**Nietzsche-Kommentar**
Band 3/1

# Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken

Herausgegeben von der
Heidelberger Akademie der Wissenschaften

## Band 3/1

Jochen Schmidt

# Kommentar zu Nietzsches *Morgenröthe*

Sebastian Kaufmann

# Kommentar zu Nietzsches *Idyllen aus Messina*

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-029303-6
e-ISBN (PDF) 978-3-11-029327-2
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-038889-3

**Library of Congress Cataloging-in-Publication Data**
A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2015 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Satz: Meta Systems Publishing & Printservices GmbH, Wustermark
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
♾ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

# Inhalt

**Hinweise zur Benutzung —— VII**

**Siglenverzeichnis —— IX**

**Editorische Zeichen —— XIII**

Jochen Schmidt
**Kommentar zu Nietzsches *Morgenröthe*.**
*Gedanken über die moralischen Vorurtheile.*

**Vorwort —— 3**

**Überblickskommentar —— 7**
Entstehung und Druckgeschichte —— **7**
Quellen —— **11**
Konzeption und Struktur —— **17**
Der Stil der *Morgenröthe* —— **24**
Der Stellenwert der *Morgenröthe* in Nietzsches Werk —— **28**
Erstes und zweites Buch —— **32**
Drittes Buch —— **47**
Viertes Buch —— **53**
Fünftes Buch —— **56**

**Stellenkommentar —— 65**
Vorrede —— **67**
Erstes Buch —— **82**
Zweites Buch —— **180**
Drittes Buch —— **230**
Viertes Buch —— **294**
Fünftes Buch —— **365**

Sebastian Kaufmann
**Kommentar zu Nietzsches *Idyllen aus Messina*.**

**Vorwort —— 459**

**Faksimile des handschriftlichen Druckmanuskripts der *Idyllen aus Messina* —— 461**

**I Überblickskommentar —— 467**
1 Lyrik und Lyriktheorie im Werk Nietzsches —— **467**
2 Entstehung und Druck der *Idyllen aus Messina* —— **480**
3 Konzeption, Leitmotive und Stil —— **483**
3.1 Die Tradition der Idylle und Nietzsches Konzepte des Idyllischen —— **483**
3.2 Hauptmotive —— **491**
3.3 Form und Stil —— **494**

**II Stellenkommentar —— 500**
*Prinz Vogelfrei.* —— **500**
*Die kleine Brigg, genannt „das Engelchen“.* —— **510**
*Lied des Ziegenhirten. (An meinen Nachbar Theokrit von Syrakusă.)* —— **517**
*Die kleine Hexe.* —— **521**
*Das nächtliche Geheimniss.* —— **525**
*„Pia, caritatevole, amorosissima“. (Auf dem campo santo.)* —— **529**
*Vogel Albatross.* —— **533**
*Vogel-Urtheil.* —— **539**

Bibliographie —— **544**
Bibliographie zur *Morgenröthe* —— **545**
Bibliographie zu den *Idyllen aus Messina* —— **577**

Sach- und Begriffsregister —— **583**

Namenregister —— **603**

# Hinweise zur Benutzung

Der Aufbau des Kommentars zu jeder einzelnen Schrift ist gleich: Ein *Überblickskommentar* klärt die Entstehung und die Quellenlage, er analysiert Konzeption und Struktur des jeweiligen Werkes sowie den Stellenwert im Gesamtwerk, schließlich bietet er einen Ausblick auf die Wirkungsgeschichte. Der *Einzelstellenkommentar* ist lemmatisiert und beginnt mit der Seiten- und Zeilenangabe der jeweils zu kommentierenden Stelle nach der *Kritischen Studienausgabe* (KSA), darauf folgt das Text-Zitat in Kursivschrift und dann der Kommentar.

Querverweise innerhalb eines Kommentars werden mit dem Kürzel NK (für Nietzsche-Kommentar) angezeigt. Den Querverweisen auf andere Kommentare ist die jeweilige Bandnummer der KSA beigefügt, dann folgen wiederum die Seiten- und Zeilenangaben.

