeichen der heroischen Landschaften des französischen Barock-Malers Claude Lorrain (1600–1682), so am 30. 10. 1888 an Köse- litz: „Hier kommt Tag für Tag mit gleicher unbändiger Vollkommenheit und Sonnenhelle herauf: der herrliche Baumwuchs in glühendem Gelb, Himmel und der große Fluß zart blau, die Luft von höchster Reinheit — ein Claude Lorrain, wie ich ihn nie geträumt hatte, zu sehn.“ (KSB 8, Nr. 1137, S. 460 f., Z. 25–30) An Emily Finn schrieb N. am 06. 12. 1888: „Es scheint mir, daß ich in einem unendlichen Claude Lorr(a)in von Farben lebe“ (KSB 8, Nr. 1175, S. 506 f., Z. 32 f.), während er Overbeck am 13. 11. 1888 wissen ließ, dieser Herbst sei „ein wahres Wunder von Schönheit und Lichtfülle, — ein Claude Lorrain in Permanenz“ gewesen (KSB 8, Nr. 1143, S. 468, Z. 8 f.). Lorrains Land- schaften hatten N. schon früher fasziniert; er hat seine Werke gezielt in Museen besichtigt (vgl. Schulze 1998 u. Janz 1978, 2, 193) und sich gelegentlich einen „dichterischen Claude Lorrain“ herbeigeseht (MA II VM 177, KSA 2, 456, 14 f.). Signifikant ist eine Aufzeichnung in NL 1879, KSA 8, 43[3], 610: „Vorgestern gegen Abend war ich ganz in Claude Lorrain’sche Entzückungen untergetaucht und brach endlich in langes heftiges Weinen aus. Daß ich dies noch erleben durfte! Ich hatte nicht gewußt, daß die Erde dies zeige und meinte, die guten Maler hätten es erfunden. Das Heroisch-Idyllische ist jetzt die Entdeckung mei-

ner Seele: und alles Bukolische der Alten ist mit einem Schlage jetzt vor mir entschleiert und offenbar geworden — bis jetzt begriff ich nichts davon.“ Lor-rain steht hier also für eine heroisch-idyllische Stimmung, die noch fast ein Jahrzehnt später N.s Selbstempfinden im Herbst 1888 — im Bewusstsein, die Umwertung aller Werte zumindest als literarisches Werk vollbracht zu haben — symbolisch verdichten sollte. Das Wetter selbst schien sich nach N.s innerer Befindlichkeit zu richten und dessen sichtbarer Ausdruck zu werden. Bei einem „am Po“ lustwandelnden „Gott“ (356, 9 f.) darf man das wohl erwarten.

Der Fall Wagner.

Entgegen der Werkchronologie wurde *Der Fall Wagner* in EH nach der *Götzen-Dämmerung* platziert. Zu den in NK EH GD angegebenen Gründen kommt noch hinzu, dass N. seine schriftstellerische Laufbahn mit der von ihm retrospektiv als irrtümlich gekennzeichneten Wagner-Verehrung in GT begonnen hat, so dass es die Darstellung des Gesamtwerks episch abrundet, wenn sie mit der Wagner-Verdammung endet, angereichert um das Bekenntnis: „ich habe Wagner geliebt“ (357, 18 f.). Freilich ist das dem *Fall Wagner* gewidmete Kapitel zur Hauptsache gar keine Retraktation des entsprechenden Werks, sondern eine allgemeine gegenwarts- und dekadenzkritische Auslassung mit einer besonderen Spitze gegen die Deutschen als Kulturverderber (vgl. GD Was den Deutschen abgeht, KSA 6, 103–110). Es läuft darauf hinaus, N. als Schicksal hinzustellen, weil er als einziger den „Weg aus dieser Sackgasse“ (360, 22) deutscher und europäischer Geschichte wisse. Zugleich führt N. Klage darüber, wie sehr die Deutschen ihn verkannt, sich an ihm „compromittirt“ (360, 28) hätten. Wagner ist bei alledem nur noch Anlass oder Vorwand.

1

357, 4–12 *Um dieser Schrift gerecht zu werden, muss man am Schicksal der Musik wie an einer offenen Wunde leiden. — Woran ich leide, wenn ich am Schicksal der Musik leide? Daran, dass die Musik um ihren weltverklärenden, jagenden Charakter gebracht worden ist, — dass sie *décadence*-Musik und nicht mehr die Flöte des Dionysos ist... Gesetzt aber, dass man dergestalt die Sache der Musik wie seine eigene Sache, wie seine eigene Leidensgeschichte fühlt, so wird man diese Schrift voller Rücksichten und über die Maassen mild finden.*] In diesen Beginn sind ironisch Motive von Wagners *Parsifal* eingewoben: Der junge Gralskönig Amfortas wurde, als er mit der heiligen Lanze den

Kampf gegen Klingsor aufnehmen wollte, von Kundry verführt; Klingsor entwand ihm die Lanze und fügte ihm eine nicht heilende Wunde zu. Parsifal nun fühlt diese Wunde wie „seine eigene Sache“ und erlöst Kundry sowie Amfortas schließlich durch sein Mitleiden. „Im Parsifal ist das Leiden des Erlösers selbst die erlösende Macht [...], indem Parsifal zur Erkenntniß des Opferwunders Christi gelangt [...], den Todesspeer des Heilandes aus der Gewalt der heidnischen Weltmacht wieder gewinnt und im ‚wissenden Mitleiden‘ damit die ewig offene Wunde aus der Liebesschuld des verführten Gralskönigs heilt.“ (Tappert 1883, 86) Gegen die vermeintliche Tugend des Mitleidens und gegen Wagners Opfer- und Erlösungstheologie polemisierte N. im Spätwerk unentwegt. In 357, 4–12 invertierte er die Wagnerschen Motive und nahm für seine gnadenlose Polemik in WA sogar in Anspruch, wie Parsifal „mild“ gewesen zu sein.

357, 9 *die Flöte des Dionysos*] Während Apollon in der antiken Mythologie mit Kithara dargestellt wird, heißt die dem Dionysos zugeordnet Musik „Auletik“: Aulos, die Flöte, brachte nach griechischer Auffassung eine orientalischer-schweifende Musik hervor, die zum orgiastischen Zug des Dionysos ertönte (vgl. NK KSA 1, 25, 4–6 und Welcker 1851, 3, 128).

357, 13–15 *ridendo dicere severum, wo das verum dicere jede Härte rechtfertigen würde*] Vgl. NK KSA 6, 13, 3.

357, 16 *als der alte Artillerist, der ich bin*] N., der im Spätwerk die Kanonenmetaphorik exzessiv ausbeutete, hatte 1867/68 als sogenannter Einjährig-Freiwilliger in Naumburg bei der preußischen Artillerie Militärdienst geleistet. Auch später unterstrich er in polemischen Zusammenhängen seine Artilleristen-Vergangenheit, etwa wenn er am 28. 01. 1872 seinen Brief an Rohde unterzeichnete als „Der reitende Artillerist, mit schwerstem Geschütz.“ (KSB 3, Nr. 192, S. 280, Z. 41 f.).

357, 18 f. *ich habe Wagner geliebt*] Im Druckmanuskript an dieser Stelle: „ich kann warten“ (KSA 14, 501).

357, 22 *Cagliostro der Musik*] Vgl. NK KSA 6, 23, 4–7.

357, 23–358, 8 *ein Angriff auf die in geistigen Dingen immer träger und instinktärmer, immer ehrlicher werdende deutsche Nation, die mit einem beneidenswerthen Appetit fortfährt, sich von Gegensätzen zu nähren und „den Glauben“ so gut wie die Wissenschaftlichkeit, die „christliche Liebe“ so gut wie den Antisemitismus, den Willen zur Macht (zum „Reich“) so gut wie das évangile des humbles ohne Verdauungsbeschwerden hinunterschluckt... Dieser Mangel an Partei zwischen Gegensätzen! diese stomachische Neutralität und „Selbstlosigkeit“! Dieser gerechte Sinn des deutschen Gaumens, der Allem gleiche Rechte*

gibt, — der Alles schmackhaft findet... Ohne allen Zweifel, die Deutschen sind Idealisten...] In der Mappe XVI 5 findet sich folgende frühere Fassung des Textes: „ein Angriff auf die in jedem Betracht instinktos und stumpf gewordne deutsche Nation die nicht mehr bis drei zählen kann — die heute alle Gegensätze mit gutem Gewissen Appetit in sich hinunterfrißtschluckt — Antisemitismus und die Mitleids-Moral, Christenthum zum Beispiel und Wissenschaft, den Willen zur Macht, zum „Reich“ und das évangile des humbles, Mozart und Wagner. Goethe und Kant Scheffel Bismarck und Treitschke, Beethoven und Wagner Antisemitismus und Nächstenliebe. Unter Deutschen wird man nicht zum Antisemiten, ach welche Wohlthat ist für mich ein Jude!... das weiß ich aus Erfahrung. — Und hier soll mich Nichts abhalten, ein paar harte Sachen zu sagen. Wer sagt sie sonst den Deutschen? — Ich verberge es nicht, sie sind mir im Wege, ich habe ein Paar Gründe zu viel, meine Aufgabe nicht mit irgend welcher „Reichs“-Aufgabe zu verwechseln. — Ah, diese Deutschen! Was haben sie Alles schon auf dem Gewissen. Heute sind Goethe und Scheffel, Bismarck und Treitschke, Beethoven und Wagner...“ (KSA 14, 501 f.) Vgl. EH WA 2.

358, 3 *évangile des humbles*] Vgl. NK KSA 6, 112, 4.

358, 5–7 *Dieser gerechte Sinn des deutschen Gaumens, der Allem gleiche Rechte giebt*] Vgl. NK KSA 6, 27, 25.

358, 7 f. *Ohne allen Zweifel, die Deutschen sind Idealisten...]* Dieser Satz ist das strukturierende Motiv der ersten beiden Abschnitte von EH WA; er wird dreimal fast identisch formuliert (neben 358, 7 f. noch in 358, 16 f. und 359, 34). Idealismus meint dabei weniger eine spezifisch ontologische oder erkenntnistheoretische Position, vielmehr eine Haltung, die imaginären „Idealen“ (vgl. GD) vor dem Irdischen und Diesseitigen den Vorzug einräumt. In einer Vorarbeit zu EH Za 5, die sich in Mappe XVI 5 erhalten hat, heißt es quasi definitorisch: „Hinterdrein (nämlich) besehen, schuf die [...] bei den Tugendhaften Instinkt gewordene Unmenschlichkeit, ‚Idealismus‘ genannt, dies Nicht-sehen-wollen des Wirklichen um jeden Preis, dies Anfassen von Mensch und Thier mit den Rosenfingern der ‚schönen Seele‘ Unheil über Unheil. Die ‚Idealisten‘ haben fast alle großen malheurs auf dem Gewissen.“ (Zitiert in NK 341, 31–342, 32).

358, 9–11 *fand ich den deutschen Geschmack bemüht, Wagnern und dem Trompeter von Säckingen gleiche Rechte zuzugestehn*] Gemeint ist Joseph Victor von Scheffels Gedichtepos *Der Trompeter von Säckingen. Ein Sang vom Oberrhein* (Stuttgart 1854), dessen Erfolg N. für ein Symptom des kulturellen Niedergangs hielt, vgl. NK KSA 6, 111, 5 f.

358, 11–16 *ich selber war eigenhändig Zeuge, wie man in Leipzig, zu Ehren eines der echten und deutschesten Musiker, im alten Sinne des Wortes*

deutsch, keines blossen Reichsdeutschen, des Meister Heinrich Schütz einen Liszt-Verein gründete, mit dem Zweck der Pflege und Verbreitung listiger Kirchenmusik...] Am 8. Oktober 1885 wurde dort auf Betreiben des Pianisten und Liszt-Schülers Martin Krause tatsächlich ein entsprechender Verein ins Leben gerufen. Das *Musikalische Wochenblatt* vermeldete dazu am 15. Oktober 1885 (Jg. 16, Nr. 43, S. 526) in der Rubrik „Vermischte Mittheilungen und Notizen“: „In Leipzig wurde am 300jährigen Geburtstage von Heinrich Schütz ein Franz Liszt-Verein gebildet. Dass gerade in Leipzig ein Verein, der den musikalischen Fortschritt auf seine Fahne geschrieben hat, ganz an der Zeit ist, beweist der äusserst rege Beitritt zu dem Liszt-Verein.“ Fast den ganzen Oktober 1885 hatte N. in Leipzig verbracht, so dass — auch wenn seine Briefe hierzu schweigen — er durchaus persönlich Zeuge der Vereinsgründung gewesen sein kann. In WA Epilog, KSA 6, 51, 33 machte N. Liszt vielleicht auf dem Hintergrund der in 358, 11–16 beschriebenen Erfahrung als „Kirchenvater“ lächerlich.

358, 16 f. *Ohne allen Zweifel, die Deutschen sind Idealisten...*] Vgl. NK 358, 7 f.

2

Eine fragmentarische, von N. durchgestrichene Version dieses Abschnitts findet sich auf der Rückseite von Blatt 35 des Druckmanuskripts: „[+ + +] sie der Ruin der Musik, — sie selber wäñnen, damit ‚dem Ideal zu dienen‘... Aber das ist ihr altes Spiel. Seit vier Jahrhunderten haben sie alle großen Cultur-Malheurs auf dem Gewissen und immer aus dem gleichen Grunde — aus ihrer innerlichsten Feigheit vor der Realität, die auch die Feigheit vor der Wahrheit ist, aus der bei ihnen Instinkt gewordene[n] Unwahrhaftigkeit, aus ‚Idealismus‘. — Die Deutschen haben Europa um die Ernte, um den Sinn der letzten großen Zeit, der Renaissance-Zeit gebracht: in einem Augenblick, wo eine höhere Ordnung der Werthe, wo die v o r n e h m e n , die zum Leben jasagenden, die Zukunft-verbürgenden Werthe am Sitz der entgegengesetzten, der Niedergangs-Werthe selbst zum Siege gelangt waren und bis in die Instinkte der dort Sitzenden hinein, — hat dies Verhängniß von Mönch, Luther, die Kirche und, was tausend Mal schlimmer ist, das Christenthum wiederhergestellt — das Christenthum, diese Religion gewordene ~~Weltverleumdung und Menschenschändung~~ Verneinung des Willens zum Leben! — Und Ende des neunzehnten Jahrhunderts feiert man in Deutschland noch Lutherfeste! — Die Deutschen haben zwei Mal, als eben mit ungeheurer Selbstüberwindung und Tapferkeit eine rechtschaffne, eine unzweideutige, eine vollkommen wissenschaftliche Denkweise erreicht war, Schleichwege zum alten ‚Ideal‘, Versöhnungen zwischen Wahrheit und ‚Ideal‘, im Grunde Formeln für ein Recht auf

Ablehnung der Wissenschaft, 'für ein Recht auf Lüge' zu finden gewußt. Leibniz und Kant sind auf dem Wege der intellektuellen Rechtschaffenheit 'Europas' – die zwei größten Hemmschuhe, die es bisher gab – sie sind unterirdische Falschmünzer und Verführer – diese zwei größten Hemmschuhe für intellektuelle Rechtschaffenheit, die es gegeben hat... 'Zuletzt noch' Die Deutschen haben, 'in diesem Jahrhundert noch', 'endlich', als es durch ein ungeheures Geschenk der Natur des Zufalls 'auf der Brücke zwischen zwei *décadence*-Jahrhunderten' eine *force majeure* von Genie und Wille gab sichtbar wurde, stark genug, aus Europa eine Einheit, eine politische und wirtschaftliche Einheit zu schaffen, mit ihren 'Freiheits-Kriegen' Europa um den Sinn 'um das Wunder von Sinn' der Existenz Napoleons gebracht, – sie haben damit Alles, was kam, was heute da ist, auf dem Gewissen, diese culturwidrigste Krankheit und Unvernunft des Nationalismus, die Nationalismus heißt, diese *névrose nationale*, diese Verewigung der Kleinstaaterei, der kleinen Politik! – sie haben Europa 'selbst' um seinen Sinn, 'um' seine Vernunft gebracht..." (KSA 14, 502f.).

358, 21 *in historicis*] Lateinisch: „in geschichtlichen Dingen“.

358, 29 „Deutschland, Deutschland über Alles“] Die erste Zeile und der Refrain von August Heinrich Hoffmann von Fallerslebens *Lied der Deutschen* (1841). N. setzte ihn ein, um realitätsfremde Deutschtümelei zu verurteilen, vgl. NK KSA 6, 104, 2f.

358, 29–33 *die Germanen sind die „sittliche Weltordnung“ in der Geschichte; im Verhältniss zum imperium romanum die Träger der Freiheit, im Verhältniss zum achtzehnten Jahrhundert die Wiederhersteller der Moral, des „kategorischen Imperativs“...*] Zum Begriff der „sittlichen Weltordnung“, den N. als inadäquat zur Wirklichkeitsbeschreibung ablehnte, vgl. NK KSA 6, 96, 6–9; 194, 8–11 u. 195, 10–19.

Die an der Romantik, an Hegels geschichtsphilosophische Aufwertung der Germanen sowie an Fichtes Insistieren auf einer „sittlichen Weltordnung“ anschließende Vorstellung, dass die „Germanen“ in einer besonderen Beziehung zur „sittlichen Weltordnung“ stünden, war im 19. Jahrhundert weit verbreitet. Ein gutes Beispiel gibt Carl Adolf Schmidts Werk über den *Principiellen Unterschied zwischen dem römischen und germanischen Rechte*: „der Gegensatz zwischen der römischen und germanischen Ansicht über die Entstehung des Rechts läßt sich [...] dahin bestimmen, daß die Römer jeden Rechtserwerb auf das Princip der Beute, des *manu capere*, d. h. auf den Willen und die physische Kraft des Erwerbers, die Germanen dagegen auf das Princip des *Lehens* im höhern Sinne des Wortes, d. h. auf die aus Gottes Willen entsprungene höhere sittliche Weltordnung zurückführen.“ (Carl Adolf Schmidt 1853, 1,

108) Die von N. namhaft gemachte, seiner Ansicht nach historisch unstatthafte Verbindung zwischen „sittlicher Weltordnung“ und „Germanen“ wird in der einschlägigen Literatur nach der Bismarckschen Reichsgründung besonders betont. So heißt es in Moriz Carrières einschlägiger Monographie *Die sittliche Weltordnung*: „Wie sehr aber der germanische Geist das Ethische in der Religion betont das wird nirgends deutlicher als in der Götterdämmerung. [...] Was heißt das? Es heißt: Die sittliche Weltordnung ist das Allherrschende, allein Ewige; nur der ist der wahre Gott der sie in seinem Reiche verwirklicht“ (Carrière 1877, 376). Besonders Philosophen scheinen ungeheuer viel über den moralischen Haushalt der Germanen gewusst zu haben – eine Erkenntnis, die sie offenbar (wie Richard Wagner) aus dem eifrigen Studium der germanischen Mythologie sowie der *Germania* des Tacitus schöpften. In Eduard von Hartmanns historisch-kritischer Grundlegung seiner Religionsphilosophie, erschienen unter dem Titel *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit*, wird etwa tief Einblick genommen in die angebliche germanische Wesensart: „Nur die[.] ursprüngliche Charakter- und Geistesanlage der Germanen, ihre ethnologische Tendenz zur Autonomie ist im Stande, die Erklärung für das Zustandekommen des Glaubens an eine schuldbeladene und dem Untergang verfallene Götterwelt erklärlich zu machen, von der wir bisher doch noch nicht mehr als ihre widerspruchslose Möglichkeit begriffen haben. / Der Germane strebte nach autonomer Sittlichkeit, und verwirklichte solche auf dem Gebiete der Gefühls-moral instinktiv in einer seinen Zeitgenossen überlegenen Weise [...]. Hätte er ohne Weiteres die Menschheit als immanente Verwirklichungsstätte der sittlichen Weltordnung betrachten wollen, so hätte er erstens diese sittliche Weltordnung als objektive unpersönliche Macht ergreifen, und zweitens seine sämtlichen Naturgötter ausser Dienst setzen oder doch ausser Beziehung zu seinem sittlichen Bewusstsein setzen müssen; jenen Begriff der sittlichen Weltordnung sollte er aber erst erzeugen, und er konnte dies nicht anders als auf Grund einer allmählichen Entwicklung des Inhalts seines religiösen Bewusstseins, d. h. seiner Naturgötter. [...] /179/ [...] [D]en Begriff der sittlichen Weltordnung als unpersönlicher Macht und objektiver geistiger Substanz des geistigen Lebens gewann er unmittelbar für seine Götter, dadurch aber mittelbar auch für sich, insofern das Verhalten der Götter zur sittlichen Weltordnung ihm als Vorbild diente für sein eigenes Verhalten zu derselben. Wie die Pflanze absterben darf, wenn sie ihren Zweck durch Hervorbringung der Frucht erfüllt hat, so durfte der Germane seine Götterwelt der sittlichen Weltordnung opfern, nachdem sie ihre sittliche Aufgabe in der Herausstellung dieser sittlichen Weltordnung erfüllt hatte; grade indem er seine Götter als vergänglich anschaute, erblickte er in ihnen und über ihnen das Göttliche, das in ihrem Untergang seinen höchsten Triumph feierte.“ (Hartmann [1888], 5, 178 f., vgl. ebd., 349).

Das von N. ironisierte, angebliche germanische Freiheitsstreben – vgl. NK KSA 6, 238, 10–14 – wurde in der zeitgenössischen Literatur beileibe nicht nur bei Hartmann mit dem ebenso angeblichen germanischen Glauben an das Sittengesetz amalgamiert: „Nun geht [...] die germanische Sittenlehre im Gegensatz zu der griechischen von dem Satze aus, daß die Erfüllung des Sittengesetzes die freie That der Einzelnen sein soll“ (Carl Adolf Schmidt 1853, 1, 104). Die Abgrenzung der germanischen Freiheit von römischer Unfreiheit machten die damaligen Autoren an den Kapiteln 33 bis 37 der *Germania* des Tacitus fest – diese Lesart des Tacitus, in der sich ein für Deutschland charakteristischer „antirömischer Affekt“ (Carl Schmitt) manifestiert, reicht übrigens bis zu den Humanisten zurück, die den Text der *Germania* neu entdeckt hatten. In seinem Kommentar zu diesem Text – man beachte die Identifikation von Germanen mit „Deutschen“ – schrieb Nikolaus Mosler 1862: „Mit dem 33. Abschnitt [der *Germania*] tritt sogleich das römische Wesen ein. [...] Nun aber entfaltet sich im 35. und 36. Cap. die wahre Ansicht des Tacitus über das römische Reich. [...] Obwohl er seit Abfassung des Dialogs seine Ansicht dahin geändert, daß er sich nicht mehr für das Ideal einer absoluten Monarchie, sondern für die germanische Freiheit begeistert, so ist er doch seinen Hauptanschauungen treu geblieben. [...] /123/ [...] Darauf wird dann im folgenden Abschnitt die Freiheit der Germanen, ja ihre weltgeschichtliche Stellung gepriesen, besonders in den kräftigen Sätzen: ‚So lange wird Germanien besiegt. – Mehr Feuer birgt das freie Germanien.‘ In der That der deutsche Grundsatz ist: Freiheit mir, Freiheit Dir.“ (Tacitus 1862, 1, 122f.) Ironischerweise pflegt man die berühmteste neuzeitliche Formel für die Verbindung von Freiheit und Germanentum nicht einem Deutschen, sondern einem französischen Aufklärer zuzuschreiben, nämlich Montesquieu, demzufolge die Freiheit Europas aus den Wäldern Germaniens stamme. Im Original – nämlich bei der Behandlung der freiheitlichen Verfassung Englands – liest sich das allerdings weniger formelhaft griffig: „Si l’on veut lire l’admirable ouvrage de Tacite *Sur les mœurs des Germains*, on verra que c’est d’eux que les Anglais ont tiré l’idée de leur gouvernement politique. Ce beau système a été trouvé dans les bois.“ (Charles-Louis de Secondat, Baron de la Brède et de Montesquieu: *De l’esprit des lois* [1748], XI 6. „Wenn man das bewundernswerte Werk des Tacitus *Über die Sitten der Germanen* lesen will, wird man sehen, dass die Engländer von ihnen [sc. den Germanen] die Idee ihrer politischen Regierung bezogen haben. Dieses schöne System wurde in den Wäldern gefunden.“ Vgl. auch ebd., XXX 18, wo von einigen Rechtsinstitutionen gesagt wird, sie hätten ihren Ursprung „des forêts de la Germanie“).

Im tagespolitisch interessierten, historischen Schrifttum der Zeit wurde zwar die Identifikation von „Deutschen“ und „Germanen“ wie selbstverständ-

lich vollzogen, aber aus der Idee der „germanischen Freiheit“ mussten keineswegs demokratische oder auch nur republikanische Folgerungen gezogen werden. Der von N. in EH WA 2, KSA 6, 359, 3 gleich bemühte Heinrich von Treitschke gab bereits vor der Reichsgründung in seinen *Historischen und Politischen Aufsätzen* kund: „Wir Germanen pochen zu trotzig auf das unendliche Recht der Person, als daß wir die Freiheit finden könnten in dem allgemeinen Stimmrechte“ (Treitschke 1865b, 616). Egalitär sollte die ‚germanische‘ Freiheitsrhetorik also nicht verstanden werden. Vielmehr habe, so erfährt man aus Treitschkes *Deutscher Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert* (vgl. NK 358, 33–359, 3) „der viel mißbrauchte Ausdruck ‚deutsche Freiheit‘ in Friedrichs [sc. Friedrichs II. von Preußen] Munde einen neuen, edleren Sinn“ gewonnen: „er bedeutet die Aufrichtung einer großen deutschen Macht, die das Vaterland im Osten und im Westen mit starker Hand vertheidigt, aber nach ihrem eigenen Willen“ (Treitschke 1879a, 1, 52).

Was das deutsche Verhältnis zur Aufklärung angeht, so tauchte der Vorwurf der Seichtheit, Frivolität und Gottlosigkeit namentlich gegen deren französische Vertreter in der nationalen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts nicht selten auf; dagegen hielt man die Ethik Immanuel Kants mit ihrem kategorischen Imperativ für die Vollendung, ja die einzig angemessene Form aufklärerischen Denkens – ein Vorurteil, das bekanntlich bis heute nachwirkt. Im ersten Band seiner *Deutschen Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert* (vgl. NK 358, 33–359, 3) löste Treitschke Kants Ethik von ihren gesamteuropäischen philosophischen Voraussetzungen ab: „Und ganz und gar von preußischem /79/ Geiste erfüllt war jene neue reifere Form des deutschen Protestantismus, welche endlich aus den Gedankenkämpfen der gährenden Zeit siegreich hervorging und ein Gemeingut des norddeutschen Volkes wurde: die Ethik Kants. Der kategorische Imperativ konnte nur auf diesem Boden der evangelischen Freiheit und der entsagenden pflichtgetreuen Arbeit erdacht werden.“ (Treitschke 1879a, 1, 78 f.) N. hielt Kants Ethik gleichfalls für theologisch imprägniert, kehrte aber die Bewertungsvorzeichen um und unterwarf sie in AC 11, KSA 6, 177 f. einer beißenden Kritik.

358, 33–359, 3 *Es giebt eine reichsdeutsche Geschichtsschreibung, es giebt, fürchte ich, selbst eine antisemitische, – es giebt eine Hof-Geschichtsschreibung und Herr von Treitschke schämt sich nicht...*] Die Polemik gegen Heinrich von Treitschke kehrt in EH WA 3, KSA 6, 361, 33 f. wieder. Der ursprünglich liberale Historiker Treitschke, der ein Studienfreund Franz Overbecks war, entwickelte sich – auch als langjähriger Schriftleiter der *Preussischen Jahrbücher* – immer mehr zum Hauptrepräsentanten einer nationalen und konservativen Geschichtsschreibung, die sich loyal zu Bismarck und seiner Reichsidee verhielt. In seinem Hauptwerk *Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert*

verherrlichte er, seit 1886 offizieller preußischer Hof-Historiograph, die welthistorische Rolle Preußens (zu einer Lektüre-Spur bei N. siehe NK KSA 6, 152, 13). Nach Treitschke machen große Männer Geschichte – ein Konzept, das N. durchaus nicht fernlag.

Overbeck war während seiner Studienzeit mit Treitschke befreundet, entfremdete sich von ihm jedoch immer stärker, als dieser sich preußisch-nationalen und konservativen („nationalliberalen“) Ideen zuwandte. Treitschke wiederum missfiel die radikale gegenwarts- (und theologie-)kritische Tendenz von N.s und Overbecks frühen Schriften (vgl. Overbeck 2008, 8, XIV-XVI, 68–70, 87 f. u. ö.; Nietzsche / Overbeck 2000, 447 u. ö. sowie NK 317, 28–318, 2). Ursprünglich hatten Overbeck und N. gehofft, eine Vorarbeit zur *Geburt der Tragödie* in den von Treitschke herausgegebenen *Preußischen Jahrbüchern* unterbringen zu können (Overbeck 2008, 8, 59 f.); als dies nicht zustande kam, kündigte Overbeck Treitschke die Buchpublikation in seinem Brief vom 21. 12. 1871 mit folgenden Worten an: „Gleich nach Neujahr erscheint der Dir schon bekannte fragmentarische Aufsatz zur vollständigen Abhandlung ergänzt: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. Er wird auch Dir gleich zukommen. Ich kann nicht alles mitmachen, am wenigsten unbedingt was darin über Wagnersche Opern zu lesen steht, aber überzeugt bin ich, dass die Arbeit eine der gedankenreichsten und tiefsinnigsten ist, die wir in Deutschland seit Jahrzehnten auf dem Gebiet der Aesthetik gelesen.“ (Overbeck 2008, 8, 62) Treitschkes Antwort an Overbeck vom 28. 06. 1872 auf N.s Zusendung von GT war ernüchternd: „Ich habe mich leider nicht entschliessen können Deinem Freunde Nietzsche zu schreiben. Ich stehe ihm nicht nahe genug um mit ihm zu rechten; auch liegen mir diese Stoffe jetzt ziemlich fern. Ich bin doch kein ganz trockner Kerl, aber diese Phantasterei ist mir zu arg – von dem dionysischen Wundervogel R. Wagner ganz zu geschweigen. Ich sehe mit Bedauern ein bedeutendes Talent sich in solche Wunderlichkeiten verlieren. Das darfst Du ihm nicht sagen; aber ich glaube, es wäre Deine Freundespflicht, zuweilen Wasser in seinen Wein zu giessen.“ (Overbeck 2008, 8, 68) Overbeck gelang es nicht, zwischen seinen beiden Freunden N. und Treitschke zu vermitteln.

Ohne selbst rassistischer Antisemit zu sein, löste Treitschke 1879 mit seinem Aufsatz *Unsere Aussichten* den sogenannten Berliner Antisemitismus-Streit aus, indem er gegen die „weichliche Philanthropie unseres Zeitalters“ (Treitschke 1879b, 571; vgl. zu N.s ähnlichen Äußerungen z. B. NK KSA 6, 170, 11–13) zu Felde zog, die völlige kulturelle Assimilation der Juden forderte („sie sollen Deutsche werden; sich schlicht und recht als Deutsche fühlen“ – Treitschke 1879b, 573) und zugleich den vorgeblich ungehinderten Zustrom von Juden „über unsere Ostgrenze“ geißelte (ebd., 572). Das (strategisch gezielt eingesetzte) Ressentiment gegen diese sogenannten „Ostjuden“ findet sich bei N.

selbst, so sehr er sich in 358, 33–359, 3 gegen eine antisemitische Lesart der Geschichte verwahrte, noch im Spätwerk wieder, vgl. NK KSA 6, 223, 22–25. Treitschkes Auslassungen gipfeln im Satz: „Bis in die Kreise der höchsten Bildung hinauf, unter Männern, die jeden Gedanken kirchlicher Unduldsamkeit oder nationalen Hochmuths weit von sich weisen würden, tönt es heute wie aus einem Munde: die Juden sind unser Unglück!“ (Ebd., 575) Freilich suggerierte Treitschke, er behaupte dies nicht und unterstütze vielmehr die rechtliche Emanzipation der Juden vollumfänglich.

359, 3–18 *Jüngst machte ein Idioten-Urtheil in historicis, ein Satz des zum Glück verbliebenen ästhetischen Schwaben Vischer, die Runde durch die deutschen Zeitungen als eine „Wahrheit“, zu der jeder Deutsche Ja sagen müsse: „Die Renaissance und die Reformation, Beide zusammen machen erst ein Ganzes – die aesthetische Wiedergeburt und die sittliche Wiedergeburt.“ – Bei solchen Sätzen geht es mit meiner Geduld zu Ende, und ich spüre Lust, ich fühle es selbst als Pflicht, den Deutschen einmal zu sagen, was sie Alles schon auf dem Gewissen haben. Alle grossen Cultur-Verbrechen von vier Jahrhunderten haben sie auf dem Gewissen!... Und immer aus dem gleichen Grunde, aus ihrer innerlichsten Feigheit vor der Realität, die auch die Feigheit vor der Wahrheit ist, aus ihrer bei ihnen Instinkt gewordenen Unwahrhaftigkeit, aus „Idealismus“...]* Vgl. NK KSA 6, 251, 12–26. Das Urteil des Hegelianers Friedrich Theodor Vischer (1807–1887) ist z. B. in den *Vischer-Erinnerungen* von Ilse Frapan überliefert, die in Buchform allerdings erst 1889 erschienen zu sein scheinen: „Mit einem Freimut ohne gleichen sprach er über Religion, Konfession; er bekannte sich überall als Feind der katholischen Hierarchie, obwohl eine gute Zahl Katholiken unter seinen Zuhörern sein mochten. ‚Die Renaissance war nur die ästhetische Wiedergeburt, und sie allein vermag den Menschen nicht sittlich zu erhöhen; die Reformation mußte hinzu kommen; sie war die sittliche Wiedergeburt des Gewissens. Es darf nie vergessen werden, daß ihre Veranlassung war die sittliche Entrüstung darüber, daß man seiner Seele Heil sollte erkaufen können mit Geld.‘“ (Frapan 1889, 32).

N. hatte sich schon 1870 Teile von Vischers *Ästhetik* ausgeliehen (Crescenzi 1994, 400) und sich wohl auch später gelegentlich mit dessen weitläufigem Schrifttum beschäftigt (vgl. Venturelli 2003, 180–198). In seinem satirisch-autobiographischen Roman *Auch einer* ließ Vischer sein Roman-Alter-Ego zu Reformation und Renaissance notieren: „Es ist wahr, die Renaissance war nur die eine Hälfte der Wiedergeburt, die andere die Reformation. Diese die ethische, und wie nothwendig! Eine Halbheit zwar, auch mit ihrem eigenen Maßstab, dem der Religion, gemessen. Aber durch Halbheiten geht die Geschichte; die Menschheit erträgt nichts Ganzes. Und wohl der Halbheit, die ein gut Stück vom Centrum, vom Kern des Ganzen hat! Luther hat viel Unnöthiges stehen

lassen, aber in ihm brannte Centralfeuer, heiliger Grimm aus heiliger Liebe sprühend. — Deßwegen gehören auch nicht je wieder zwei Völker so zusammen, wie Deutsche und Italiener. Die zwei Hälften der Menschennatur suchen sich. Die Italiener erkennen es jetzt noch wenig, hassen uns historisch-politisch, aber es wird schon kommen.“ (Vischer 1879, 2, 254) Eine weitere Stelle zu Renaissance und Reformation aus einem Zeitungsartikel Vischers macht Morillas Esteban 2011a, 328 f. zugänglich. Über Vischers Verhältnis zur Reformation mit gelegentlichen Seitenblicken auf N. vgl. auch Volhard 1932, 36–46.

359, 17 *Instinkt gewordenen Unwahrhaftigkeit*] N. benutzt die Wendung auch in einer Vorstufe zu EH Vorwort 3, vgl. NK 258, 23–27 sowie — auf den Idealismus gemünzt — im Brief an Malwida von Meysenbug, 20. 10. 1888, KSB 8, Nr. 1135, S. 458.

359, 18–32 *Die Deutschen haben Europa um die Ernte, um den Sinn der letzten grossen Zeit, der Renaissance-Zeit, gebracht, in einem Augenblicke, wo eine höhere Ordnung der Werthe, wo die vornehmen, die zum Leben jasagenden, die Zukunft-verbürgenden Werthe am Sitz der entgegengesetzten, der Niedergangs-Werthe zum Sieg gelangt waren — und bis in die Instinkte der dort Sitzenden hinein! Luther, dies Verhängniss von Mönch, hat die Kirche, und, was tausend Mal schlimmer ist, das Christenthum wiederhergestellt, im Augenblick, wo es unterlag... Das Christenthum, diese Religion gewordene Verneinung des Willens zum Leben!... Luther, ein unmöglicher Mönch, der, aus Gründen seiner „Unmöglichkeit“, die Kirche angriff und sie — folglich! — wiederherstellte... Die Katholiken hätten Gründe, Lutherfeste zu feiern, Luther-spiele zu dichten...]* Diese Gegengeschichte des Christentums, das nach seiner fast vollzogenen Überwindung in der italienischen Renaissance durch Martin Luther wiederhergestellt worden sei, der damit die verderbliche Lebensverneinung erneuert habe, erzählt N. ausführlicher in AC 61, KSA 6, 250–252 (siehe dazu die entsprechenden Einzelstellenkommentare).

359, 28 f. *Verneinung des Willens zum Leben!]* Vgl. NK KSA 6, 86, 25.

359, 32 f. *Luther — und die „sittliche Wiedergeburt“!*] Unter Protestanten war die Assoziation von Luther und „sittlicher Wiedergeburt“ durchaus verbreitet. So organisierte Karl Rudolf Hagenbach, Professor für Kirchengeschichte in Basel und ein N. dort wohlbekannter Kollege, die ganze Reformationsepoche nach diesem Gesichtspunkt: „Sittliche Wiedergeburt der Personen wie der Völker war ja, wie wir fortwährend zu bemerken Anlaß hatten, das eigentliche Ferment der Reformation. Und so hat es sich denn auch gezeigt in der Geschichte.“ (Hagenbach 1887, 629).

359, 34 *Ohne Zweifel, die Deutschen sind Idealisten.]* Vgl. NK 358, 7 f.

360, 7f. *Leibniz und Kant — diese zwei grössten Hemmschuhe der intellektuellen Rechtschaffenheit Europa's!*] Eine ähnliche Formulierung benutzte N. in AC 10, KSA 6, 177, 3–5. Als Repräsentanten einer „alten“, nicht mehr aktualisierbaren Philosophie fand N. Leibniz und Kant bei Roberty 1887, 32f. bzw. 35–42 (Lesespuren N.s) charakterisiert.

360, 8–15 *Die Deutschen haben endlich, als auf der Brücke zwischen zwei décadence-Jahrhunderten eine force majeure von Genie und Wille sichtbar wurde, stark genug, aus Europa eine Einheit, eine politische und wirtschaftliche Einheit, zum Zweck der Erdregierung zu schaffen, mit ihren „Freiheits-Kriegen“ Europa um den Sinn, um das Wunder von Sinn in der Existenz Napoleon's gebracht*] Zu N.s Abscheu vor den antinapoleonischen ‚Befreiungskriegen‘, in deren Folge die deutschen Kleinstaaten zumindest teilweise restauriert wurden, siehe NK KSA 6, 251, 27–252, 8.

360, 17–19 *den Nationalismus, diese névrose nationale, an der Europa krank ist, diese Verewigung der Kleinstaaterei Europa's, der kleinen Politik*] Die französische Wendung „névrose nationale“ („nationale Nervenkrankheit“) ist vor N. kaum belegt; N. dürfte sie selbst gebildet haben, nachdem er beispielsweise Wagner als „névrose“ meinte qualifizieren zu müssen, siehe NK KSA 6, 22, 33.

Das Gegenstück zur „kleinen Politik“, der Politik der partikularen (Klein-)Staatsinteressen, wird in N.s Spätwerk „grosse Politik“, die es nach N.s Selbsteinschätzung erst von ihm an gebe (EH Warum ich ein Schicksal bin 1, KSA 6, 366, 16 f., vgl. NK KSA 6, 84, 13). 360, 17–19 klingt nach einer paneuropäischen Vision, die die rhetorische Vorlage für manche europapolitischen Verlautbarungen nach dem Zweiten Weltkrieg geliefert zu haben scheint. Allerdings ist nicht zu verkennen, dass N. einerseits an eine gewaltsame Einigung Europas nach dem Vorbild Napoleons dachte, andererseits diesem Europa eine „Umwertung aller Werthe“ verordnete, welche die ‚christlich-abendländischen Werte‘, auf die sich heutige Europa-Politiker berufen, prinzipiell negiert.

3

360, 26–28 *Die Deutschen werden auch in meinem Falle wieder Alles versuchen, um aus einem ungeheuren Schicksal eine Maus zu gebären.*] Das spielt auf die berühmte Zeile in Horaz: *Ars poetica* 139 an: „Parturient montes, nascetur ridiculus mus.“ („Die Berge werden kreissen und eine lächerliche Maus wird geboren werden.“) In Za IV Vom höheren Menschen, KSA 4, 357, 10 f. hatte N. in einer hoffnungsvoller klingenden Adaption von Horaz' skeptischem Spruch

die Maus ganz ausgeblendet: „Nun erst kreisst der Berg der Menschen-Zukunft.“ Gedichtentwürfe aus dem Nachlass kehren die Konstellation schließlich um, wenn N. von der „Maus“ spricht, „die einen Berg gebär“ (NL 1884, KSA 11, 28[42], 316, 11, vgl. NL 1884, KSA 11, 28[9], 301, 19). Der Sinn der Anspielung in 360, 26–28 ist deutlich und wendet die Mahnung des Horaz in ihr Gegenteil: Horaz wollte davor warnen, prahlerisch große Werke anzukündigen, die sich dann bloß als lächerliche Kleinigkeiten herausstellen. N. nahm für sich in Anspruch, überaus große Werke geschaffen zu haben, die jedoch von ihren deutschen Rezipienten auf Maus-Maß herabgewürdigt würden.

360, 31f. *Meine natürlichen Leser und Hörer sind jetzt schon Russen, Skandinavier und Franzosen*] Vgl. NK 301, 11–17 u. NK KSA 6, 415, 7–11.