Nietzsches Werke werden ebenso wie andere häufig zitierte Quellen nach dem jedem Band beigegebenen Siglenverzeichnis gekennzeichnet. Antike und moderne Texte werden in der Regel nach Buch und Kapitel (z. B. Seneca; Goethes ‚Dichtung und Wahrheit') oder Akt und Vers (z. B. Euripides, Shakespeare) zitiert. Sofern es sich um antike Texte handelt, die nach einer international geltenden Konvention seit dem Humanismus mit einer spezifischen Seiten- und Zeilen-Angabe zitiert werden, sind sie auch in diesem Kommentar entsprechend markiert, z. B. die Schriften Platons und des Aristoteles. Notate aus dem Nachlass sind mit der in KGW/KSA fixierten Nummer versehen, nach dem Schema: NL Jahr, Notat-Nummer, KSA-Band, Seitenzahl, ggf. Zeilenzahl (z. B.: NL 1888, 22[28], KSA 13, 597, 5–8) oder in der Kurzform: KSA-Band, Notat-Nr. Nietzsches Briefe werden zitiert mit Datum, KSB-Band, Briefnummer, ggf. Seiten- und Zeilenzahl; Briefe an Nietzsche mit Datum, KGB-Band, Briefnummer, ggf. Seiten- und Zeilenzahl. Um die Orientierung für Benutzer zu erleichtern, die nur einzelne Kapitel des Überblickskommentars lesen oder sich für einzelne Stellenkommentare interessieren, sind neben den notwendigerweise zahlreichen Querverweisen auch gelegentliche Wiederholungen erforderlich, zumal Nietzsche selbst Vieles wiederholt.

# Siglenverzeichnis

| | |
|---|---|
| AA | Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902–1923. |
| AC | Nietzsche, Friedrich: Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum [1888], in: KSA 6, S. 165–254. |
| BAW | Nietzsche, Friedrich: Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe: Werke, 5 Bde. [Jugendschriften 1854–1869], München 1933–1940. |
| BN | [Oehler, Max:] Nietzsches Bibliothek = Vierzehnte Jahresgabe der Freunde des Nietzsche-Archivs, Weimar 1942. |
| BNO | Nietzsche, Friedrich: Briefwechsel mit Franz Overbeck. Hg. von Oehler und Carl Albrecht Bernoulli, Leipzig 1916. |
| BUB | Aus der Basler Universitätsbibliothek ausgeliehene Bücher. |
| CBT | Friedrich Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten. Im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik zusammengestellt von Raymond J. Benders und Stephan Oettermann unter Mitarbeit von Hauke Reich und Sibylle Spiegel, München / Wien 2000. |
| CV | Nietzsche, Friedrich: Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern, in: KSA 1, S. 753–792. |
| DD | Nietzsche, Friedrich: Dionysos-Dithyramben [1888], in: KSA 6, S. 375–411. |
| DFGA | Nietzsche, Friedrich: Digitale Faksimile Gesamtausgabe nach den Originalmanuskripten und Originaldrucken der Bestände der Klassik Stiftung Weimar. Hg. von Paolo D'Iorio, unter http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA. |
| DW | Nietzsche, Friedrich: Die dionysische Weltanschauung, in: KSA 1, S. 551–577. |
| EH | Nietzsche, Friedrich: Ecce homo. Wie man wird, was man ist [1888], in: KSA 6, S. 255–374. |
| FW | Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft („la gaya scienza") [1882/87], in: KSA 3, S. 343–651. |
| GD | Nietzsche, Friedrich: Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt [1888], in: KSA 6, S. 55–161. |
| GM | Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift [1887], in: KSA 5, S. 245–412. |
| GMD | Nietzsche, Friedrich: Das griechische Musikdrama, in: KSA 1, S. 515–532. |
| GoA | Nietzsche's Werke. Leipzig 1894–1911 u. ö. [Großoktav-Ausgabe]. |