361, 1–5 *Die Deutschen sind in die Geschichte der Erkenntniss mit lauter zweideutigen Namen eingeschrieben, sie haben immer nur „unbewusste“ Falschmünzer hervorgebracht* (– *Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, Schleiermacher* *gebührt dies Wort so gut wie Kant und Leibniz, es sind Alles blosse Schleiermacher* –)] Der Name des protestantischen Theologen und Philosophen Friedrich Schleiermacher ist für N. zweideutig, weil er eben nicht nur eine Person bezeichnet, sondern auf das verweist, was laut N. für die ganze Gruppe der genannten deutschen Denker gilt: Sie verdecken die Wirklichkeit hinter mehr oder weniger undurchdringlichen Schleiern, die sie mit ihren philosophischen Werken eifrig gewoben haben (vgl. zu N.s Gebrauch der „Schleiereule“ NK KSA 6, 437, 17). Schopenhauer wiederum bediente sich selbst der Schleier-Metaphorik, etwa in *Welt als Wille und Vorstellung* (Bd. 1, Buch 4, § 63): „den Blick des rohen Individuums trübt, wie die Inder sagen, der Schleier der Maja: ihm zeigt sich, statt des Dinges an sich, nur die Erscheinung“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 416). Er hielt also gerade jene Welt, die wir sinnlich wahrnehmen, für einen Schleier, für bloßen Schein, um stattdessen die Wirklichkeit im Willen jenseits der Individuation zu finden. In der *Geburt der Tragödie* ist N. noch mit derselben Hinterweltsmetaphorik vom „Schleier der Maja“ angetreten (GT 1, KSA 1, 28, 10 u. ö.) – und mit dem Anspruch, selbst hinter die Erscheinungen in den dionysischen Urgrund blicken zu können. Für den späten N. hingegen zeigte sich in Schopenhauers Exposition die durchgehende „idealistische“ Tendenz deutscher Philosophie, die sich wesentlich darin äußert, die sinnlich wahrnehmbare Welt als scheinbar oder als nichtig abzuwerten. Die Liste ihm widerwärtiger Philosophen, die N. in 361, 3f. vorträgt, findet sich ähnlich auch in Schopenhauers Auslassungen gegen seine Vorgänger, z. B. in den *Parerga und Paralipomena* (Bd. 2, Kapitel I, § 9): „Auch nicht durch Kombinationsversuche mit Begriffen, wie sie so oft, zumal aber von den Sophisten unserer Zeit, also von Fichte und Schelling, jedoch in größter Widerwärtigkeit von Hegel,

daneben auch, in der Moral, von Schleiermacher ausgeführt worden sind, wird je etwas Rechtes in der Philosophie geleistet werden.“ (Frauenstädt 1873–1874, 6, 9) N. ergänzte diese Negativ-Liste um Kant und Leibniz – sowie um Schopenhauer selbst.

361, 12–17 *Sie haben nie ein siebzehntes Jahrhundert harter Selbstprüfung durchgemacht wie die Franzosen, ein La Rochefoucauld, ein Descartes sind hundert Mal in Rechtschaffenheit den ersten Deutschen überlegen, – sie haben bis heute keinen Psychologen gehabt.*] Das *siècle classique*, das 17. Jahrhundert in Frankreich gilt N. als Inbegriff einer „vornehmen Cultur“ (JGB 224, KSA 5, 158, 23), die dem Stilwirrwarr intellektuelle Homogenität entgegensetzte (vgl. NK 285, 16–19). Es ist bezeichnend, dass N. hier jenen Philosophen nicht nennt, mit dem er sich aus dieser Epoche am intensivsten beschäftigt hat, nämlich Blaise Pascal (vgl. NK KSA 6, 94, 28–30 u. NK KSA 6, 171, 30–34). Dann wäre dem Leser ins Auge gesprungen, dass die fragliche vornehme Kultur zutiefst christlich geprägt war – namentlich auch in der hier gerühmten Psychologie –, und sich zumindest in dieser Hinsicht schlecht als Gegenstück zur „christlichen“ deutschen Gegenwart eignet (vgl. NK 361, 27–29).

François de La Rochefoucauld repräsentierte für N. die von ihm hochgeschätzte französische Moralistik, als „grosse[r] Meister der psychologischen Sentenz“ (MA I 35, KSA 2, 57 f., vgl. MA I 36, KSA 2, 59) und als Kritiker des Mitleids (MA I 50, KSA 2, 70 f.; GM Vorrede 5, KSA 5, 252). In der Einleitung von Sainte-Beuve zu seiner Ausgabe von La Rochefoucaulds *Reflexions, sentences et maximes morales* hat N. den folgenden Absatz mit Randstrich links und rechts markiert und dazu „15. Nov. 1877“ vermerkt: „On ne peut assez louer La Rochefoucauld d'une chose, c'est qu'en disant beaucoup il n'exprime pas trop. Sa manière, sa forme est toujours honorable pour l'homme, quand le fond l'est si peu.“ (La Rochefoucauld o. J., XV. „Man kann La Rochefoucauld nicht genug für eine Sache loben: Indem er viel sagt, drückt er nicht zuviel aus. Seine Art, seine Form sind immer ehrend für den Menschen, auch wenn der Inhalt es sehr wenig ist.“)

Descartes als Pate des ontologischen Leib-Seele-Dualismus pflegt in anderen Texten N.s weit weniger wohlwollend behandelt zu werden; als Repräsentant einer besonders scharfsichtigen Psychologie erschien er N. sonst nicht. Immerhin heißt es in JGB 54, KSA 5, 73, 5–8: „Seit Descartes – und zwar mehr aus Trotz gegen ihn, als auf Grund seines Vorgangs – macht man seitens aller Philosophen ein Attentat auf den alten Seelen-Begriff“. Andernorts steht er für Vernunft-(Aber-)Glauben – „Descartes war oberflächlich“ (JGB 191, KSA 5, 113, 5). In AC 14 rechnete ihm N. immerhin die weitgehende Physiologisierung des Lebens als Verdienst an, siehe NK KSA 6, 180, 15–21.

361, 18–22 *Und wenn man nicht einmal reinlich ist, wie sollte man Tiefe haben? Man kommt beim Deutschen, beinahe wie beim Weibe, niemals auf den Grund, er hat keinen: das ist Alles. Aber damit ist man noch nicht einmal flach.*] Dass man das Weib für tief halte, weil man ihm nicht auf den Grund komme, es aber nicht einmal flach sei, hat N. in GD Sprüche und Pfeile 27, KSA 6, 63 behauptet. Dabei handelt es sich um eine Weisheit, die sich N., natürlich ohne entsprechenden Nachweis, aus dem *Journal* der Brüder Goncourt abgeschrieben hat (Goncourt 1887, 1, 325), vgl. NK KSA 6, 63, 11 f.

361, 27–29 *In diesem Augenblick zum Beispiel nennt es der deutsche Kaiser seine „christliche Pflicht“, die Sklaven in Afrika zu befreien*] Das tat Wilhelm II. in seiner Rede zur Eröffnung des Reichstages am 22. November 1888, von der N. am 23. November 1888 im *Journal des Débats* gelesen haben dürfte, vgl. NK KSA 6, 427, 7–12. Die christliche Selbstinterpretation des jungen Kaisers hat N., wie aus AC 38 hervorgeht, tief empört und für ein erbärmliches Selbstmissverständnis gehalten (dazu ausführlich NK KSA 6, 211, 6–8).

361, 31–362, 3 *Selbst der Begriff dafür, was tief an einem Buch ist, geht ihnen ab. Ich habe Gelehrte kennen gelernt, die Kant für tief hielten; am preussischen Hofe, fürchte ich, hält man Herrn von Treitschke für tief. Und wenn ich Stendhal gelegentlich als tiefen Psychologen rühme, ist es mir mit deutschen Universitätsprofessoren begegnet, dass sie mich den Namen buchstabieren liessen...*] Die Mappe XVI 3 enthält folgende Vorstufe: „Aber ich will dreißig französische aufzählen. — Der Deutsche weiß selbst nicht einmal, was Tiefe ist: ich habe Gelehrte kennengelernt, die K a n t für tief hielten... In Bayreuth hält man Wagner für tief... Was tief in Deutschland heißt, ist genau jene Unsauberkeit gegen sich, die ich auf dem Grunde jedes Deutschen wahrnehme. ‚Unsauberkeit‘ ist selbst ein vorsichtiger Ausdruck dafür... eine Höflichkeit... sie halten die Franzosen für flach — — —“ (KSA 14, 503). Im Druckmanuskript findet sich ursprünglich anstelle von „am preussischen Hofe“ der Ausdruck „in Bayreuth“ und anstelle von „Herrn von Treitschke“ der Name „Wagner“ (KSA 14, 503).

Zu den „Gelehrten“, „die Kant für tief hielten“, gehörte namentlich sein Studienfreund Heinrich Romundt. Er sandte N. auch nach dem Abebben ihrer freundschaftlichen Verbundenheit sein philosophisches Schrifttum zu, das sich vornehmlich mit Kant auseinandersetzte und diesen als großen Erneuerer der Philosophie gegen die nachgeborenen, idealistischen Philosophen verteidigte. In Romundts *Grundlegung zur Reform der Philosophie* konnte N. sich beispielsweise über „Kants tief begründete, wahre und wohlthätige Unterscheidungen“ unterrichten (Romundt 1885b, 100) oder sich belehren lassen, dass „Kant zuerst [...] die Menschheit an die tief verborgene Quelle in der menschlichen Vernunft, aus der sowohl die Metaphysiker wie ihre Gegner schöpften, geführt“ habe (ebd., 102).

361, 33 f. *am preussischen Hofe, fürchte ich, hält man Herrn von Treitschke für tief]* Vgl. NK 358, 33–359, 3.

361, 34–362, 1 *Und wenn ich Stendhal gelegentlich als tiefen Psychologen rühme]* Vgl. NK 286, 2 f.

4

Bei der Textrevision von Anfang Dezember 1888 schrieb N. diesen Abschnitt neu. Die Fassung des Druckmanuskripts von Mitte November sowie eine Vorstufe dazu sind erhalten. Auf der Rückseite des Blattes, wo das „Gesetz wider das Christenthum“ steht, findet sich folgende Vorstufe: „– Und von welcher Seite sind bisher alle großen Hemmungen, alle Indispositionen meiner ‘Lebens’ Kräfte Verhängnisse in meinem Leben ausgegangen? Immer ‘nur’ von deutscher Seite. Der Deutsche bekommt mir nicht. ‘Ich habe Zeichen der délicatesse von Juden erlebt, – noch nicht nie von ‘einem’ Deutschen! –’ Die absurde Respektlosigkeit, die ihm ihnen dem Deutschen eignet ‘– außer vor Falschmünzern und dem ‘Reich’ außer vor dem ‘Reich’ und, vielleicht vor großen Falschmünzern –’ sein ihr sein vollkommener Mangel an Takt, an Unterscheidungsgabe für Höhe Höhe Höhe der Seele, für Distanz mit Einem Wort, seine ihre seine Zudringlichkeit mit Blick und Wohlwollen, sein ihr sein Schritt ohne esprit – der Deutsche hat gar keine Füße, er hat bloß Beine –, seine ihre seine psychologische Gemeinheit Gemeinheit, die für keine ‘Art’ nuances Finger hat, Alles das gehört in meinem Leben zum Lähmendsten und Schädigendsten, was sich mir in den Weg gestellt hat. Man erniedrigt sich durch den Verkehr mit Deutschen: der Deutsche stellt gleich... Ich kletterte bereits an allen Wänden, wenn Jemand mit ‘treuen’ Augen in meine Nähe kommt [~~– In einer großen Spannung wirkt sogar; in Zeiten großer Spannung ist schon ein Brief aus Deutschland auf für mich wie Scirocco : es gehörte zu meinen Genueser Gewohnheiten, hinterdrein ein warmes Bad zu nehmen. ‘Von jeder Reise nach D^eutschland’ brachte ich einen tiefen Ekel mit zurück, immer irgendwie in meiner Ehre in Stich gelassen.’ Fast alle meine Winter in Nizza sind mir verloren gegangen, nicht durch die Nähe von Montecarlo, sondern ‘immer bloß’ durch die ‘obstruktive’ Nähe Nähe von deutschem Hornvieh ‘und anderen Antisemiten’ : das verzögert meinen Darm, jetzt weiß ich, daß man Deutsche mit Rhabarber widerlegt. Jetzt weiß ich, womit man Deutsche widerlegt mit Rhabarber nicht mit Gründen, mit Rhabarber... – in Genua nahm ich sofort ein Bad darauf... Geht es Andern auch so? Aber es scheint mir, daß der Umgang mit Deutschen selbst den Charakter verdirbt? Ich verliere alles Mißtrauen, ich fühle, wie der Pilz der Nächstenliebe in mir wuchert, – es ist~~

vorgekommen, zu meiner tiefsten Beschämung, daß ich gutmüthig geworden bin. Kann man noch tiefer sinken?... Denn bei mir gehört die Bosheit zum Glück — ich taue nichts, wenn ich nicht boshaft bin —, ich finde keine kleine Rechtfertigung des Daseins darin, ungeheure Dummheiten gegen mich zu provociren. ~~„Huhuhuhuhu! —“~~ ~~Man erräth, wer meine Opfer sind: die „schönen Seelen“, die „Idealisten“~~ ~~„Ah wenn ich erzählen wollte! —“~~ ~~Man erräth zuletzt, wer in Sonderheit meine Opfer sein werden, die aufgeblasenen Gänse~~ ~~„beiderlei Geschlechts“, die sogenannten „schönen Seelen“, alle die Idealisten~~ mit Einem Wort, meine Greuel und Scheuel, vor denen ich nicht einen Groschen Respekt habe, ~~die einzige Art Mensch jene ganze Art Mensch, die sich „Idealist“ nennt,~~ — diese einzige Art Mensch, die die Lüge als Existenzbedingung nöthig hat ~~„und die darauf auch noch eitel ist“~~... Ich bin unerbittlich mit ~~„schönen Seelen“, „Idealisten“,~~ sie sind meine Tanzbären, ich ~~„begeistere“~~ sie in einer halben Stunde für zwei Gegensätze, ich winke ihnen, in mir einen ~~„Heiligen“, einen „Märtyrer“, ein Moral-„Ungeheuer“~~ tugendhaftes Ungeheuer zu entdecken. — Eine andre Bosheit, ~~eine andre Rechtfertigung des Daseins~~ ein andres Glück meines Daseins: ich verstehe die Kunst, ~~„zur rechten Zeit“~~ grobe Briefe an sogenannte ~~„Freunde“~~ zu schreiben, mit abführendem Erfolg: die vollkommene Falschheit dieser einer sogenannten Freundschaft — oder ~~„Verwandtschaft“~~ — [die Worte ~~„— oder „Verwandtschaft“ —“~~ sind von fremder Hand, sehr wahrscheinlich von N.s Schwester, zunächst ausradiert und dann gestrichen worden] kommt ~~„plötzlich“~~ an einer ganz unerwarteten Stelle plötzlich heraus. Eben sitze ich wieder im Glück über einen solchen Streich ~~„(alle Jahre giebt's drei —)“~~: eine sogenannte Freundin schrieb mir, daß sie ~~„trotzdem“~~ vor mir Achtung behalten werde, in Anbetracht der ~~„heroischen Art“,~~ mit der ich meine Leiden ertragen hätte... Also Nichts, Nichts, Nichts verstanden! Achtzehn Jahre lang Nichts von mir verstanden! ~~„Meine „Nächsten“ sind immer meine Fernsten gewesen!“~~ Gehört es zu meinem Fluch, daß die ~~„Nächsten“~~ immer meine Fernsten sein müssen?... Und dies in einem Augenblick, ~~„wo eine unsägliche Verantwortlichkeit auf mir liegt,“~~ wo kein Wort zart genug, kein Blick gütig verehrungsvoll genug ~~gegen mich für mich sein kann...~~ wo meine Furcht nicht klein keine kleine ~~„ist“, daß ich „denn ich habe“~~ das Schicksal der Menschheit ~~in der Hand habe~~ auf meinen Schultern... / Zum Mindesten sitze ich oft böse genug da und sehe nur meine Hände ~~„darauf hin“~~ an... ~~„Die Deutschen waren bisher der Schierlings-Becher meines Lebens — ich möchte es auch nicht verschwören,“~~ daß sie mich eines Tags noch umbringen...“ (KSA 14, 503–505).

Auf derselben Seite finden sich fragmentarische Notizen, die im Zusammenhang mit EH Warum ich so gute Bücher schreibe 5 stehen: „Auch wird man schwerlich ein an sich undurchsichtiges Problem, einen freiere leichtere

Hand sichereren Griff, eine überzeugendere Klarheit beieinander finden: es gab vor mir ~~gar~~ keine Psychologie des Musikers. — ich erhalte von allen Seiten ~~für den ‚Fall Wagner‘~~ wahre Huldigungsschreiben ~~für ein psychologisches Meisterstück, dem Niemand [—] außer mir gewachsen ist~~ als für einen Exceß psychologischer Sagacität, dem Niemand außer mir gewachsen sei ist. / , — ich kenne das Glück des jungen Tigers, ~~der die List mit der Gewalt verbrüdet, dem die Gewalt nur im Bunde mit der List bekannt ist~~ der die Gewalt nicht von der List zu trennen weiß / Es thut noth, das Kind: der Mann ist immer nur das Mittel. Ohne Kind ist die Ehe bloß ein Concubinat. Das Weib entartet dabei — ~~ein Weib ohne Kind ist ein wird Zwitter~~ / Ohne Kind ist eine wird jede Ehe nur Concubinat! — giebt es keine Ehe, — bloß Concubinat! — — / Es thut noth, das Kind: die Liebe ist immer nur Mittel. Ohne Kind wird das Weib Zwitter. — / Es thut noth, das Kind: der Mann ist immer nur Mittel. / Sie lieben mich Alle : — ~~eine bekannte Geschichte.~~ / Das Weib macht nicht Liebe erlöst, sondern ein Kind: der Mann ist immer bloß Mittel. / Ein Weib ohne — — — Es ist ein Zwitter / Die [— — —]: haben die Töchter der guten Gesellschaft — — —“ (KSA 14, 505).

Die Fassung des Druckmanuskripts von Mitte November ist heute in der Mappe XVI 5 zu finden: „Und von welcher Seite sind alle großen Hemmungen, alle Verhängnisse in meinem Leben ausgegangen? Immer nur von deutscher Seite. Der fluchwürdige deutsche Antisemitismus, dies Giftschwür der *névrose nationale*, hat in jener entscheidenden Zeit, wo nicht mein Schicksal, sondern das Schicksal der Menschheit in Frage war, fast zerstörerisch in mein Dasein eingegriffen; demselben Elemente verdanke ich's, daß mein Zarathustra seinen Eintritt in die Welt als unanständige Litteratur gemacht hat, — er hatte einen Antisemiten zum Verleger. Umsonst, daß ich mich nach einem Zeichen von Takt, von *délicatesse* gegen mich umsehe: von Juden ja, noch niemals von Deutschen. Es ist eine lange Erfahrung, aus der ich sage, daß ich jede Reise nach Deutschland mit einer tiefen Entmuthigung bezahlte. Die absurde Respektlosigkeit dieser Rasse — außer vor der Macht und ~~etwelchen~~ großen ~~‚deutschen‘~~ Falschmünzern —, ihre psychologische Gemeinheit, die für keine Art nuances Finger hat, ihr vollkommener Mangel an Unterscheidungs-gabe für Höhe der Seele, für Distanz mit einem Wort, ihr Schritt ohne esprit — der Deutsche hat gar keine Füße, er hat bloß Beine —, ihre täppische Zudringlichkeit mit Blick und Wohlwollen, das Alles gehört zum Lähmendsten und Schädigendsten, was sich mir in den Weg gestellt. Man erniedrigt sich durch den Umgang mit Deutschen: der Deutsche stellt gleich... Die Deutschen sind bei weitem die schlechteste Erfahrung meines Lebens; man hat mich nunmehr sechszehn Jahre in Stich gelassen, nicht nur in meiner Philosophie, sondern in meiner Ehre. Welche Achtung kann ich vor den Deutschen haben,

wenn selbst meine Freunde nicht zwischen mir und einem Lügner wie Richard Wagner zu unterscheiden wissen? In einem extremen Falle tanzt man sogar zwischen mir und der antisemitischen canaille auf dem Seile... Und dies in einem Augenblick, wo eine unsägliche Verantwortlichkeit auf mir liegt, — wo kein Wort zu zart, kein Blick ehrfurchtsvoll genug gegen mich sein kann. Denn ich trage das Schicksal der Menschheit auf der Schulter. —“ (KSA 14, 505 f.) Darüber findet sich folgende spätere Bleistift-Notiz: „Vor einem deutschen Buche wäscht man sich die Hände [— —]“ (KSA 14, 506).

362, 7–10 *Mein Misstrauen gegen den deutschen Charakter habe ich schon mit sechsundzwanzig Jahren ausgedrückt (dritte Unzeitgemässe S. 71)*] Die fragliche Stelle, die in N.s Handexemplar mit einem Strich am rechten Rand markiert ist (Nietzsche 1874, 71), lautet: „Gewiss, wer unter Deutschen zu leben hat, leidet sehr an der berüchtigten Graueit ihres Lebens und ihrer Sinne, an der Formlosigkeit, dem Stumpf- und Dumpfsinne, an der Plumpheit im zarteren Verkehre, noch mehr an der Scheelsucht und einer gewissen Verstecktheit und Unreinlichkeit des Charakters; es schmerzt und beleidigt ihn die eingewurzelte Lust am Falschen und Unächten, am Uebel-Nachgemachten, an der Uebersetzung des guten Ausländischen in ein schlechtes Einheimisches“ (KSA 1, 392, 30–393, 4). NPB 422 gibt fälschlicherweise eine Markierung für S. 72 an, wo eine solche fehlt; gemeint ist der Randstrich auf S. 71 von N.s Handexemplar.

362, 12 f. *worauf hin ich mir einen Menschen „nierenprüfe“*] Die Metapher des Nieren-Prüfens benutzte N. erstmals in UB II HL 5. Gemeint ist eine besonders eingehende, unter die Haut bis in die Eingeweide reichende Untersuchung, bezogen auf menschliche Wesen: „wenn sie Menschen sein sollten, so sind sie es doch nur für den, der die Nieren prüft.“ (KSA 1, 283, 7 f.) NL 1876/77, KSA 8, 23[109], 442, 4 kennt das „Seelenspalten und Nierenprüfen“, MA II VM 35, KSA 2, 397, 7 die „Nierenprüfer der Sittlichkeit“ (vgl. FW 308, KSA 3, 545) und FW 335, KSA 3, 560 die „Nierenprüfer“ der Selbstreflexion. Bei den Bildungsbeflissenen der Gegenwart ist Zarathustra im Zweifel: „Und wenn man auch Nierenprüfer ist: wer glaubt wohl noch, dass ihr Nieren habt! Aus Farben scheint ihr gebacken und aus geleimten Zetteln.“ (Za II Vom Lande der Bildung, KSA 4, 153, 25–27; die „Nierenprüfer“ in NL 1887, KSA 12, 10[197], 574, 10–12 sind eine Fehllesung, siehe KGW IX 6, W II 2, 8, 14–18). Die Metapher ist biblischen Ursprungs, nämlich eine Selbstbeschreibung Gottes. In Luthers Fassung von 1545 lautet Jeremia 17, 10: „Ich der HErr kan das Hertz ergründen / vnd die Nieren prüfen.“ (Vgl. auch Psalm 7, 10).

362, 16 *gentilhomme*] Vgl. NK 350, 23–25.

362, 22 *verlebt*] Danach sollte nach Angaben Elisabeth Förster-N.s der sogenannte Paraguay-Zettel (dazu auch Hahn / Montinari 1985, 83–85) wiedergegeben werden, der jedoch lediglich in einer Abschrift der Schwester erhalten ist. Darauf steht: „[Hinweis für den Leipziger Setzer:] einzuschieben im Capitel: ‚Der Fall Wagner‘ Paragraph 4 nach den Worten: ‚Rechne ich meinen Verkehr mit einigen Künstlern, vor Allem mit Richard Wagner ab, so habe ich keine gute Stunde mit Deutschen erlebt...‘ / Soll ich denn meine ‚deutschen‘ ^{so} widerspruchsvollen² Erfahrungen verrathen? — Förster: lange Beine, blaue Augen blond (Strohkopf!) ‚Rassendeutscher‘, mit Gift und Galle gegen Alles anrennend, was Geist und Zukunft verbürgt: Judenthum, Vivisection usw. — aber meine Schwester verläßt seinetwegen ihre ‚Nächsten‘ und stürzt sich in eine Welt voller Gefahren und böser Zufälle. — Köselitz: sächsisch schmeichlerisch, zuweilen Tolpatsch, nicht von der Stelle zu bringen, eine Verkörperung des Gesetzes der Schwere — aber seine Musik ist ersten Ranges und läuft auf leichten Füßen. — Overbeck: vertrocknet, versauert, seinem Weibe unterthan, reicht mir wie Mime den vergifteten Trunk des Zweifels und des Mißtrauens gegen mich selbst — aber er zeigt sich wohlwollend um mich besorgt und nennt sich meinen ‚nachsichtigen Freund‘. — Seht sie euch an, — das sind drei deutsche Typen! Canaillen!... Und gesetzt, daß der tiefste Geist aller Jahrtausende unter Deutschen erschiene — — —“ (KSA 14, 506 f.).

Der „Paraguay-Zettel“ wurde von den Herausgebern der KGW und KSA nicht in den Text von EH aufgenommen, und zwar einerseits, weil keine Handschrift N.s überliefert ist, die seine Authentizität und Vollständigkeit belegt, und andererseits, weil man nahezu mit Gewissheit annehmen könne, dass N. schließlich selbst auf die Einfügung dieses (oder eines ähnlichen) Texts verzichtet habe (KSA 14, 507). In Podachs N.-Ausgabe wurde der „Paraguay-Zettel“ in kleinerem Druck wiedergegeben (Podach 1961, 314); diese Vorgehensweise kritisiert Champromis 1965, 260 mit Nachdruck: „Man kann doch nicht ernsthaft einen Text als angeblich von Nietzsche geschrieben veröffentlichen, von dem außer der Schwester vielleicht kein Mensch jemals das Original zu Gesicht bekommen hat (und man kann es um so weniger, als man weiß, was sich die Schwester mit Nietzsches Korrespondenz alles geleistet hat.)“ Podach hatte demgegenüber argumentiert, dass das, was „auf dem Zettel steht, [...] durchaus das Produkt der in bestimmten Phasen des Ecce homo übersteigerten Gereiztheit Nietzsches gegenüber seinen Angehörigen und Freunden“ sein könnte (Podach 1961, 199).

Obwohl N.s Schwester schwerlich in der Lage gewesen sein dürfte, den Text des Paraguay-Zettels frei zu erfinden, so hätte sie dennoch nach ihrer gewohnten Fälschungsmethode an einem ihr vorliegenden Originaltext gezielt Worte oder Sätze unterschlagen, verändern oder einfügen können. Dass sie

dies getan hat, ist vor dem Hintergrund ihrer eher unglaublichen Darstellung des Vorgangs zumindest nicht auszuschließen: „...nach dem Tode meines Mannes fand ich einen unsäglich traurigen und beleidigenden Brief meines Bruders, der an meinen Mann gerichtet war, und außerdem ungefähr 5 Blätter... die mir deshalb besonders weh taten, weil sie gegen meinen Mann und Wagners gerichtet waren; einige spezielle Dinge sind mir noch in Erinnerung, die ich Ihnen mittheilen werde. Von diesen Blättern trugen 2 den Vermerk, daß sie in ein Capitel einzuordnen wären, und mein philologisches Gewissen erlaubte mir nicht, daß sie vernichtet würden, obgleich mir der Inhalt des einen Blattes teilweise sehr schmerzlich war... Diese beiden mit den Einfügungen bezeichneten Blätter brachte ich im Original mit nach Deutschland, und übergab sie meiner Mutter, die als Vormünderin damals allein über die Papiere zu verfügen hatte, und die beiden Blätter existierten meiner Erinnerung nach noch, als ich wieder nach Paraguay zurückging... Daß wir die Blätter beleidigenden Inhalts, die mein Bruder bei Ausbruch seiner Krankheit geschrieben hatte, vernichten wollten, darüber war ich mit meiner Mutter ganz eines Sinnes... Dagegen waren die beiden Blätter, die ich aus Paraguay mitgebracht hatte, vollkommen klar und ich nahm deshalb von beiden eine Abschrift ehe ich nach Paraguay ging und zwar das eine auf die andere Hälfte des Briefbogens worauf das Original stand, und malte Alles genau so nach, wie es auf die andere Hälfte mein Bruder selbst geschrieben hatte.“ (Förster-N. an Raoul Richter, den ersten Herausgeber von EH, 22. 06. 1908, KSA 14, 507 f.) Die „Blätter beleidigenden Inhalts“, so auch den Paraguay-Zettel, habe N.s Mutter später vernichtet. Das zweite Paraguay-Blatt hingegen sei nicht verbrannt worden. Dieses Blatt, das zu NW gehörte (Kap. „Wir Antipoden“), ist in der Tat erhalten und befindet sich heute in der Mappe XVI 5 (zitiert in NK KSA 6, 425, 15). Es ist von N. beidseitig beschrieben: Auf seiner Rückseite findet sich eine Vorstufe zu EH Warum ich so klug bin 6 sowie ein Briefentwurf an Cosima Wagner von Ende Dezember 1888 (KSB 8, Nr. 1211, S. 551). Da N. diesen Text nicht gestrichen hat, ist davon auszugehen, dass er das Blatt als Ganzes, trotz des Hinweises für den Drucker auf der Vorderseite, nicht für den Druck bestimmt hat. Auf der Vorderseite des Blattes findet sich weiter ein Text, den N. für die Abfassung von EH MA 6 benutzte; es dürfte sich also um einen von N. verworfenen und dann anderweitig verwendeten Text handeln. Falls N. diesen Text tatsächlich nach Paraguay geschickt haben sollte, so wäre dies nach Montinari „keine Fehladressierung gewesen“ (KSA 14, 508): In den ersten Tagen seines geistigen Zusammenbruchs, als N. in Turin frenetisch Briefe produzierte und verschickte, könnte er durchaus einen „unsäglich traurigen und beleidigenden Brief“ an seinen ungeliebten Schwager gesandt und einige der von ihm verworfenen, aber besonders polemischen Schriftstücke beigelegt haben. In diesem Fall wäre

auch der „Paraguay-Zettel“ über Förster, Köselitz und Overbeck ein Text, den N. in Turin zurückgehalten, verworfen und schließlich nach Paraguay geschickt hätte.

362, 24 f. *irgend eine Retterin des Capitols würde wännen, ihre sehr unschöne Seele käme zum Mindesten ebenso in Betracht...*] Nach Titus Livius: *Ab urbe condita libri V*, 47 retteten die heiligen Gänse des Juno-Tempels 387 v. Chr. das Kapitol und damit die Stadt Rom vor einem nächtlichen Angriff der Gallier, indem sie durch ihr lautes Geschnatter die Römer aus dem Schlaf rissen. N. scheint die Reaktion mancher deutschen Zeitgenossen auf sein Werk als Geschnatter von Gänsen empfunden zu haben, die meinten, das christliche Abendland vor ihm retten zu müssen.

Zur „schönen Seele“, deren Gegenstück N. unter den Deutschen findet, siehe NK KSA 6, 221, 9.

362, 28 *ich bin eine nuance*] Vgl. NK 265, 34–266, 1.

362, 29 f. *Die Deutschen haben zuletzt gar keine Füsse, sie haben bloss Beine...*] Vgl. WA 12, KSA 6, 39, 4 f.: „Definition des Germanen: Gehorsam und lange Beine...“

363, 3 *entschieden...*] Das darauf folgende Wort „Canailen“ wurde von N. wieder gestrichen (KSA 14, 509).

363, 3 *rigueur*] Französisch: „Unerbittlichkeit“.

363, 12–15 *Trotzdem bleibt wahr, dass ich fast jeden Brief, der mich seit Jahren erreicht, als einen Cynismus empfinde: es liegt mehr Cynismus im Wohlwollen gegen mich als in irgend welchem Hass...*] Vgl. NK 302, 26–30.

363, 19–21 *Was gar meinen Zarathustra anbetrifft, wer von meinen Freunden hätte mehr darin gesehn als eine unerlaubte, zum Glück vollkommen gleichgültige Anmaassung?...*] Zu den Reaktionen in N.s Umfeld auf *Also sprach Zarathustra* siehe NK 342, 11–16.

363, 22–30 *Zehn Jahre: und Niemand in Deutschland hat sich eine Gewissensschuld daraus gemacht, meinen Namen gegen das absurde Stillschweigen zu vertheidigen, unter dem er vergraben lag: ein Ausländer, ein Däne war es, der zuerst dazu genug Feinheit des Instinkts und Muth hatte, der sich über meine angeblichen Freunde empörte... An welcher deutschen Universität wären heute Vorlesungen über meine Philosophie möglich, wie sie letztes Frühjahr der damit noch einmal mehr bewiesene Psycholog Dr. Georg Brandes in Kopenhagen gehalten hat?*] Eine Variante zu diesem Passus findet sich im Heft Z II 1, 26: „Wer hat denn zuerst Muth, Feinheit des Instinkts, Unterscheidung für das Außerordentliche und Ungewöhnliche gehabt, um die Schicklichkeit zu fühlen,

von mir öffentlich zu reden? Jener ausgezeichnete Däne Georg Brandes, der letzten Winter einen Cyklus von Vorlesungen über den ‚deutschen Philosophen Nietzsche‘ gehalten hat. Wer von meinen Freunden hat denn dazu den Muth gehabt?...“ (KSA 14, 509).

In seinem Brief vom 03. 04. 1888, KGB III 6, Nr. 533, S. 184 unterrichtete Brandes N. darüber, dass er in Kopenhagen über ihn Vorlesungen halten werde, was zwischen dem 10. April und 8. Mai 1888 auch geschah. (Unter dem Titel *Aristokratischer Radicalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche* erschien 1890 in der *Deutschen Rundschau* eine aus den Vorlesungen hervorgegangene Studie.) N. erwähnte in zahlreichen seiner Briefe von 1888 Brandes' Vorlesungen; schließlich schrieb er am 20. 11. 1888 an Brandes selbst über die Stelle 363, 27–30: „Auch dürfen Sie darüber nicht böse sein, daß Sie selber an einer entscheidenden Stelle des Buchs [sc. EH] auftreten — ich schrieb sie eben — in diesem Zusammenhange, daß ich das Verhalten meiner deutschen Freunde gegen mich stigmatisire, das absolut In-Stichgelassen-sein mit Ehre wie mit Philosophie. — Sie kommen, eingehüllt in eine artige Wolke von Glorie, auf einmal zum Vorschein...“ (KSB 8, Nr. 1151, S. 483, Z. 35–41).

363, 32 *amor fati ist meine innerste Natur*] Vgl. NK 297, 24 f.

363, 32 f. *Dies schliesst aber nicht aus, dass ich die Ironie liebe, sogar die welt-historische Ironie.*] Vgl. NK KSA 6, 208, 25–27.

363, 34–364, 1 *vor dem zerschmetternden Blitzschlag der Umwertung*] Vgl. NK KSA 6, 169, 20–23.

364, 6–11 *Soeben schreibt mir noch, damit auch die Freunde nicht fehlen, eine alte Freundin, sie lache jetzt über mich... Und dies in einem Augenblicke, wo eine unsägliche Verantwortlichkeit auf mir liegt, — wo kein Wort zu zart, kein Blick ehrfurchtsvoll genug gegen mich sein kann. Denn ich trage das Schicksal der Menschheit auf der Schulter.* —] Diese Sätze wurden im Druckmanuskript von fremder Hand gestrichen. Vermutlich sollte hier die nicht mehr vorhandene Stelle eingefügt werden, die N. in einem Briefentwurf an Cosima Wagner von Ende Dezember 1888 als schon verfasst erwähnte: „Auch kommt Malvida als Kundry vor...“ (KSB 8, Nr. 1211, S. 551, Z. 7) Von der Idee zu dieser Stelle hatte N. bereits am 25. 11. 1888 Köselitz berichtet: „Neulich fiel mir ein, Malvida an einer entscheidenden Stelle von ‚Ecce homo‘ als Kundry vorzuführen, welche lacht... Ich habe 4 Tage lang die Möglichkeit verloren, einen gesetzten Ernst in mein Gesicht zu bringen —“ (KSB 8, Nr. 1157, S. 489, Z. 45–48, vgl. NK 268, 26–29).

Anlass für N.s Bosheit gegenüber der alten Freundin Malwida von Meysenbug dürfte ihr nur fragmentarisch überlieferter Brief von Mitte Oktober 1888

(KGB III 6, Nr. 591, S. 330f.) geboten haben. Darin hatte sie harsch auf den *Fall Wagner* und N.s plakative Abkehr von Wagner reagiert. Der sagenhaften Überlieferung zufolge hat Kundry Christus auf dem Leidensweg ausgelacht (Wagner: *Parsifal*, 2. Aufzug); nach der von N. 1888 gelesenen Wagner-Biographie von Ludwig Nohl ist Kundry „der weibliche Ahasver“, der angeblich ruhelose „Geist des Judenthums“ (Nohl o. J., 109). Wie sich N. Wagners Kundry-Figur vorstellte, thematisierte er in WA 3, vgl. NK KSA 6, 17, 6–8.

364, 10 f. *Denn ich trage das Schicksal der Menschheit auf der Schulter.*] Detering 2010, 143 weist darauf hin, dass die mythologische Figur des Atlas die Welt auf seinen Schultern trägt, während derjenige, der etwas auf seiner Schulter trägt, der Christus mit dem Kreuz ist (vgl. Detering 2009, 21). Nach Johannes 1, 29 trägt das Lamm Gottes die Sünden der Welt.

Am Ende von EH WA 4 stand ursprünglich folgender, von N. wieder gestrichener Satz: „Auf Wiedersehn, meine Herren Germanen! denn wir werden uns wieder sehn... Es lebe die Tripel-Allianz... Im andren Fall — oh ich gäbe gern mein Leben in diesem 'andren' Fall! — Ein Wort Wahrheit — und die alle Vergangenheit ist gesühnt...“ (KSA 14, 509) Es existiert ferner ein nachgelassenes Notat, das mit der Paragraphenzahl 5 versehen ist und wahrscheinlich den Schluss von EH WA bilden sollte (NL 1888/89, KSA 13, 25[7], 641). Das Blatt, das sich heute in Mp XVI 5, 32 befindet, blieb bei N. in Turin. Es enthält außer dem genannten Text diverse Vorstufen und Notizen zu EH, die nicht gestrichen sind; das belegt, dass N. es nicht zum Druck nach Leipzig schickte, sondern bei sich in Turin behielt. Dennoch könnte N. seinem Verleger eine Abschrift des Textes übersandt haben; in diesem Fall wäre die Stelle später von Heinrich Köselitz oder vielmehr — wie Montinari vermutet (KSA 14, 509) — von N.s Verwandten vernichtet worden. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass das Blatt Mp XVI 5, 32 Brandspuren aufweist.

Warum ich ein Schicksal bin.

Der Titel und die Thematik des Kapitels schließt unmittelbar an den letzten Satz des vorangehenden Kapitels, EH WA 4, KSA 6, 364, 10 f., an: „Denn ich trage das Schicksal der Menschheit auf der Schulter.“ EH Warum ich ein Schicksal bin ist eng verknüpft mit den Nachlassaufzeichnungen zum Thema „Große Politik“ in NL 1888, KSA 13, 25[1], 25[6], 25[14] u. 25[19], 637–641, 644 u. 646.

Aus Z II 1, 17 teilt KSA 14, 509 f. folgende Vorstufe mit: „Warum ich ein Schicksal bin. / 1. / Zu meinem Verdruß steht es mir nicht frei, das was nun kommt, in einem menschenfreundlichen Ton zu sagen, — ich fürchte

selbst, ich werde ernst werden müssen. Der Apfel bleibt sauer. Nicht daß an sich ein Ausgleich für seine Säure fehlte und sogar mehr als ein Ausgleich. Aber das zu begreifen, müßte man schon gelernt haben, um die Ecke zu sehn, wie ich es kann –, um nämlich das gelobte Land mit dem Blick vorwegzunehmen, zu dem zunächst ein krummer Weg führt, ein Weg durch eine ‚Wiese des Unheils‘, wie mein Freund Empedokles mir eben souffliert... Wagen wir es also, einen Augenblick wenigstens und zum Versuch, ernst zu sein: es bleibt zuletzt bloß eine Sünde wider den guten Geschmack, nicht wider die Tugend... / 2. / Mitunter wundere ich mich darüber, daß man mich nicht fragt. Es giebt zum Beispiel ein Paar Gründe zuviel, mich zu fragen, was eigentlich gerade in meinem Munde, als dem des ersten Immoralisten, der Name Zarathustra zu bedeuten habe: denn das, was die ungeheure Einzigkeit jenes vorzeitlichen Persers in der Geschichte ausmacht, ist – Jedermann weiß es – dazu der strenge Gegensatz. – – –“ (KSA 14, 509 f.) EH Warum ich ein Schicksal bin wird von Stegmaier 2008 einer genauen Analyse unterzogen. Bemerkenswert ist, dass derjenige, der ein Schicksal ist – nämlich ein Schicksal für die Welt –, zugleich auch ein Schicksal hat. Das Schicksal dieses Ichs und das Schicksal seiner Bücher wird in EH erzählt. In dieser Selbsterzählung, die in anderen Texten präludiert wird, gibt es unentwegt schicksalhafte Momente, z. B.: „Wagnern den Rücken zu kehren war für mich ein Schicksal“ (WA Vorwort, KSA 6, 11, 5 f.). Was ein exemplarisches Schicksal hat – nämlich das sprechende Ich –, soll jetzt für andere, für alle anderen ein Schicksal werden.

1

Eine detaillierte Analyse dieses Abschnittes findet sich bei Langer 2005, 124–130, die die symmetrische Struktur seines Aufbaus im Dienste der Selbstkonstitution und der Ich-Vergöttlichung als wohlproportioniert ausweist. „Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Selbstvergöttlichung des Ichs am Ende von *Ecce homo* unter der Voraussetzung einer Selbstsetzung stattfindet, die in einem Akt freier Bejahung alle Disparitäten des Lebens unter die Einheit des Ichs versammelt und alle Heteronomien in Autonomie umwandelt.“ (Ebd., 129) Eine Vorarbeit zu diesem Abschnitt findet sich in NL 1888, KSA 13, 25[6]1, 639 f. Meyer 2005 reflektiert das Verhältnis von Selbstvergöttlichung und Selbstverhöhnung in EH.