| | |
|---|---|
| GoAK | Nietzsche's Werke [Großoktav-Ausgabe, soweit von Fritz Koegel ediert], Leipzig 1894–1897. |
| GSA | Goethe- und Schiller-Archiv, Weimar. |
| GSD | Wagner, Richard: Gesammelte Schriften und Dichtungen. 10 Bände, Leipzig 1907. |
| GT | Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik [1872], in: KSA 1, S. 9–156. |
| GTG | Nietzsche, Friedrich: Die Geburt des tragischen Gedankens, in: KSA 1, S. 579–599. |
| GWC | Nietzsche, Friedrich: Gesetz wider das Christenthum [1888], in: KSA 6, S. 254 [angehängt an AC]. |
| HkP | Nietzsche, Friedrich: Homer und die klassische Philologie. Ein Vortrag [1869], in: KGW II 1, S. 247–269. |
| IM | Nietzsche, Friedrich: Idyllen aus Messina [1882], in: KSA 3, S. 333–342. |
| JGB | Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft [1886], in: KSA 5, S. 9–243. |
| KGB | Nietzsche, Friedrich: Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin / New York 1975 ff. |
| KGW | Nietzsche, Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin / New York 1967 ff. |
| KGW IX | Nietzsche, Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Neunte Abteilung: Der handschriftliche Nachlaß ab Frühjahr 1885 in differenzierter Transkription, hg. von Marie-Luise Haase, Michael Kohlenbach und Martin Stingelin, Berlin / New York 2001 ff. |
| Kr I–IV | Krummel, Richard Frank: Nietzsche und der deutsche Geist. Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. Ein Schrifttumsverzeichnis der Jahre 1867–1945, 4 Bde., Berlin / New York 1998–2006. |
| KSA | Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 3. Auflage, München / Berlin / New York 1999. |
| KSA 14 | Colli, Giorgio / Montinari, Mazzino: Friedrich Nietzsche. Kommentar zu den Bänden 1–13 [der KSA]. |
| KSB | Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. Auflage, München / Berlin / New York 2003. |

| | |
|---|---|
| MA I–II | Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister [1878/86] = KSA 2. |
| M | Nietzsche, Friedrich: Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile [1881], in: KSA 3, S. 9–331. |
| MD | Nietzsche, Friedrich: Mahnruf an die Deutschen, in: KSA 1, S. 891–897. |
| Mp … | Mappensignaturen in N.s Nachlass (Goethe-Schiller-Archiv, Weimar). |
| NH | Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart / Weimar 2000. |
| NJ | Nietzsche, Friedrich: Ein Neujahrswort an den Herausgeber der Wochenschrift „Im neuen Reich“, in: KSA 1, S. 793–797. |
| NK | Der vorliegende Nietzsche-Kommentar. Querverweise innerhalb eines Werk-Kommentars werden mit dem Kürzel NK ohne Bandangabe angezeigt. Den Querverweisen auf andere Kommentare ist die jeweilige Bandnummer der KSA beigefügt, dann folgen wie bei den Verweisen innerhalb eines Kommentars die KSA-Seiten- und Zeilenangaben. |
| NL | Nietzsche, Friedrich: Nachlass, zitiert nach KSA oder KGW. |
| NLex | Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon. Darmstadt 2009. |
| $NLex^2$ | Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon. 2. durchgesehene und erweiterte Auflage, Darmstadt 2011. |
| NPB | Campioni, Giuliano / D'Iorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (Hg.), unter Mitarbeit von Müller-Buck, Renate: Nietzsches persönliche Bibliothek. Berlin / New York 2003. |
| NW | Nietzsche Friedrich: Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen [1888], in: KSA 6, S. 413–445. |
| NWB | Nietzsche Research Group (Nijmegen) unter Leitung von Paul van Tongeren, Gerd Schank und Herman Siemens (Hg.): Nietzsche-Wörterbuch, Berlin / New York 2004 ff. |
| PHG | Nietzsche, Friedrich: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen [1873], in: KSA 1, S. 799–872. |
| PP | Schopenhauer, Arthur: Parerga und Paralipomena. |
| RE | Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von Georg Wissowa, fortgeführt von Wilhelm Kroll und Karl Mittelhaus, Stuttgart 1890–1978. |
| SA I–IV | Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden und 1 Indexband. Hg. von Karl Schlechta, München 1954–1965 u. ö. [zitiert nachder Ausgabe München 1999, Indexband München 1984]. |