365, 7 f. *Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit.*] Zum anarchistischen Assoziationshorizont der Dynamitmetapher vgl. NK KSA 6, 132, 17 und 252, 28, zur Interpretation Scheier 1991 u. Stegmaier 2008, 78–80. „Es giebt mehr Dynamit zwischen (Himm)el und Erde als diese gepurpurten Idioten sich träumen lassen...“

(NL 1888/89, KSA 13, 25[6], 641, 5–7) In JGB 208 wurden die ängstlichen Skeptiker gegen den „Pessimismus bonae voluntatis“ ausgespielt, der nicht nur „Nein“ sagt, „sondern — schrecklich zu denken! Nein t h u t“ (KSA 5, 137, 14 f.). Die auf Gemütlichkeit und Ruhe bedachten skeptischen Horcher wännen, „von Ferne her irgend ein böses bedrohliches Geräusch“ zu hören, „als ob irgend ein neuer Sprengstoff versucht werde, ein Dynamit des Geistes“ (KSA 5, 137, 11–13). Als solcher Sprengstoff, als rücksichtsloser und brachialer Zerstörer aller Selbstverständlichkeiten begriff sich in JGB das sprechende „Ich“ selber; was dem Verfasser dann, sehr zu seiner Genugtuung, auch von Joseph Viktor Widmann mit einer Besprechung des Werkes im Berner *Bund* vom 16./17. September 1886 attestiert wurde, vgl. NK KSA 6, 136, 17–21. N. fand an der von Widmann strapazierten Sprengstoff-Metaphorik ganz offensichtlich Gefallen, so dass ihm das Bekenntnis von 365, 7 f. ganz leicht in die Feder floss und Ende 1888 zu einem Leitmotiv wurde: „Es giebt Nichts, das heute steht, was nicht umfällt, ich bin mehr Dynamit als Mensch“, ließ N. Paul Deussen am 26. 11. 1888 wissen (KSB 8, Nr. 1159, S. 492, Z. 9 f.), bezogen auf die „Umwerthung aller Werthe, mit dem Haupttitel **der Antichrist**“. Georg Brandes wurde in einem Briefentwurf von Anfang Dezember ebenfalls bedeutet: „Alles ist auseinander gesprengt, — ich bin das furchtbarste Dynamit, das es giebt.“ (KSB 8, Nr. 1170, S. 500, Z. 12 f.) Im Briefentwurf vom 8. 12. 1888 an Helen Zimmern stand über den *Antichrist* schließlich: „Es handelt sich um ein Attentat auf das Christenthum, das vollkommen wie Dynamit auf Alles wirkt, das im Geringsten mit ihm verwachsen ist.“ (KSB 8, Nr. 1180, S. 512, Z. 8–11).

„Dynamit“ veranschaulicht in N.s Spätschriften den destruktiven Effekt der antichristlichen Umwertung. Er bringt die eschatologische Naherwartung einer geglückten Liquidation des alteuropäischen Wert- und Moralegefüges zum Ausdruck — als pointiertes Gegenstück zur Verfallslogik, die in der durch das Christentum bestimmten Geschichte gewaltet haben soll. Die einzige Stelle, die „Dynamit“ auf die gegnerische Partei appliziert — nämlich AC 62, KSA 6, 252, 28 —, scheint schlecht zu der bis dorthin geschilderten Wirkungsweise des Christentums zu passen, das sich als chronischer Parasitismus und nicht als plötzlicher Zerstörungsakt zeigt. Freilich macht die Erwähnung von „christlichem Dynamit“, an exponiertem Ort in der *conclusio* von AC, all jenen, die die andern Dynamit-Vorkommen in Werken, Nachlass und Briefen vor Augen haben, die strukturelle Parallelität, ja Korrespondenz der christlich-paulinischen und der antichristlich-nietzscheanischen Umwertungsgelüste deutlich. So wie das Christentum für sich in Anspruch nimmt, mit ihm (und seinem Erlöser) sei ein neuer Aeon angebrochen, und das Antlitz der Welt habe sich grundstürzend gewandelt, tut N. dies als Antichrist, der sich in den Briefen mit diesem „Attentat“ identifiziert. Auch EH Warum ich ein Schicksal bin 1

ist bis in die Wahl der Metaphern hinein eine Parallelaktion zur christlichen Apokalyptik.

365, 11f. *ich denke, ich bin zu boshaft dazu, um an mich selbst zu glauben*] Die Frage ist, in welcher Weise der Text dann bei seinen Lesern den Glauben an das sprechende Ich als weltgeschichtlichem Wendepunkt oder als „Hanswurst“ (365, 17f.) erzeugen will, wenn es sich den Glauben an sich selbst versagt und damit die eigene weltgeschichtliche Einzigartigkeit ironisch hintertreibt: „Ich will keine ‚Gläubigen‘“ (365, 11) ist als Bekenntnis deutlich genug.

365, 13–16 *Ich habe eine erschreckliche Angst davor, dass man mich eines Tags heilig spricht: man wird errathen, weshalb ich dies Buch vorher herausgebe, es soll verhüten, dass man Unfug mit mir treibt...*] Bekanntlich konnte N. *Ecce homo* nicht herausbringen, bevor er von seiner Schwester kanonisiert wurde. N. stand bereits auf dem Piedestal eines säkularen Heiligen, als Elisabeth Förster-N. 1908 die Publikation einer purgierten Fassung von EH zuließ.

365, 16–18 *Ich will kein Heiliger sein, lieber noch ein Hanswurst... Vielleicht bin ich ein Hanswurst...*] Vgl. NK KSA 6, 70, 6f. Auf die „Fallhöhe“ in den Selbstbeschreibungsvorschlägen dieses Abschnitts von „Krisis, wie es keine auf Erden gab“ (365, 5) bis „Hanswurst“ (365, 17) weist Langer 2005, 124 hin, um die dahinterstehende rhetorische Strategie des Erwartungsaufbaus und der Erwartungsschwächung zu analysieren. In seinem Brief an Ferdinand Avenarius vom 10. 12. 1888 (KSB 8, Nr. 1183, S. 516 f., Z. 5–13) führte N. aus, was er sich näherhin unter seiner Hanswurst-Existenz vorstellte: „In diesem Jahre, wo eine ungeheure Aufgabe, die Umwertung aller Werte, auf mir liegt und ich, wörtlich gesagt, das Schicksal der Menschen zu tragen habe, gehört es zu meinen Beweisen der Kraft, in dem Grade Hanswurst, Satyr oder, wenn Sie es vorziehen, ‚Feuilletonist‘ zu sein, — sein zu können, wie ich es im ‚Fall Wagner‘ gewesen bin. Daß der tiefste Geist auch der frivolste sein muß, das ist beinahe die Formel für meine Philosophie“. Diesen äußersten Gegensatz zwischen Hanswurst und Menschheitsschicksal leben zu können, galt N. als „Beweis der Kraft“, als Beweis für die Singularität seiner Person und ihres Vermögens. Vgl. NK KSA 6, 413, 1.

365, 21–24 *Umwerthung aller Werthe: das ist meine Formel für einen Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit, der in mir Fleisch und Genie geworden ist.*] N. hat AC schließlich als ganze „Umwerthung aller Werthe“ verstanden wissen wollen, siehe NK ÜK AC, ferner NK 355, 17f. u. 356, 8f. Dass dieses Wort in N. als Person „Fleisch [...] geworden“ ist, unterstreicht die in EH Warum ich ein Schicksal bin 1 geltend gemachten messianischen Aspirationen: Nach Johannes 1, 14 ist es der Logos, der in Christus Fleisch geworden ist. Zur Interpretation siehe Moraes Barros 2005 u. Siemens 2009.

366, 1–3 *Ich erst habe die Wahrheit entdeckt, dadurch dass ich zuerst die Lüge als Lüge empfand — roch... Mein Genie ist in meinen Nüstern...*] Zu N.s Präferenz für Geruchsmetaphorik siehe NK KSA 6, 75, 26–76, 1 u. 145, 28 f. Diese Präferenz unterläuft bewusst die in der abendländischen Geistesgeschichte für Erkenntnis dominierende optische Metaphorik („man sieht die Wahrheit“).

366, 5f. *Ich bin ein froher Botschafter, wie es keinen gab*] Über Jesu „Evangelium“, seine „frohe Botschaft“ sprach N. ausdrücklich in AC 29, 200, 4–7. Zu diesem frohen Botschafter tritt er im Gestus der Überbietung hier explizit in Konkurrenz.

366, 8 *von mir an giebt es wieder Hoffnungen*] N. übernimmt da eine Huldigung, die ihm Köselitz in seinem Brief vom 25. 10. 1888 im Blick auf GD dargebracht hat: „Erst von Ihnen aus giebt es wieder Hoffnungen, Aufgaben, vorzuschreibende Wege der Cultur; man versteht nunmehr, weshalb Sie, als der gesündeste Mensch, in der Zeit, da Sie mit der umgebenden Welt noch in Zusammenhang waren, krank sein mussten.“ (KGB III 6, Nr. 594, S. 337) N. hat diesen hymnischen Brief in EH noch weiter ausgebeutet, siehe NK 355, 3–6 u. 302, 22.

366, 12 *eine Versetzung von Berg und Thal*] Vgl. Za II Die stillste Stunde, wo Zarathustra von einem Traum erzählt: „Da sprach es wieder ohne Stimme zu mir: ‚Oh Zarathustra, wer Berge zu versetzen hat, der versetzt auch Thäler und Niederungen.‘“ (KSA 4, 188, 25–27) Es handelt sich um eine Anspielung auf 1. Korinther 13, 2: „Und wenn ich weissagen könnte, und wüßte alle Geheimnisse, und alle Erkenntniß, und hätte allen Glauben, also, daß ich Berge versetzt, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts.“ Zur bergeversetzenden Wirkung des Glaubens ließ sich Jesus in Matthäus 17, 20 vernehmen.

366, 13–16 *Der Begriff Politik ist dann gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde der alten Gesellschaft sind in die Luft gesprengt — sie ruhen allesamt auf der Lüge: es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat.*] Stellen wie diese haben namentlich in der englischsprachigen N.-Diskussion zur Frage Anlass gegeben, ob N.s politische Vorstellungen inkohärent geblieben seien (so z. B. Williams 1993, 10 f.) oder ob er nicht vielmehr doch eine sehr konkrete politisch-elitistische Vision verfolgt habe (Drochon 2010). Jedenfalls erwecken kriegsproklamatorische Stellen wie 366, 13–16 zwar den Eindruck eines praktisch-politischen Umgestaltungswillens. Aber befragt man N.s Spätschriften danach, wie eine immoralistische Gesellschaft und immoralistische Politik sich gestalten sollen, bleiben die Antworten entweder im Ungefähren oder sie greifen auf eine Vergangenheit zurück — das *Gesetzbuch des Manu* (vgl. z. B. NK KSA 6, 239, 32–240, 3) —, die schwerlich als normativ

anzusehen ist, da sie nichts anderes als für N. eigentlich verabscheuungswürdige Priesterherrschaft repräsentiert (vgl. NK KSA 6, 242, 23–27).

Das Kompositum „Geisterkrieg“ findet sich in N.s Werken und Nachlass nur hier sowie in der Vorarbeit NL 1888/89, KSA 13, 25[6]1, 640, 18. Es ist im 19. Jahrhundert recht weit verbreitet und dient der Charakterisierung der als unruhig, verworren und gefährlich empfundenen Zeitläufte, vgl. z. B. Eichendorff 1857, 1, 211 f. zum Pantheismus und zur neueren Naturphilosophie („So entwickelte sich also im /212/ achtzehnten Jahrhundert in Deutschland jener merkwürdige unerhörte Geisterkrieg, wo die Schwerter der Gedanken unablässig bald hellleuchtende Strahlen, bald irrverlockende Funken nach allen Seiten umhersprühten, ohne bis jetzt – wie früher der Glaube gethan – ein allgemein versöhnendes Licht entzünden und verbreiten zu können.“) oder Arndt 1860, 390 im Gedicht *Des Zweiflers Unruh* („Das ist's, das ist der alte Fluch hienieden: / Wir jagen nach den bunten Zauberbildern, / Bis wir im wirren Geisterkrieg verwildern, / Stets weiter weg von Einfalt Ruh und Frieden“).

366, 16 f. *Erst von mir an giebt es auf Erden grosse Politik.*] Vgl. NK 360, 17–19 u. NK KSA 6, 84, 13.

2

Diesem Abschnitt thematisch, wenn auch nicht in der Ausführung nahe kommt NL 1888, KSA 13, 25[6]2, 640 f.

366, 19 f. *ein solches Schicksal, das Mensch wird*] Dass Gott Mensch wird, ist das Grunddogma des Christentums.

366, 21–26 – *und wer ein Schöpfer sein will im Guten und Bösen, der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen. / Also gehört das höchste Böse zur höchsten Güte: diese aber ist die schöpferische.*] Ein Zitat aus Za II Von der Selbst-Ueberwindung, KSA 4, 149, 18–21 (dort nicht gesperrt; „Und“ statt „ – und“, „muss“ statt „will“, „Bösen: wahrlich, der muss“ statt „Bösen, der muss“). Vgl. zur schöpferisch-zerstörerischen Potenz Zarathustras auch NK 344, 34–345, 6.

366, 29 f. *Ich kenne die Lust am Vernichten in einem Grade, die meiner Kraft zum Vernichten gemäss ist*] Vgl. NK KSA 6, 160, 23 f.

366, 30–32 – *in Beidem gehorche ich meiner dionysischen Natur, welche das Neinthun nicht vom Jasagen zu trennen weiss*] Im Blick auf die eigenen Schriften wusste N. hingegen sehr gut zwischen Jasagenden und Neintuenden zu trennen, siehe EH JGB 1, KSA 6, 350, 6–8: „Nachdem der jasagende Theil meiner

Aufgabe [sc. mit Za] gelöst war, kam die neinsagende, neinthuende Hälfte derselben an die Reihe“. Vgl. zum „Jasagen“ NK KSA 6, 108, 20f.

3

367, 6–22 *Zarathustra hat zuerst im Kampf des Guten und des Bösen das eigentliche Rad im Getriebe der Dinge gesehen, — die Übersetzung der Moral in's Metaphysische, als Kraft, Ursache, Zweck an sich, ist sein Werk. Aber diese Frage wäre im Grunde bereits die Antwort. Zarathustra schuf diesen verhängnissvollsten Irrthum, die Moral: folglich muss er auch der Erste sein, der ihn erkennt. Nicht nur, dass er hier länger und mehr Erfahrung hat als sonst ein Denker — die ganze Geschichte ist ja die Experimental-Widerlegung vom Satz der sogenannten „sittlichen Weltordnung“ —: das Wichtigere ist, Zarathustra ist wahrhaftiger als sonst ein Denker. Seine Lehre und sie allein hat die Wahrhaftigkeit als oberste Tugend — das heisst den Gegensatz zur Feigheit des „Idealisten“, der vor der Realität die Flucht ergreift, Zarathustra hat mehr Tapferkeit im Leibe als alle Denker zusammengenommen. Wahrheit reden und gut mit Pfeilen schießen, das ist die persische Tugend.]* D'Iorio 1993a, 396 f. macht auf Friedrich von Hellwalds *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart* als Vorlage für diese Stelle aufmerksam: „Die Religion des Zarathustra ist ein einfacher Deismus, indem sie nur Einen Gott, den Schöpfer, Regierer und Erhalter der Welt erkennt, welcher ohne Gestalt und unsichtbar ist. Diese Urgottheit (*Zarwana akarana*) vereinigte doppelseitig in sich einen weissen oder heiligen und einen dunklen oder finsternen Geist. [...] Die Lichtseite und die Nachtseite des göttlichen Willens trennten sich ab als doppelte Wesen: Ormuzd und Ahriman. Die Herren des Lichtes und der Finsterniss streiten sich seitdem um den Sieg, der übrigens von Anbeginn entschieden ist. / So begegnen wir bei den alten Eräniern zum ersten Male dem Wahngelbde von einer sittlichen Weltordnung, eine Vorstellung, zu welcher nur höher gestiegene Völker gelangen und deren Einfluss auf die Culturentfaltung von unberechenbarem Werthe ist. Daran schloss sich die Lehre von der Auferweckung der Todten, ebenfalls ein echt zoroastrischer Glaubenssatz. Doch hinderen diese Vorstellungen, welche in der Sprache des modernen Idealismus geläuterte zu nennen wären, nicht das Fortbestehen eines alten Fetischwahnnes [...]. /130/ So wie die sittlichen Begriffe die Vorstellungen von der Gottheit erfüllen, wirkt der Irrthum, die Religion, als der stärkste Hebel der Veredelung; am frühesten haben die Eränier in Persien Göttliches und Sittliches innig zusammengeschmolzen. [...] Wahrheit ist die Grundlage jeder Trefflichkeit, Unwahrheit dagegen eine der strafbarsten Sünden. [...] /131/ [...] Wie schon erwähnt,

ging es den Erâniern über Alles die Wahrheit zu sprechen und ihr Sagenschatz enthält Mythen, deren Moral in der Macht der aufrichtigen Sprache gipfelt; der gegenüber der Schlechte von innerlicher Ohnmacht befallen wird. Eine solche Moral musste naturgemäss eine vortheilhafte Charakterbildung hervorbringen, und so konnten schon die Alten von den Persern einstimmig berichten: Wohl-anständigkeit im Reden, Wahrheitsliebe und Rechtlichkeit mit strengem Wort-halten seien hervorstechende Züge des persischen Nationalcharakters gewesen.“ (Hellwald 1874, 129–131; ähnlich in Hellwald 1876, 1, 169–171).

Für N.s Zarathustra-Adaption ist Hellwalds *Culturgeschichte* (vgl. die Erwähnung in N.s Brief an Overbeck vom 08. 07. 1881, KSB 6, Nr. 123, S. 101) auch früher bereits eine wichtige Quelle (dazu z. B. Brobjer 2008b, 83–85; zur zeitgenössischen Kritik an Hellwalds Werk Jodl 1878, 63–81). Als eigentlicher Erfinder der Moral wie in 367, 6–12 erscheint Zarathustra freilich auch in der von N. studierten *Urgeschichte der Menschheit* von Otto Caspari: „Sehr früh hervorragend unter allen erscheint uns in der Urgeschichte der Feuerpriester und Magier Zoroaster. Wie weit auch der in der Urgeschichte stets lebendige Mythos das Leben und die Persönlichkeit des Zoroaster mit luftigen Phantasiegebilden später ausgestattet hat, immerhin haben wir in historischer Hinsicht anzunehmen, daß von einem hervorragenden Manne und Propheten Irans eine Lehre als eigene Deutung und Zuspitzung der unter den Völkern herrschenden kosmo-magischen Weltanschauung ausging, welche ursprünglich zum Brennpunkte der Entwicklung der moralischen Idee im Religionsleben der orientalischen Culturvölker werden sollte. Der endliche Sieg des Wahren und Guten über die angewachsene, sich verdichtende Macht des Bösen, und die Erlösung und Befreiung, welcher das von den bösen Mächten umgebene und gedrückte Menschenthum entgegengehen soll, das war der tiefe philosophische Kern jener seltsamen Lehre über den Streit von Licht und Finsterniß [...]. Der Sieg und Triumph des Guten über die schwarzen lichtzerstörenden Mächte der Bosheit, das war die Verheißung, die unter den Völkern des Morgenlandes sich weiter und weiter ausbreitete, das war der Hinweis auf die Erlösung vom Uebel, dem die geängstigten Völker freudig entgegenjauchzten.“ (Caspari 1877, 2, 464).

367, 14 f. die *Experimental-Widerlegung vom Satz der sogenannten „sittlichen Weltordnung“*] Vgl. NK KSA 6, 195, 10–19 sowie GD Die vier grossen Irrthümer 7, KSA 6, 96, 7–9. Schon Gustav Teichmüller hatte in seinen *Studien zur Geschichte der Begriffe* vorgeschlagen, die Geschichte (der Philosophie) als „Experiment“ zur Erhärtung oder Widerlegung philosophischer Behauptungen zu verstehen (Teichmüller 1874, III). Bei N. haben nun nicht die Geschichtsbe-trachtung und die damit verbundene Begriffsbildung experimentellen Charakter, sondern das geschichtliche Geschehen selbst.

367, 20–22 *Wahrheit reden und gut mit Pfeilen schießen, das ist die persische Tugend.*] Vgl. NL 1875, KSA 7, 34[9], 795: „Wie die Perser erzogen wurden: mit dem Bogen zu schießen und die Wahrheit zu sagen.“ N. nimmt die Überlegung in Za I Von tausend und Einem Ziele, KSA 4, 75, 5–8 wieder auf: „Wahrheit reden und gut mit Bogen und Pfeil verkehren‘ – so dünkte es jenem Volke zugleich lieb und schwer, aus dem mein Name kommt – der Name, welcher mir zugleich lieb und schwer ist.“ Eine mögliche Quelle hierfür ist George Noël Gordon Lord Byron: *Don Juan*, Canto XVI, V. 1–2: „The antique Persians taught three useful things: / to draw the bow, to ride, and speak the truth.“ In N.s deutscher Byron-Ausgabe lauten die beiden Verse: „Ein dreifach Nützliches war Perserbrauch, / Den Bogen spannen, reiten, Wahrheit sagen“ (Byron 1864, 4, 234, Nachweis mit falscher Bandangabe bei Campioni 1996, 415). Aber diese Überlieferung geht schon auf Herodot: *Historien* I 136 zurück, wo von den Persern berichtet wird: „Ihre Knaben erziehn sie vom fünften bis zum zwanzigsten Jahr nur in drei Dingen: im Reiten, im Bogenschießen, und in der Wahrhaftigkeit.“ (Herodot 1824, 1, 78 f.) Auch in einer Anekdote, die Herodot: *Historien* III 35 vom Perserkönig Kambyzes überliefert, kommt der Zusammenhang von Wahrheitsagen und Bogenschießen zum Tragen: Dieser „sprach in seinem Zorn zu Prexaspes: Du sollst selber urtheilen, ob die Persen wahr reden, oder ob sie selber unklug sind, wenn sie das reden. Nämlich wenn ich deinen Sohn, der da in dem Vorhofe steht, mitten durch das Herz treffe, so ist offenbar, daß der Persen Rede nichts ist; fehle ich aber, so sollen die [sc. anderen] Persen die Wahrheit reden und ich will nicht recht bei Sinnen sein. Also sprach er und spannete den Bogen und schoß nach dem Knaben; und als der Knabe gefallen, so ließ er ihn aufschneiden und den Schuß untersuchen, und als man fand, daß der Pfeil im Herzen steckte, da war er sehr fröhlich und sagte lachend zu dem Vater des Knaben: Prexaspes, daß ich nicht rasend bin, sondern die Persen nicht klug sind, das ist dir wohl offenbar worden; nun aber sage mir, hast du schon in der ganzen Welt einen so guten Schützen gesehn?“ (Herodot 1824, 1, 240 f.).

367, 22–25 *Die Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit, die Selbstüberwindung des Moralisten in seinen Gegensatz – in mich – das bedeutet in meinem Munde der Name Zarathustra.*] Damit ist die Zarathustra-Figur (und das sprechende Ich) die Personifikation eines Grundgedankens von N., für den er sonst gerne die Metapher des Übermenschen benutzte, eben des Grundgedankens der Selbstüberwindung. „Selbstüberwindung der Moral“ ist ein Stichwort, das N. schon in JGB 32, KSA 5, 51, 27 f. und GM III 27, KSA 5, 410, 12 hervorhob, noch ohne sich als Selbstüberwinder direkt zu identifizieren. EH insgesamt lässt sich – schon der Untertitel belegt es – als Geschichte einer

solchen Selbstüberwindung lesen. Zur Selbstüberwindung siehe auch NK 276, 2–6 und NK KSA 6, 11, 10–13.

4

367, 27–368, 1 *Im Grunde sind es zwei Verneinungen, die mein Wort Immoralist in sich schliesst. Ich verneine einmal einen Typus Mensch, der bisher als der höchste galt, die Guten, die Wohlwollenden, Wohlthätigen; ich verneine andererseits eine Art Moral, welche als Moral an sich in Geltung und Herrschaft gekommen ist, — die *décadence-Moral*, handgreiflicher geredet, die *christliche Moral*.]* „Immoralisten“ kommen bei N. von MA II WS 19, KSA 2, 553 an vor; der Begriff dient dann im Spätwerk der Selbstbeschreibung, vgl. NK KSA 6, 65, 4–7. Der Ausdruck „Immoralismus“ in pejorativem Sinn war zu N.s Zeit längst Bestandteil des philosophischen Lexikonwissens, vgl. z. B. Krug 1838, 5/1, 83: „Man hat den Antimoralismus auch Immoralismus genannt, indem man voraussetzte, daß ein System, welches der Sittlichkeit widerstreitet, auch im Leben zur Unsittlichkeit führe.“ Auch die zugehörige Person wurde bereits mit der bei N. gebrauchten Bezeichnung versehen: „Wer gar kein Sittengesetz anerkennen will, heißt ein Antimoralist oder Immoralist, weil er mit dem Sittengesetze auch die Sittlichkeit selbst aufheben würde, wenn dieß überhaupt möglich wäre.“ (Krug 1828, 3, 686) Diesen negativen Begriff positivierte N. in seiner Umwertungs-Umkehrlogik.

368, 6f.: *im Jasagen ist Verneinen und Vernichten Bedingung]* Vgl. NK KSA 6, 108, 20 f.

368, 10–16 *Die Existenz-Bedingung der Guten ist die Lüge —: anders ausgedrückt, das Nicht-sehn-wollen um jeden Preis, wie im Grunde die Realität beschaffen ist, nämlich nicht der Art, um jeder Zeit wohlwollende Instinkte herauszufordern, noch weniger der Art, um sich ein Eingreifen von kurzsichtigen gutmüthigen Händen jeder Zeit gefallen zu lassen.]* Das Nicht-sehen-Wollen erscheint in AC 54 als Charakteristikum des auf „Überzeugungen“, auf „Glauben“ angewiesenen, willensschwachen Menschen: „Der Mensch der Überzeugung hat in ihr sein Rückgrat. Viele Dinge nicht sehen, in keinem Punkte unbefangen sein, Partei sein durch und durch, eine strenge und nothwendige Optik in allen Werthen haben — das allein bedingt es, dass eine solche Art Mensch überhaupt besteht. Aber damit ist sie der Gegensatz, der Antagonist des Wahrhaftigen, — der Wahrheit...“ (KSA 6, 237, 4–10) In AC 55 ist die Definition der Lüge entsprechend bündig: „Ich nenne Lüge Etwas nicht sehen wollen, das man sieht, Etwas nicht so sehen wollen, wie man es sieht“ (KSA 6,

238, 2–4, vgl. NK KSA 6, 237, 28–238, 5). Diese Art des intellektuellen Selbstbetrugs im Dienste einer spezifischen Art der Selbsterhaltung, die hier als Dekadenzerscheinung so unzweideutig verworfen wird, gilt in EH Warum ich so klug bin 8 hingegen als Ausdruck eines positiv besetzten „Instinkt[s] der Selbsterhaltung“ (291, 29), „Instinkt[s] der Selbstvertheidigung“ (291, 30): „Vieles nicht sehn, nicht hören, nicht an sich herankommen lassen — erste Klugheit, erster Beweis dafür, dass man kein Zufall, sondern eine Necessität ist.“ (292, 1–3) Freilich überwiegt bei N.s Gebrauch der Metaphorik des Nicht-sehen-*Wollens* bei weitem die negative Konnotation. Nicht-sehen-Wollen der Wirklichkeit gilt ihm als „Idealismus“ (vgl. N. an Malwida von Meysenbug, 20. 10. 1888, KSB 8, Nr. 1135, S. 458 u. NK 300, 11–25) oder als (falsche) Humanität: „die Schwäche, die sich im Nicht-sehn-Wollen verräth, überall, wo vielleicht Widerstand nöthig werden würde („Humanität“)“ (NL 1888, KSA 13, 23[4], 606, 21–23). In einer früheren Notiz ist der Unterschied zwischen Nicht-Sehen als perspektivischer Wahrnehmung und einem Nicht-sehen-*Wollen* stärker herausgearbeitet, so dass man möglicherweise die Differenz von *décadents* und starken Individuen daran festmachen könnte: „Egoismus als das perspektivische Sehen und Beurtheilen aller Dinge zum Zweck der Erhaltung: alles Sehen (daß überhaupt etwas wahrgenommen wird, dies Auswählen) ist schon ein Werthschätzen, ein Acceptiren, im Gegensatze zu einem Zurückweisen und Nicht-sehen-wollen.“ (NL 1884, KSA 11, 26[71], 167) Wird jedoch die Differenz zwischen den *décadents* und den starken Individuen auf das Wollen gegründet, entstünde die paradoxe Situation, dass sich die ersteren, die gemeinhin bei N. als „willensschwächer[.]“ (AC 54, KSA 6, 237, 2) gelten, gerade durch ein starkes Wollen von den starken Individuen unterscheiden. Die Metapher vom Nicht-sehen-Wollen zehrt überdies von der problematischen Voraussetzung, dass jemand — offenbar N. selbst — über eine vollständige(re) Erkenntnis der Wirklichkeit verfügt, von der aus gesagt werden kann, dass andere Menschen nicht nur bestimmte Wirklichkeitsaspekte außer acht lassen, sondern die Wirklichkeit als ganze willentlich verkennen. In 368, 10–16 wird suggeriert, man könne wissen, wie die „Realität“ an sich beschaffen sei — eben nicht so, wie die „guten Menschen“ (368, 7f.) meinen. Mit einem solchen Anspruch auf Wirklichkeitserkenntnis wird jedoch der Perspektivismus unterwandert, wonach jede Erkenntnis notwendig perspektivisch und niemandem die Wirklichkeit als ganze erschlossen sei.

368, 16–22 *Die Nothstände aller Art überhaupt als Einwand, als Etwas, das man abschaffen muss, betrachten, ist die niaiserie par excellence, ins Grosse gerechnet, ein wahres Unheil in seinen Folgen, ein Schicksal von Dummheit —, beinahe so dumm, als es der Wille wäre, das schlechte Wetter abzuschaffen — aus Mitleiden etwa mit den armen Leuten...*] In AC 62, KSA 6, 252, 19–22 hat N.

gegen die Kirche behauptet, sie habe keine „Nothstände“ abschaffen wollen, sondern sie vielmehr erfunden, „um sich zu verewigen...“ In FW 56, KSA 3, 418, 18–27 wurde „Die Begierde nach Leiden“ sozialpsychologisch mit der Jugend der Gegenwart assoziiert: „Denke ich an die Begierde, Etwas zu thun, wie sie die Millionen junger Europäer fortwährend kitzelt und stachelt, welche alle die Langeweile und sich selber nicht ertragen können, — so begreife ich, dass in ihnen eine Begierde, Etwas zu leiden, sein muss, um aus ihrem Leiden einen probablen Grund zum Thun, zur That herzunehmen. Noth ist nöthig! Daher das Geschrei der Politiker, daher die vielen falschen, erdichteten, übertriebenen ‚Nothstände‘ aller möglichen Classen und die blinde Bereitwilligkeit, an sie zu glauben.“

Notstände sind also jeweils ein Vehikel der Selbstkonstitution — entweder indem man sie erschafft und erfindet (AC und FW), oder indem man sie in der Wirklichkeit vorzufinden vorgibt, um mit ihnen zusammen die Wirklichkeit selbst schlechtreden und hinwegschaffen zu können. Notstände waren unter dem Namen „Übel“ ein klassisches Argument, an der Wohlbeschaffenheit der Welt und damit an der Güte des Schöpfergottes zu zweifeln. Dieses Argument wurde von N. nicht mehr zugelassen, aber nicht, weil er den gütigen Schöpfergott retten wollte (an ihn glaubte er natürlich nicht mehr), sondern weil er eine ganz und gar innerweltliche Philosophie zu initiieren wünschte. Vgl. NK 368, 22–30.

368, 22–30 *In der grossen Ökonomie des Ganzen sind die Furchtbarkeiten der Realität (in den Affekten, in den Begierden, im Willen zur Macht) in einem unaus-rechenbaren Maasse nothwendiger als jene Form des kleinen Glücks, die sogenannte „Güte“; man muss sogar nachsichtig sein, um der letzteren, da sie in der Instinkt-Verlogenheit bedingt ist, überhaupt einen Platz zu gönnen. Ich werde einen grossen Anlass haben, die über die Maassen unheimlichen Folgen des Optimismus, dieser Ausgeburt der homines optimi, für die ganze Geschichte zu beweisen.]* Emanuel Herrmann hatte in seinen „Studien“ *Cultur und Natur* dem Optimismus in der Gesamtökonomie der Natur einige von N. markierte Überlegungen gewidmet (Herrmann 1887, 223–230), wobei Optimismus als Vermögen erscheint, sich zu bescheiden und die Dinge viel rosiger zu sehen, als sie sind. „Ueberhaupt ist der Optimismus eine Eigenthümlichkeit Derer, die in Wahrheit vom Optimum am weitesten entfernt sind.“ (Ebd., 228) Aber der Optimist sei wirtschaftlich nutzbringend, denn „sein ganzer Sinn hängt am Con-sumiren“ (ebd., 235). Bemerkenswert ist, dass N. mit der Rede von „der grossen Ökonomie des Ganzen“ nicht nur für sich reklamiert, im Unterschied zu den *décadents* die eigentliche Beschaffenheit der Welt zu kennen, damit über nicht-perspektivische Erkenntnis zu verfügen (vgl. NK 368, 16–22), sondern dass er auch die Wohlbeschaffenheit dieser Welt im Ganzen zu unterstellen

scheint, in der die „Furchtbarkeiten“ offenbar zum Gesamtgleichgewicht beitragen. Diese Vorstellung einer auch dank aller Schrecknisse wohlgeordneten Welt ist wiederum jener metaphysischen Konzeption bedenklich nahe verwandt, die in der Geistesgeschichte ausgerechnet mit dem Namen „Optimismus“ belegt wurde, nämlich Leibniz' bester aller möglichen Welten. Selbststrebend würde N. Leibniz' Ansinnen, in seinen *Essais de Théodicée* den Schöpfergott angesichts der Übel zu rechtfertigen, abweisen; jedoch beharrt er auf der (außermoralischen) Güte der Welt, wenn er die „grosse Ökonomie des Ganzen“ herausstreicht. Zum Ökonomiebegriff beim späten N. vgl. NK KSA 6, 167, 20 f.

368, 29 f. *homines optimi*] Lateinisch: „beste Menschen“. Bei Cicero: *De finibus bonorum et malorum* I 25 heißt es im Zusammenhang mit der herrschenden, aber falschen Meinung, Epikur habe gelehrt, das sittlich Gute bewirke als solches die *voluptas*, die Lust: „*homines optimi non intellegunt totam rationem everti, si ita res se habeat*“ („Die besten Menschen verstehen nicht, dass die ganze Überlegung verkehrt wird, falls die Sache sich so verhält“). „*Homines optimi*“ wird von Cicero also mit ironischem Unterton gebraucht, ebenso in 368, 29 f.

368, 32–369, 3 *gute Menschen reden nie die Wahrheit. Falsche Küsten und Sicherheiten lehrten euch die Guten; in Lügen der Guten wart ihr geboren und geborgen. Alles ist in den Grund hinein verlogen und verbogen durch die Guten.*] Der erste Halbsatz 368, 32 f. ist ein Zitat aus Za III Von alten und neuen Tafeln 7, KSA 4, 251, 15 f. (dort mit Majuskel beginnend, ebenfalls gesperrt); die folgenden beiden Sätze sind ein Zitat aus Za III Von alten und neuen Tafeln 28, KSA 4, 267, 18–20 (ohne Sperrung).

369, 3–5 *Die Welt ist zum Glück nicht auf Instinkte hin gebaut, dass gerade bloss gutmüthiges Heerdengethier darin sein enges Glück fände*] N.s Gebrauch des Instinktbegriffs ist schillernd. Tendenziell versteht er im Spätwerk Dekadenz als Folge von „Instinkt-Widersprüchlichkeit“ (EH Warum ich ein Schicksal bin 7, KSA 6, 372, 20 f.) oder von Instinktverlust, vgl. z. B. NK KSA 6, 172, 15–17 u. NK KSA 6, 67, 18.

369, 6 *Heerdenthier*] Vgl. NK KSA 6, 139, 15.

369, 7 „schöne Seele“] Vgl. NK KSA 6, 157, 2–4.

369, 7 f. *wie Herr Herbert Spencer es wünscht, altruistisch werden sollte*] Vgl. NK KSA 6, 133, 23–25 u. 139, 2–4. Den Bezug zwischen Spencer und dem „Herdenthier“ stellte N. mit seiner Randglosse „Heerdenhaft“ zu folgendem Passus aus Rolph 1884, 182 her: „Jede neue Generation *überschreitet* in gewis-

sem Sinne die Normalleistung der vorhergegangenen, und stellt sich so auf die *Schultern der Vorfahren*. Spencer wurde durch seinen subjectiven Optimismus verhindert, dieses zu sehen. Er geht von der hergebrachten Anschauung aus, dass die *Glückseligkeit bestehe* [sic] *in einer Art Ruhe oder Gleichgewichtslage, die uns unsere Phantasie als ein erreichbares Paradies vorspiegelt*, und die er als den *Normalzustand des Lebens* betrachtet. Das ist aber unrichtig: nicht Ruhe, sondern Bewegung ist die [sic] Normale; nicht auf Ruhe, sondern auf Bewegung beruht die Glückseligkeit.“ (Kursiviertes von N. unterstrichen; neben dem „Heerdenhaft“ zwei Randstriche und „NB“).

369, 9f. *hiesse die Menschheit castriren und auf eine armselige Chineserei herunterbringen*] Vgl. NK KSA 6, 177, 14–16; NL 1887, KSA 12, 10[17], 462 (KGW IX 6, W II 2, 129, 2–24 u. 129, 33–42–130) und Herrmann 1887, 141: „Die Methode der Verhinderung im Staatswesen unterdrückt alle freie Bewegung, sie schützt die Großen und Mächtigen gegen die Kleinen, sie schützt die Gegenwart auf Kosten der Zukunft. Sie zerstört die Keime, sie läßt die Entwicklung nicht zu, und starre Ruhe ohne Fortschritt kennzeichnet ihr Wirken. Das chinesische Reich mit seiner Grenzmauer, seiner Abschließung nach Außen und seiner Reglementirung im Innern verbleibt Jahrtausende lang in diesem Stadium. Auch in Europa wäre dieses Ideal des *Mercantilsystems* und des Polizeistaates verewigt worden, hätte nicht die französische Revolution den Koloß *der Herrschaft der Satzungen und der Privilegien* zertrümmert.“ (Letzter Satz von N. am Rand mit drei Strichen markiert; hier Kursiviertes von ihm unterstrichen.) Eine Inspirationsquelle dürfte für N.s Kritik an der Chineserei auch Mill 1869–1880, 1, 75 gewesen sein, siehe NK KSA 6, 142, 29.

369, 12f. *In diesem Sinne nennt Zarathustra die Guten bald „die letzten Menschen“, bald den „Anfang vom Ende“*] N. benutzt seine Zarathustra-Figur hier exzessiv als eine philosophische Gesetzgeber-Autorität, deren Verlautbarungen alles weitere Räsonieren unterbinden und jede Argumentation überflüssig machen sollen. In diese Kompilation von Zarathustra-Verlautbarungen fließen Stellen wie die folgenden ein: Za Vorrede 5, KSA 4, 19, 27–31: „Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfet der letzte Mensch, der Alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar, wie der Erdfloh; der letzte Mensch lebt am längsten. / ‚Wir haben das Glück erfunden‘ – sagen die letzten Menschen und blinzeln.“ Za III Von alten und neuen Tafeln 26, KSA 4, 266, 25 gibt das Stichwort vom „Anfang vom Ende“, vgl. NK 369, 17–23.

369, 17–23 *Die Guten – die können nicht schaffen, die sind immer der Anfang vom Ende – / – sie kreuzigen den, der neue Werthe auf neue Tafeln schreibt, sie opfern sich die Zukunft, sie kreuzigen alle Menschen-Zukunft! / Die Guten – die waren immer der Anfang vom Ende...*] Ein Zitat aus Za III Von

alten und neuen Tafeln 26, KSA 4, 266, 24–29 (dort Sperrung bei „können“ statt bei „schaffen“; nach „schaffen“ Doppelpunkt statt Komma; „kreuzigen Den“ statt „kreuzigen den“; ohne Sperrung von „neue“; „Zukunft, — sie kreuzigen“ statt „Zukunft, sie kreuzigen“; „Ende. —“ statt „Ende...“).

369, 24–26 *Und was auch für Schaden die Welt-Verleumder thun mögen, der Schaden der Guten ist der schädlichste Schaden.*] Ein Zitat aus Za III Von alten und neuen Tafeln 26, KSA 4, 266, 6 f. (dort „was für Schaden auch“ statt „was auch für Schaden“; „mögen:“ statt „mögen,“; keine Sperrung).

5

369, 29–370, 2 *Wenn eine décadence-Art Mensch zum Rang der höchsten Art aufgestiegen ist, so konnte dies nur auf Kosten ihrer Gegensatz-Art geschehn, der starken und lebensgewissen Art Mensch. Wenn das Heerdenthier im Glanze der reinsten Tugend strahlt, so muss der Ausnahme-Mensch zum Bösen heruntergewerthet sein.*] Diese Entwicklung als historischen Prozess schilderte GM im Allgemeinen, während AC sie anhand von Juden- und Christentum exemplifizierte, ohne freilich auf historische Unparteilichkeit bedacht zu sein, sondern mit einer unzweideutigen Präferenz für die rauhbeinigen Menschen-Raubtiere der Frühzeit. Über die Quellen seiner Geschichtskonstruktion gibt N. nur spärlich Auskunft.

369, 32 *Heerdenthier*] Vgl. NK KSA 6, 139, 15.

370, 5–9 *Zarathustra lässt hier keinen Zweifel: er sagt, die Erkenntniss der Guten, der „Besten“ gerade sei es gewesen, was ihm Grausen vor dem Menschen überhaupt gemacht habe; aus diesem Widerwillen seien ihm die Flügel gewachsen, „fortzuschweben in ferne Zukünfte“]* Vgl. Za II Von der Menschen-Klugheit, KSA 4, 186, 6 f.: „Ein Grausen überfiel mich, als ich diese Besten nackend sah: da wuchsen mir die Flügel, fortzuschweben in ferne Zukünfte.“

370, 14–17 *Ihr höchsten Menschen, denen mein Auge begegnete, das ist mein Zweifel an euch und mein heimliches Lachen: ich rathe, ihr würdet meinen Übermenschen — Teufel heissen!]* Ein Zitat aus Za II Von der Menschen-Klugheit, KSA 4, 185, 33–186, 2 (dort „begegnete!“ statt „begegnete,“).

370, 18–20 *So fremd seid ihr dem Grossen mit eurer Seele, dass euch der Übermensch furchtbar sein würde in seiner Güte...]* Ein Zitat aus Za II Von der Menschen-Klugheit, KSA 4, 185, 29 (dort „Gütel!“ statt „Güte...“).

370, 22–27 *diese Art Mensch, die er concipirt, concipirt die Realität, wie sie ist: sie ist stark genug dazu —, sie ist ihr nicht entfremdet, entrückt, sie ist sie selbst, sie hat all deren Furchtbares und Fragwürdiges auch noch in sich, damit erst kann der Mensch Grösse haben...*] Mit dieser anthropologischen Festlegung behauptet N. im Gewande Zarathustras nicht nur, die Wirklichkeit als solche erkennen zu können (vgl. NK 368, 16–22), sondern leitet aus dem (vorgeblichen) Sein auch ein Sollen ab: Aus einer (biologischen?) Realität wird Normatives gefolgert, nämlich, dass der Mensch auch so sein soll, wie er *realiter* ist. Die von N. ansonsten betriebene, virtuose Historisierung oder Genealogisierung von Werturteilen, die zwecks Immunisierung als Wirklichkeitsbefunde ausgegeben werden, wird auf das eigene Wirklichkeitsverständnis nicht angewandt. Die hier propagierte Anthropologie wird beispielsweise in AC 1–3, KSA 6, 169 f. breiter entfaltet.

6–8

370, 28–374, 29 Die Abschnitte 22 und 23 der Oktober-Fassung von EH bildeten die Vorstufe zu den Abschnitten 6, 7 und 8 von Warum ich ein Schicksal bin (siehe auch KSA 14, 489). Diese Vorstufen-Fassung wird in KSA 14, 510–512 mitgeteilt mit der Begründung, sie biete mehr Varianten als die Abschnitte 5 bis 7 des ersten Vorwortes, wo dieser Text zur Zeit der Zwischenstufe seinen Platz hatte. Abschnitt 21 der Oktober-Fassung ist eine Variante zu EH M (vgl. NK 329, 4–11 sowie 330, 15–17). Die in KSA 14, 510–512 mitgeteilte Version der Abschnitte 22 und 23 der Oktober-Fassung lautet: „22. / Dies soll mich nicht hindern, hier diesen Schluß zu ziehn. Ich habe für mich das Wort Immoralist erfunden, ich glaube damit eine Höhe, eine Weite des Blicks, eine bisher vollkommen ungeheure psychologische Abgründlichkeit bewiesen zu haben, daß ich die Moral als unter mir empfand. Wer ist vor mir eingestiegen in die Höhlen, aus denen der giftige Dampf des ‚Ideals‘ heraufquillt! Wer hat auch nur zu ahnen gewagt, daß es Höhlen sind? Wer war überhaupt vor mir unter den Philosophen Psycholog und nicht vielmehr dessen Gegenstück, ‚höherer Schwindler‘, ‚Idealist‘?... Es kann ein Fluch sein, es ist jedenfalls ein Schicksal, hier der Erste zu sein — denn man verachtet hier auch als der Erste... Der Ekel ist meine Gefahr... Ich habe für mich das Wort Immoralist erfunden. Es ist mir nicht zur Genüge gegenwärtig, ob irgend Jemand sich Etwas dabei gedacht hat. Dergleichen läuft in die gedankenlosen Ohren meiner Zeitgenossen hinein — es läuft auch wieder heraus. Ich hätte Lust, diese Ohren ein wenig anzunägeln, bis ihnen der Schmerz deutlich macht, was ich will, — gehört werden... Was mich aus-

zeichnet, ist, zum ersten Male die Moral entdeckt zu haben und, folglich, gegen sie eines Wortes bedürftig zu sein, das den Sinn einer Kriegserklärung hat. Moral scheint mir die größte Unsauberkeit die die Menschheit auf dem Gewissen hat, eine Instinkt gewordene Schlechtigkeit, eine Falschmünzerei in psychologicis bis zum Verbrechen. Moral scheint mir das Verbrechen an sich am Leben... Die Jahrtausende, die Völker, die Ersten und die Letzten, die Philosophen und die alten Weiber — in diesem Punkte sind sie Alle einander würdig. Der Mensch war bisher das ‚moralische Wesen‘, eine Curiosität ohne Gleichen — und, als ‚moralisches Wesen‘, absurder, verlogner, eitler, leichtfertiger, sich selber nachtheiliger als auch der größte Verächter der Menschheit es sich träumen lassen könnte. Moral — die böseste Form des Willens zur Lüge, die eigentliche Circe der Menschheit: das, was sie verdorben hat. Es ist nicht der Irrthum als Irrthum, was mir bei diesem Anblick Entsetzen macht, nicht der jahrtausendelange Mangel an ‚gutem Willen‘, an Zucht, an Anstand, an Sauberkeit im Geistigen: es ist der Mangel an Natur, es ist die schauerhafte Thatsächlichkeit, daß die Widernatur selbst als Moral die höchsten Ehren empfangt und als Gesetz über der Menschheit hängen blieb!... In diesem Maaße sich vergreifen, nicht als Einzelner, nicht als Volk oder Rasse, sondern als Menschheit — worauf weist das? — Daß man die untersten Instinkte des Lebens verachten lehrt, daß man in der Voraussetzung des Lebens, in der Geschlechtlichkeit, etwas Unreines empfinden lehrt, daß man in der tiefsten Nothwendigkeit zum Gedeihen des Lebens, in der Selbstsucht — das Wort schon ist verleumderisch — das böse Princip sieht; daß man in dem typischen Abzeichen des Niedergangs, der Instinkts-Widersprüchlichkeit, im ‚Selbstlosen‘, im Verlust an Schwergewicht, in der ‚Entpersönlichung‘ und ‚Nächstenliebe‘ grundsätzlich einen höheren Werth, was sage ich! den Werth an sich sieht!... Wie? wäre die Menschheit selber in *décadence*? War sie es immer?... Was fest steht, ist, daß ihr nur *Décadence*-Werthe als oberste Werth(e) gelehrt worden sind, Die Entselbstungs-Moral ist die Niedergangs-Moral *per [sic?] excellence* — sie verräth einen Willen zum Ende sie verneint im untersten Grunde das Leben... Hier bliebe eine Möglichkeit offen, daß nicht die Menschheit im Verfall ist, sondern nur eine parasitische Art Mensch, welche sich zu ihren Werth-Bestimmern emporgelogen hat. Und in der That, das ist meine Einsicht: die Lehrer, die Führer, die Religionen der Menschheit waren insgesamt *décadents* — daher die Umwerthung aller Werthe in Lebensfeindliche, daher die Moral!... *Écrasez l'infame!*... Definition der Moral. Moral — die Idiosynkrasie von *décadents*, mit der Hinterabsicht, sich am Leben zu rächen. Ich lege Werth auf diese Definition. — *Qui chante son mal l'enchanté*: hat ein Provençale gesagt. *Dixi. Id quod feci.* — / 23./ Hat man mich verstanden?... Die Entdeckung der Moral ist ein Ereigniß,

das nicht seines Gleichen hat, eine wirkliche Katastrophe: man lebt vor ihr oder nach ihr. Der Blitz der Wahrheit traf das, was bisher am Höchsten stand: wer begreift, was da vernichtet wurde, mag zusehn, ob er überhaupt hinterdrein noch Etwas in den Händen hat. Wer die Moral entdeckt, hat den Unwerth aller Werthe überhaupt mitentdeckt, an die man glaubt: er sieht in den verehrtesten, in den heilig gesprochenen Typen des Menschen nichts Ehrwürdiges, — er sieht die verhängnißvollste Art von Mißgeburten darin, verhängnißvoll, weil sie fascinirten ... Er sieht in dem Begriff ‚Gott‘ alles Schädliche, Verleumderrische, Vergiftende, Heimlich-Blutsaugende, die eigentliche Todfeindschaft gegen das Leben in eine entsetzliche Einheit gebracht. Der Begriff ‚Jenseits‘ erfunden, um das Diesseits zu entwerthen, um kein Ziel, keine letzte Vernunft in der wirklichen Welt anzuerkennen. Der Begriff ‚Seele‘, ‚Geist‘, zuletzt gar noch ‚unsterbliche Seele‘ erfunden, um den Leib zu Schanden zu machen. Der Begriff ‚Sünde‘ erfunden, um zu den Grundinstinkten des Lebens das Vertrauen zu untergraben. Im Werthe des ‚Selbstlosen‘ das eigentliche Krankheits-Abzeichen zum Werthzeichen, zur ‚Pflicht‘, zur ‚Tugend‘, zum Typus der Göttlichkeit selbst gemacht. — Hat man mich verstanden?... Wer hierüber aufklärt, ist eine force majeure, wie das Schicksal, er ist das Schicksal selbst, er bricht ~~in seiner Hand~~ die Geschichte der Menschheit in zwei Hälften auseinander — in ein Vorher, in ein Nachher.“

Hierauf folgte in der Oktober-Fassung der oben in 335, 4–337, 15 mitgeteilte Abschnitt 24. In der Zwischenstufen-Version des ersten Vorwortes (Abschnitt 7) gibt es zum Schluss folgenden Text: „7. / — Hat man mich verstanden? Wer über die Moral aufklärt, ist eine force majeure, ein Schicksal, — er bricht die Geschichte der Menschheit in zwei Stücke. — Dies soll mich nicht hindern, der heiterste Mensch, ein Halkyonier zu sein, ich habe selbst ein Recht darauf: wer erwies je der Menschheit einen größeren Dienst? — Ich bringe ihr die allerfroheste Botschaft... / Friedrich Nietzsche“ (KSA 14, 512). Im Manuskript folgt ein Hinweis für den Drucker: „Darauf ein Blatt, auf dem nur die Worte stehn: / Wie man wird, was man ist. / Turin, den 15. Oktober 1888“ (ebd.).

6

370, 29–371, 1 *Aber ich habe auch noch in einem andren Sinne das Wort Immoralist zum Abzeichen, zum Ehrenzeichen für mich gewählt; ich bin stolz darauf, dies Wort zu haben, das mich gegen die ganze Menschheit abhebt. Niemand noch hat die christliche Moral als unter sich gefühlt] „Immoralist“ erhält hier also die Bedeutung von „Antichrist“. Dass die beiden Begriffe Ende*

1888 von N. derart enggeführt wurden, hilft auch bei der Erklärung, weshalb er schließlich in AC seine gesamte „Umwerthung aller Werthe“ vollzogen glaubte, während kurz vorher die „Umwerthung“ noch drei weitere Bücher, darunter „Der Immoralist“ enthalten sollte (vgl. NK ÜK AC 1). Wenn „Immoralist“ auch „Antichrist“ bedeutet, erübrigt sich zumindest dieses Buch.

371, 3f. *Die christliche Moral war bisher die Circe aller Denker, — sie standen in ihrem Dienst.*] Vgl. NK 305, 21f.

371, 4–7 *Wer ist vor mir eingestiegen in die Höhlen, aus denen der Gifthauch dieser Art von Ideal — der Weltverleumdung! — emporquillt? Wer hat auch nur zu ahnen gewagt, dass es Höhlen sind?*] In AC sind Unterwelt- und Untergrundmetaphern zur Charakterisierung des Lebensraums von Christen sehr häufig, vgl. die Zusammenstellung in NK KSA 6, 209, 11 (siehe auch NK 310, 28–30). Wenn N. hier selbst den Weg in die Höhle(n) antreten musste, ist dies zum einen die ironische Umkehr des Weges, den der Philosoph nach Platons Höhlengleichnis (*Politeia* 514a–517a) antrat, dort nämlich aus der Höhle und ihrer falschen oder schemenhaften Erkenntnis heraus ins Licht der Ideenschau. Zum anderen ist der Gang in die Unterwelt der Weg, der kaum einem antiken Helden von Odysseus über Orpheus bis Aeneas erspart geblieben ist, um sein Heldentum zu beglaubigen.

Die Szenenbeschreibung in Wagners *Rheingold* stellt Nibelheim — die Heimat der zwergartigen Nibelungen — als unterirdisches Höhlensystem dar, aus dem Schwefeldampf hervorquillt (Wagner 1907, 5, 233 f.). Siegfried besiegt den in der „Neidhöhle“ hausenden Fafner, ohne freilich selbst in die Höhle hinabzusteigen.

371, 6 *Weltverleumdung*] Die an die Macht gekommenen Schwachen explizit als Anhänger von „Weltverleumder-Ideale[n]“ darzustellen, versuchte N. erst in GM II 24, KSA 5, 335, 26. Adjektivische und substantivische Wortvariationen tauchen in WA Nachschrift, KSA 6, 42, 34, in AC 24, KSA 6, 193, 8 und in EH M 2, KSA 6, 331, 7 f. auf. In welchem Kontext die nur in 371, 6 und in NL 1885, KSA 11, 42[2], 692 belegte „Weltverleumdung“ zu sehen ist, erhellt eine Notiz in NL 1884, KSA 11, 25[289], 85: „Meine Rede gegen die Bösen (welche den Sklaven schmeicheln —) / die Weltverleumder / die Guten (welche glauben, daß Wohlthun leicht sei und für Jedermann) / (gegen die Pfaffenluft, auch die Pfarrhäuser-Luft)]“. Vor N. ließ sich der Ausdruck nicht belegen; er könnte beispielsweise eine Eindeutschung der französischen Wendungen „dénigrement du monde“ (z. B. bei Rivière 1872, 290) oder — im religiösen Kontext gebräuchlich — „médisance du monde“ sein (z. B. Franz von Sales 1832, 292, dort aber im Sinne von: die in der Welt herrschende üble Nachrede). Die naheliegende Quelle ist jedoch Eugen Dührings *Werth des Lebens*, von dem

sich N. auch zu Überlegungen über das Ressentiment inspirieren ließ (vgl. die in NPB 202 mitgeteilten Notizen aus N.s Handexemplar). Bei Dühring 1881, 24 (vgl. ebd., 82) ist im Blick auf Schopenhauer auch von „Lebensverleumdung“ oder andernorts von „Verleumdung der Natur“ (ebd., 137) die Rede. Eine N.s Begriff von „Weltverleumdung“ durchaus treffende Stelle lautet: „Das Publicum hat vollkommen Recht, wenn es sich sagt, es sei für einen Denker oder sogenannten Philosophen sehr leicht, sich über die Uebel theoretisch hinwegzusetzen, wenn er praktisch von keinem ernsthaften Ungemach berührt wird oder gar in behäbiger Situation dahinlebt. Ja die Menschen sollten noch einen Schritt weitergehen und im Hinblick auf die vorher angeführten Beispiele und auf unsere ganze frühere Lehre erwägen, dass eine materiell behagliche Lage, der die Nöthigung zu ernstlicher Arbeit abgeht, in Verbindung mit andern falschen Antrieben nicht etwa blos zur ungehörigen Beschönigung, sondern auch ebenso leicht zu einer Verleumdung der Welt verleiten kann. Wer dem Uebel fernersteht, mag eher mit ihm blos spielen, als derjenige, welcher es in seiner unmittelbaren Wirklichkeit herantreten sieht.“ (Ebd., 268).

371, 10 *Es gab vor mir noch gar keine Psychologie.*] Zu N.s Zeit war es Mode, in der Psychologie einen völligen Neuanfang zu verkünden und jeweils mit sich selbst beginnen zu lassen. So behauptet Roberty in seinem von N. intensiv studierten Werk *L'ancienne et la nouvelle philosophie*, bis zu ihm habe sich die Psychologie in einem „état rudimentaire“ befunden (Roberty 1887, 328).

371, 13 *Der Ekel am Menschen ist meine Gefahr...*] Sehr ähnlich EH Warum ich so weise bin 8, KSA 6, 276, 12f.: „Der Ekel am Menschen, am ‚Gesindel!‘ war immer meine grösste Gefahr...“ Vgl. NK 276, 2–6.

7

371, 15 *Hat man mich verstanden?*] Die Frage steht dreimal am Anfang der letzten drei Abschnitte von EH (371, 15; 373, 12; 374, 31). Sie dient der Rechtfertigung einer immer grelleren Invektivik gegen die christlich kontaminierte Moral, denn offensichtlich soll jetzt ausgeschlossen werden, dass man das Ich in seiner antichristlich-immoralistischen Absicht missversteht. Der Satz ist eigentlich ein Zitat aus GM III 1, KSA 5, 339, 28–30: „Hat man mich verstanden?... ,Schlechterdings nicht! mein Herr!‘ – Fangen wir also von vorne an.“ Dort war das Nichtverstanden-Werden Anlass zu einem tiefen Abtauchen in die Vergangenheit, während am Ende von EH nur noch das Fortissimo der ideologischen Ein-Eindeutigkeit Aussicht auf Verstehen und Ver-

stehbarkeit zu eröffnen scheint. Vgl. zur Interpretation auch Kornberger 1998, der Bezüge zu JGB 269 bis 295 herstellt.

371, 15–17 *Was mich abgrenzt, was mich bei Seite stellt gegen den ganzen Rest der Menschheit, das ist, die christliche Moral entdeckt zu haben.*] N. gebraucht das Verb „entdecken“ im Sinne von „aufdecken“, „entlarven“.

371, 21–23 *als grundsätzlicher Wille, jedes Geschehen, jede Ursächlichkeit, jede Wirklichkeit nicht zu sehen*] N. behandelt dieses Thema ausführlich in GD Die vier grossen Irrthümer 1–5, KSA 6, 88–93.

371, 24–26 *Die Blindheit vor dem Christenthum ist das Verbrechen par excellence — das Verbrechen am Leben...*] In AC 47, KSA 6, 225, 17 galt der christliche Gott selbst als „Verbrechen am Leben“. In NL 1888, KSA 13, 15[19], 417 wird erläutert: „Man hat bisher das Christenthum immer auf eine falsche und nicht bloß schüchterne Weise angegriffen. So lange man nicht die Moral des Christenthums als Capital-Verbrechen am Leben empfindet, haben dessen Vertheidiger gutes Spiel.“ Alle anderen kritischen Einreden gegen das Christenthum werden damit zweitrangig; im Brennpunkt des anti-christlichen Angriffs steht die christliche Moral, d. h. die christlichen Wertungsgrundsätze, die eine adäquate Wirklichkeitswahrnehmung nach N.s Diagnose ebenso verhindern wie eine dem Menschen angemessene Lebensführung.

372, 2–4 *Die christliche Moral — die böseste Form des Willens zur Lüge, die eigentliche Circe der Menschheit: Das, was sie verdorben hat.*] Vgl. NK 305, 21f.

372, 7–11 *es ist der Mangel an Natur, es ist der vollkommen schauerliche Thatbestand, dass die Widernatur selbst als Moral die höchsten Ehren empfing und als Gesetz, als kategorischer Imperativ, über der Menschheit hängen blieb!...*] Entsprechend betitelte N. in GD ein ganzes Kapitel „Moral als Widernatur“ (KSA 6, 82–87). Zum Begriff „Widernatur“ siehe NK KSA 6, 82, 1.

372, 17–24 *dass man in der tiefsten Nothwendigkeit zum Gedeihen, in der strengen Selbstsucht (— das Wort schon ist verleumderisch! —) das böse Princip sucht; dass man umgekehrt in dem typischen Abzeichen des Niedergangs und der Instinkt-Widersprüchlichkeit, im „Selbstlosen“, im Verlust an Schwergewicht, in der „Entpersönlichung“ und „Nächstenliebe“ (— Nächstensucht!) den höheren Werth, was sage ich! den Werth an sich sieht!...*] Vgl. zur Nächstenliebe NK 270, 15–19, zur Selbstsucht NK 294, 5f., zur „Instinkt-Widersprüchlichkeit“ NK KSA 6, 53, 6–10. Den Ausdruck „Nächstensucht“ stellte N. schon in den Tautenburger Aufzeichnungen für Lou von Salomé der „Selbstsucht“ gegenüber (NL 1882, KSA 10, 1[19], 13), benutzte ihn aber später nur noch in 372, 22f.

372, 27–32 Die Entselbstungs-Moral ist die Niedergangs-Moral *par excellence*, die Thatsache „ich gehe zu Grunde“ in den Imperativ übersetzt: „ihr sollt alle zu Grunde gehn“ – und nicht nur in den Imperativ!... Diese einzige Moral, die bisher gelehrt worden ist, die Entselbstungs-Moral, verräth einen Willen zum Ende, sie verneint im untersten Grunde das Leben.] Für die drei Verben „ent-selben“, „entselbsten“ und „entselbstigen“ schlägt Grimm 1854–1971, 3, 620 die Umschreibung „*auszer sich selbst bringen*“ vor. Es ist deutlich, dass im assoziativen Horizont von N.s Kampfformel „Entselbstungs-Moral“ auch die Entleibung steht. Die Kampfformel suggeriert, dass derjenige, der dieser Moral anhängt, sich auf grausame Weise langsam selbst umbringt. So hieß es in einem Aufsatz von Paul Heyse über *Leopardi's Weltanschauung* in der von N. gelesenen, deutschen Ausgabe von Giacomo Leopardis Werken: „Ein leeres, zweck- und thatloses Selbst fühlt sich schon im Leben so unselig durch die Inhaltslosigkeit seines Ich, daß der Schritt bis zur leiblichen Entselbstung, zur Aufhebung des Lebens kürzer und leichter sein muß, als da, wo der Schmerz noch immer [...] das Selbstgefühl aufregt“ (Leopardi 1878, 2, 23).

„Entselbstung“, noch ohne direkt an „Moral“ gekoppelt zu werden, kam im Umfeld von „Selbstgeißelung“ und „Selbstopferung“ in GM III 11, KSA 5, 363, 18 f. vor, mit Pascal als Gewährsmann in GM III 17, KSA 5, 379, 15, unter „lauter Negationen“ mit „Gott“ und „Jenseits“ in WA Epilog, KSA 6, 51, 5. In AC 54 (KSA 6, 236, 29–33) bescheinigte N. dem „Gläubigen“ pauschal eine „Moral der Entselbstung“ und verstand Glaube als „Entselbstung“, d. h. „Selbst-Entfremdung“. Seinen eigenen Kampf gegen die „Entselbstungs-Moral“ sah N. mit *Morgenröthe* beginnen (EH M 2, KSA 6, 332, 2–4). Der Begriff der Entselbstung, der als äußerste Verdichtung dessen erscheint, was das Christentum fordert, ist freilich in der theologischen Literatur nicht häufig anzutreffen; ursprünglich gehört er als Übersetzung von *desappropriatio* in den Bereich der Mystik und bezeichnet das Aufgeben der Ichbezogenheit. Unter den Philosophen des 19. Jahrhunderts hat sich vor allem Immanuel Hermann von Fichte seiner bedient; für N. einschlägiger dürfte jedoch eine Stelle in Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* (Bd. 2, Ergänzungen zum 4. Buch, § 48) gewesen sein, der aus einer zeitgenössischen theologischen Quelle zur Zölibatsfrage wie folgt zitierte: „Wenn gleich sowohl *Paulus* das Eheverbot als Irrlehre bezeichnet und der noch jüdischere Verfasser des Hebräerbriefes gebietet, ›die Ehe solle in Ehren gehalten werden bei Allen und das Ehebett unbefleckt‹ (Hebr. 13, 4); so ist darum doch die Hauptrichtung dieser beiden Hagiographen nicht zu verkennen. Die Jungfräulichkeit war Beiden das Vollkommene, die Ehe nur ein Nothbedarf für die Schwächeren, und nur als solcher unverletzt zu halten. Das höchste Streben dagegen war auf völlige, materielle Entselbstung gerichtet. Das Selbst soll sich von Allem abwenden und enthalten, was nur ihm

und was ihm nur zeitlich zur Freude gereicht.““ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 720 nach Carové 1832, 270) Schopenhauer konnte dieser Entselbstungsidee, die an die Willensverneinung erinnert, einiges abgewinnen; hier wiederum hätte N. einen markanten Beleg für das von ihm kritisierte Fortwirken der christlichen Moral über die Erledigung des christlichen Glaubens hinaus gehabt. Auch wenn das Christentum als Lehre schon abgetan sein sollte, ist die christliche Moral seiner Ansicht nach weiterhin gültig und verderblich. Zum „Willen zum Ende“ siehe NK KSA 6, 12, 3.

372, 34–373, 1 *parasitische Art Mensch, die des Priesters*] Vgl. NK 313, 21 f. und NK KSA 6, 195, 20 f.

373, 3–7 *Und in der That, das ist meine Einsicht: die Lehrer, die Führer der Menschheit, Theologen insgesamt, waren insgesamt auch décadents: daher die Umwerthung aller Werthe ins Lebensfeindliche, daher die Moral...]* „Umwerthung aller Werthe“ ist also nicht notwendig eine positiv besetzte Formel zur Charakterisierung dessen, was N. selber als philosophischer Gesetzgeber ins Werk setzen will, sondern gleichfalls anwendbar für das, was sich die *décadents* und Priester haben zuschulden kommen lassen, nämlich eine Umkehrung der ursprünglichen, vorgeblich natürlichen Werteordnung, die eine weltbejahende gewesen sein soll. N.s Umwertung ist also eine Antwort auf eine strukturell gleiche – ebenfalls durch heilig gesprochene Bücher vermittelte – Umwertungsbewegung, die sich nach AC in Juden- und Christentum vollzogen habe.

373, 7–10 *Definition der Moral: Moral – die Idiosynkrasie von décadents, mit der Hinterabsicht, sich am Leben zu rächen – und mit Erfolg. Ich lege Werth auf diese Definition.*] In der zeitgenössischen Diskussion bedeutete Idiosynkrasie „eigentümliche Abneigung“ oder „eigentümliches Verhalten“ (vgl. NK KSA 6, 74, 3). Wenn Moral genetisch auf Idiosynkrasie zurückgeführt wird – und zwar auf die „Idiosynkrasie von décadents“ – soll dem Anspruch von Moral auf Allgemeingültigkeit der Boden entzogen werden: Moral ist in N.s „Definition“ nichts Universelles, sondern etwas höchst Partikulares, dem zerstörerische Interessen innewohnen. Moral sei gegen das Leben selbst gerichtet, indem sie sich mit dem Anspruch auf Lebensleitung allen, auch nicht dekadenten Menschen aufdrängen will. Die in 373, 7–10 gegebene Definition passt freilich nur auf eine spezifische Moral, eben die christliche. Offenbar werden hier andere Wertungsweisen und Wertorientierungen – etwa diejenige, die N. als Lebenbejahender propagiert – nicht als „Moral“ qualifiziert. Auch der Titel von GM geht von diesem engen Begriffsradius von Moral aus: In dem Werk wird die Entstehung und Durchsetzung einer spezifischen, tendenziell lebens-

feindlichen Moral rekonstruiert und damit der Blick auf andere mögliche Moralen frei.

8

373, 12 *Hat man mich verstanden?*] Vgl. NK 371, 15.

373, 14–18 *Die Entdeckung der christlichen Moral ist ein Ereigniss, das nicht seines Gleichen hat, eine wirkliche Katastrophe. Wer über sie aufklärt, ist eine force majeure, ein Schicksal, – er bricht die Geschichte der Menschheit in zwei Stücke.*] Damit ist eine Antwort auf die Titelfrage des Kapitels gegeben. N. begreift sich selbst als die historische Gestalt, durch deren Wirken die Geschichte in zwei Stücke auseinandergebrochen und der Nihilismus überwunden werde (vgl. Müller-Lauter 1971, 52).

373, 18–21 *Der Blitz der Wahrheit traf gerade das, was bisher am Höchsten stand: wer begreift, was da vernichtet wurde, mag zusehn, ob er überhaupt noch Etwas in den Händen hat.*] Die Blitz- und Gewittermetaphorik greift in N.s Spätwerk um sich, vgl. NK KSA 6, 169, 20–23. In EH WA 4, KSA 6, 363, 34–364, 1 ist das Umwertungsunternehmen der „zerschmetternde[.] Blitzschlag“, während hier die Wahrheit selbst als Blitz gilt – wobei die Wahrheit in ihrer Zerstörungskraft gerade auch wieder mit der „Umwerthung aller Werthe“ kurzgeschlossen wird. Zur Geschichte dieser Metaphorik vgl. Braun 2007, 297–304 u. Taureck 2004, 379–407. Den Ausdruck *fulgor veritatis*, „Blitz der Wahrheit“, gibt es schon bei Bernhard von Clairvaux (vgl. Taureck 2004, 384); er wird Karriere machen bis zu Heideggers „Blitz der Wahrheit des Seins in das wahrlose Sein“ (Heidegger 1962, 45 u. 1994, 79, 75). In Jean Pauls *Unsichtbarer Loge* ist zu lesen: „Ein Sopranist im guten Ton ([...]) wird stets den Blitz der Wahrheit durch Pointen so zuzuleiten und zu entkräften wissen, wie den elektrischen durch Spitzen. Der wirkliche Sopranist schneidet aus dem ewigen Zirkel der Wahrheit bunte Segmente und Bogen aus, die auf nichts hängen und ruhen, wie die farbigen herausgeschnittenen Fragmente des Regenbogens.“ (Jean Paul 1822, 2, 81) Das Vernichtungspotential der Wahrheit als Blitz in revolutionär-politischem Kontext beschwor der Junghegelianer Arnold Ruge (1802–1880): „Wir sind der Blitz der Wahrheit, der euch vernichtet, indem er euch beleuchtet. Fahret hin!“ (Ruge 1838, 102).

373, 23–25 *der heilige Vorwand, die Menschheit zu „verbessern“ als die List, das Leben selbst auszusaugen*] Die Formulierung spielt auf GD Die „Verbesserer“ der Menschheit, KSA 6, 98–102 an.

373, 25 *Moral als Vampirismus...*] Vgl. NK KSA 6, 228, 27 f.

373, 31–374, 2 *Der Begriff „Gott“ erfunden als Gegensatz-Begriff zum Leben, – in ihm alles Schädliche, Vergiftende, Verleumderische, die ganze Todfeindschaft gegen das Leben in eine entsetzliche Einheit gebracht!]* Wie der (jüdisch-christliche) Gott dazu geworden ist, analysierte N. etwa in AC 16–19, KSA 6, 182–185.

374, 2–5 *Der Begriff „Jenseits“, „wahre Welt“ erfunden, um die einzige Welt zu entwerthen, die es giebt, – um kein Ziel, keine Vernunft, keine Aufgabe für unsre Erden-Realität übrig zu behalten!]* Diese Geschichte als Verfall und als Verfallsüberwindung schilderte GD Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde, KSA 6, 80 f.

374, 5–10 *Der Begriff „Seele“, „Geist“, zuletzt gar noch „unsterbliche Seele“, erfunden, um den Leib zu verachten, um ihn krank – „heilig“ – zu machen, um allen Dingen, die Ernst im Leben verdienen, den Fragen von Nahrung, Wohnung, geistiger Diät, Krankenbehandlung, Reinlichkeit, Wetter, einen schauerlichen Leichtsinn entgegenzubringen!]* Beispielsweise in AC 14, KSA 6, 180 f. wies N. das dualistische Menschenbild der Metaphysik und die christlich kontaminierte Geistvorstellung zurück. Auch die Polemik gegen die Vorstellung individueller Unsterblichkeit zieht sich durch das Spätwerk, vgl. z. B. NK KSA 6, 217, 7–9.

374, 10–12 *Statt der Gesundheit das „Heil der Seele“ – will sagen eine folie circulaire zwischen Busskrampf und Erlösungs-Hysterie!]* Vgl. NK KSA 6, 231, 7–12. Die sarkastische Verballhornung von „Busskampf“ zu „Busskrampf“ steht auch in JGB 47, KSA 5, 68, 5; JGB 229, KSA 5, 166, 30 u. JGB 252, KSA 5, 196, 11; frühere Belegstellen finden sich in NL 1883, KSA 10, 9[50], 363; 13[20], 467 sowie als Vorarbeit für die JGB-Stellen in NL 1885, KSA 11, 34[24], 428 (KGW IX 1, N VII 1, 182, 7–33). Bei Grimm 1854–1971, 2, 575 wird nur „Busskampf“ geführt. In der zeitgenössischen Literatur ist der Ausdruck „Busskrampf“ zur (polemischen) Charakterisierung bestimmter Erscheinungen in der Frömmigkeitsgeschichte Englands, namentlich (wie in JGB 252) des Methodismus, durchaus geläufig. Bei Teichmüller 1886, 472 heißt es: „So z. B. rechnet man auch den Methodismus zum Christenthum, und er braucht ja auch alle die christlichen Ausdrücke und pflegt die Lektüre der Bibel; nichtsdestoweniger gehört er im Wesentlichen zu der Gefühlsreligion. Er stellt nämlich Gott vor im Sinne der projectivischen Religion als Furcht- und Rechtsgott, erfüllt deshalb die Seele vor allem mit dem tiefsten Gefühle der Sünde, womit zugleich die Angst vor den fürchterlichen Strafen des Furchtgottes verknüpft wird. Die auf diese Weise in eine Art von Krampf versetzte Seele wird nun zu einem sogenannten Willensakte getrieben, um die rettende Hand des Erlösers zu ergreifen

und um die Gnade zu ringen. [...] [D]a aber diese Vorstellungen zu keiner grösseren Erkenntnissarbeit führen und also ohne Dogmatik bleiben, aus dem Busskrampf sich auch keine das ganze Leben des Einzelnen und der Gesellschaft ruhig und vernünftig organisirende sittliche Thätigkeit entwickelt, so bilden die erweckten Gefühle den Mittelpunkt und das Wesentliche dieser Religionsform.“ Ähnlich äußerte sich Theobald Ziegler im zweiten Band seiner *Geschichte der Ethik*, einem Buch, dessen Titel N. sich in NL 1886/87, KSA 12, 5[1], 185 (KGW IX 3, N VII 3, 1, 33) notiert hat: „Im Gefühl der Rechtfertigung nach geschehener Erweckung vergisst der Methodist die noch vorhandene Sünde, das Bewusstsein derselben hat sich in jenem gewaltigen Busskrampf gewissermassen erschöpft“ (Ziegler 1886, 549).

374, 12–16 *Der Begriff „Sünde“ erfunden sammt dem zugehörigen Folter-Instrument, dem Begriff „freier Wille“, um die Instinkte zu verwirren, um das Miss-trauen gegen die Instinkte zur zweiten Natur zu machen!]* Das Thema behandelte N. beispielsweise in GD Die vier grossen Irrthümer 6 u. 7, KSA 6, 94–96. Zu ähnlichen Überlegungen im Blick auf die Spätantike bei Jacob Burckhardt siehe NK KSA 6, 245, 34–246, 5.

374, 21–28 *Endlich – es ist das Furchtbarste – im Begriff des guten Menschen die Partei alles Schwachen, Kranken, Missrathnen, An-sich-selber-Leiden-den genommen, alles dessen, was zu Grunde gehn soll –, das Gesetz der Selektion gekreuzt, ein Ideal aus dem Widerspruch gegen den stolzen und wohlgerathenen, gegen den jasagenden, gegen den zukunfts-gewissen, zukunfts-verbürgenden Menschen gemacht – dieser heisst nunmehr der Böse...]* Vgl. NK KSA 6, 173, 10–15.

374, 29 *Ecrasez l'infâme!]* Mit dieser berühmten Formel – „Vernichtet die Schändliche“ – schloss Voltaire viele seiner Briefe zwischen 1759 und 1768. Gemeint war bei ihm die katholische Kirche. N. spielte auf die Wendung schon in UB II HL 7, KSA 1, 296, 34 an und kontextualisierte sie neu in MA I 463, KSA 2, 299, 26–30: „Nicht Voltaire's maassvolle, dem Ordnen, Reinigen und Umbauen zugeneigte Natur, sondern Rousseau's leidenschaftliche Thorheiten und Halblügen haben den optimistischen Geist der Revolution wachgerufen, gegen den ich rufe: ‚Ecrasez l'infame!‘“ Spötter fragen, ob N., der Voltaire immerhin MA gewidmet hat (vgl. NK 322, 18–24), von diesem viel mehr als diesen notorischen Spruch gekannt hat (vgl. auch Brobjer 2009). N. ist dem Zitat schon vor einer allfälligen Lektüre von David Friedrich Strauß' *Voltaire* (KGW III 5/2, S. 1461 gibt Strauß 1870, 272f. als mögliche Quelle für N.s Zitat-kenntnis an) begegnet, nämlich im zweiten, der französischen Literatur gewidmeten Teil von Hermann Hettners *Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts*. Dazu hatte N. 1863 Exzerpte angefertigt, die das „Écrasez l'infâme“

zweimal zitieren (NL 1863, KGW I 2, 15A[2], 218f. nach Hettner 1860, 2, 156 und 168). Schließlich konnte N. Voltaires Satz auch in Langes *Geschichte des Materialismus* wiederfinden (Lange 1866, 164 u. Lange 1887, 248; alle Nachweise nach Morillas Esteban 2011b, 306–308).

9

374, 31 *Hat man mich verstanden?*] Vgl. NK 371, 15.

374, 31f. *Dionysos gegen den Gekreuzigten...*] In N.s Werken taucht die berühmte Formel nur hier auf. Sie bildet den Abschluss der Selbstapothese des sprechenden „Ichs“ zum Schicksal der Welt. Die Kaskade des Immoralismus, die eine Abrechnung mit der bisherigen, die natürlichen Werte verkehrenden, lebensfeindlichen „*décadence-Moral*“ (EH Warum ich ein Schicksal bin 4, KSA 6, 367, 32) des Christentums und seiner nihilistischen Ableger ist, läuft auf den Antagonismus von Dionysos als Symbol der Lebensbejahung auch im Leiden und dem Gekreuzigten als Symbol der Abwertung und Geringschätzung des Lebens hinaus. Schon in EH Vorwort, KSA 6, 258, 1f. stand das Bekenntnis: „Ich bin ein Jünger des Philosophen Dionysos“. In seiner Retraktion von *Also sprach Zarathustra* gab N. mit Za-Zitaten einen „Begriff des Dionysos“: „das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen‘... ‚In alle Abgründe trage ich noch mein segnendes Jasagen‘“ (EH Za 6, KSA 6, 345, 12–14). Aber das zeigt nur die eine Seite: „Dionysos ist, man weiss es, auch der Gott der Finsterniss.“ (EH GM, KSA 6, 352, 6f.) Dionysisch sei ebenso „die Lust selbst am Vernichten“; „dass alle Schaffenden hart sind, ist das eigentliche Abzeichen einer dionysischen Natur“ (EH Za 8, KSA 6, 349, 21–25). Der Gekreuzigte hingegen repräsentiert die weiche und zugleich lebensverneinende Kraft des Christentums und der aus ihm erwachsenen Moral; es vergöttert das Leiden um des Leidens willen.

Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass dieser Gekreuzigte *nicht* identisch ist mit dem „psychologische[n] Typus des Erlösers“ (AC 29, KSA 6, 199, 16 f.), der in AC mit unverhohlenem Interesse, ja mit Sympathie behandelt wurde, als ein besonders bemerkenswerter, aber durchaus achtungswürdiger Fall physiologischer Dekadenz. Dieser Jesus erschien als „grosse[r] Symbolist“ (AC 34, KSA 6, 206, 13), aus dem nur groteskes Missverständnis den Begründer einer Religion und einen für die Sünden der Welt gestorbenen Gottmenschen hat machen können. Die Kreuzigung ist nach AC im Leben Jesu an sich ein kontingentes Faktum; erst die Umdeutung dieses Todes zum Opfertod durch die verständnislosen Jünger und den selbsternannten Apostel Paulus hat den

„Gekreuzigten“ in die Welt gebracht, als dessen Gegenpart Dionysos fungiert. Mit dem „Typus des Erlösers“, der nur sich selbst erlöst, hat der „Gekreuzigte“, diese Vergöttlichung und Rechtfertigung sinnlosen, lebensverneinenden Leidens, außer dem historischen Namen nichts gemein. Das Gegenstück zu Dionysos ist also der Christus der kirchlichen Verkündigung, nicht Jesus von Nazareth, den die antichristliche „Psychologie des Erlösers“ (AC 28, KSA 6, 198, 32) dem kirchlichen Zugriff entwand.

In NL 1888, KSA 13, 14[89], 265–267 findet sich eine ausführliche Gegenüberstellung von Dionysos und dem Gekreuzigten (zur Interpretation Willers 1988, 291–296), die in ersterem einen „die Widersprüche und Fragwürdigkeiten des Daseins in sich hineinnehmenden und **erlösenden** Thuns“, „die religiöse Bejahung des Lebens, des ganzen, nicht verleugneten und halbirtten Lebens“ aufzuweisen sucht, während der christliche Mensch „noch das glücklichste Los auf Erden“ verneine (KSA 13, 14[89], 266, korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 132, 26–28, 32–34 u. 133, 9–10). Es bestehe zwischen Dionysos und dem Gekreuzigten kein Unterschied „hinsichtlich des Martyriums – nur hat dasselbe einen anderen Sinn“ (KSA 13, 266 = KGW IX 8, W II 5, 132, 42). Interessant ist, wie diese und eine benachbarte Notiz (NL 1888, KSA 13, 14[91], 267 f. = KGW IX 8, W II 5, 130, 14–60) noch nicht eindeutig auf der Differenz zwischen Jesus als „psychologischem Typus des Erlösers“ und dem Gekreuzigten des christlichen Glaubens bestehen. Das kirchliche Christentum ist in diesen Nachlasstexten noch nicht wie in AC seiner Deutungshoheit über Jesus entkleidet.

Gemäß dem Entwurf zu dem geplanten Werk „Der Wille zur Macht. / Versuch / einer Umwerthung aller Werthe“ (NL 1888, KSA 13, 14[136], 320 = KGW IX 8, W II 5, 77, 2–6) sollte das zweite von insgesamt vier Büchern der Frage gewidmet sein, „warum die gegnerischen Werthe immer unterlagen“ (NL 1888, KSA 13, 14[137], 321, 20–26 = KGW IX 8, W II 5, 76, 25; die vorherigen Varianten dieses Titels lauteten nach KGW: „Das neue Princip der Werthe“ und „warum die Gegenbewegung der Werthe immer unterlagen“), nämlich die der herrschenden Moral entgegengesetzten Werte. Als „histor(ische) Anzeichen“ einer „Philosophie des Ja“, einer „Religion des Ja“ wird neben der Renaissance die „heidn(ische) Religion“ genannt, erneut unter dem Stichwort „Dionysos gegen den ‚Gekreuzigten‘“ (NL 1888, KSA 13, 14[137], 321, korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 76, 28–34). Aber die eigentlichen Ursachen für das Unterliegen des bejahenden Lebens werden in der Notiz höchstens angedeutet: die Schwachen und Kranken scheinen in ihrer erdrückenden Mehrheit einfach stärker gewesen zu sein als die wenigen von Natur Gesunden und Starken. Die Parteinahme der hier sprechenden „Wir“ ist freilich eindeutig: „wir haben ein Princip, dem Einen Recht zu geben, der bisher unterlag, und dem, der bisher siegte, Unrecht zu geben:

wir haben die ‚wahre Welt‘ als eine ‚erlogene Welt‘ und die Moral als eine Form der Unmoralität erkannt“ (ebd., 322, 8–12, korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 76, 56–58–77, 32).

Die Nachlass-Notizen machen deutlich, dass der Antagonismus von Dionysos und dem Gekreuzigten zunächst als ein idealtypisierender, historischer Antagonismus konzipiert war, der in EH dann aktualisiert und universalisiert wird. Solche Aktualisierung und Universalisierung lässt sich schließlich bei den sogenannten Wahnsinnszetteln beobachten, die N. Anfang Januar 1889 an verschiedene Adressaten richtete und wahlweise mit „Dionysos“ oder „Der Gekreuzigte“ unterschrieb (KSB 8, Nr. 1234–1255, S. 571–577). Da sind nicht nur die historischen Differenzen eingeebnet, sondern der systematische Gegensatz erscheint aufgehoben: Inhaltlich sind keine Unterschiede zwischen den im Namen des Dionysos und den im Namen des Gekreuzigten abgefassten Briefen erkennbar – Unterschiede, die jeweils die eine oder die andere Unterschrift nahegelegt hätten: Dionysos und der Gekreuzigte werden austauschbar. Im euphorischen Umwertungswillen von N.s letzten bewussten Tagen findet offenbar selbst der äußerste Gegensatz von Dionysos und dem Gekreuzigten zu einer Synthese – in der mittlerweile selbst gänzlich stilisierten Figur Friedrich N.

Dem „gegen“ in der Formel „Dionysos gegen den Gekreuzigten“ widmete Schank 1993 eine Monographie, die die Bedeutungsabschattungen dieser Präposition bei N. eindringlich beleuchtet.