| | |
|---|---|
| SGT | Nietzsche, Friedrich: Sokrates und die griechische Tragoedie, in: KSA 1, S. 601–640. |
| ST | Nietzsche, Friedrich: Socrates und die Tragoedie, in: KSA 1, S. 533–549. |
| TA | Nietzsches Werke. Taschen-Ausgabe, 11 Bde., Leipzig o. J. [1906–1912 u. ö.]. |
| UB I DS | Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemäße Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller [1873], in: KSA 1, S. 157–242. |
| UB II HL | Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben [1874], in: KSA 1, S. 243–334. |
| UB III SE | Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemäße Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher [1874], in: KSA 1, S. 335–427. |
| UB IV WB | Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemäße Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth [1876], in: KSA 1, S. 429–510. |
| ÜK | Übersichtskommentar innerhalb von NK (danach Werksigle). |
| VM | Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches. Anhang: Vermischte Meinungen und Sprüche [1879], in: MA II. |
| W | Heftsignaturen in N.s Nachlass (Goethe-Schiller-Archiv, Weimar). |
| WA | Nietzsche, Friedrich: Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem [1888], in: KSA 6, S. 9–53. |
| WL | Nietzsche, Friedrich: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne [1873], in: KSA 1, S. 873–890. |
| WNB | Weimarer Nietzsche-Bibliographie. Hg. von der Stiftung Weimarer Klassik, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, bearbeitet von Susanne Jung / Frank Sion-Ritz / Clemens Wahle / Erdmann von Wilamowitz-Moellendorff / Wolfram Wojtecki, 5 Bde., Stuttgart / Weimar 2000–2002. |
| WS | Nietzsche, Friedrich: Der Wanderer und sein Schatten [1880], in: MA II. |
| WWV | Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung. |
| $WzM^1$ | Nietzsche, Friedrich: Der Wille zur Macht. Erste Fassung = GoA 15, Leipzig 1901 [zitiert mit Abschnittnummer]. |
| $WzM^2$ | Nietzsche, Friedrich: Der Wille zur Macht. Zweite Fassung = GoA 15 und 16, Leipzig 1911 [zitiert mit Abschnittnummer]. |
| Za | Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen [1883/85] = KSA 4. |
| ZB | Nietzsche, Friedrich: Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Sechs öffentliche Vorträge [1872], in: KSA 1, S. 641–752. |

## Editorische Zeichen

| | |
|---|---|
| [...] | Auslassung durch den Kommentator |
| [xyz] | Hinzufügung durch den Kommentator |
| ⟨xyz⟩ | Hinzufügung der Herausgeber im zitierten Text |
| ⌜xyz⌝ | Zusatz N.s |
| ~~xyz~~ | von N. durchgestrichener Text |
| / | Vers-, Zeilenwechsel in einem Zitat |
| // | Strophenwechsel in einem zitierten Gedicht |
| /Zahl/ | Seitenwechsel in einem Zitat |
| – – – | Bei Zitaten aus Manuskripten: Text bricht ab |
| [– – –] | Bei Zitaten aus Manuskripten: unlesbare Worte |
| [+ + +] | Bei Zitaten aus Manuskripten: Lücke im Text |

Jochen Schmidt

**Kommentar zu Nietzsches *Morgenröthe*.**
***Gedanken über die moralischen Vorurtheile*.**

# Vorwort

Auch für den Nietzsche-Kommentar zur *Morgenröthe* gilt das in der „Allgemeinen Einleitung“ zu Bd. 1/1 Gesagte. Spezielle Herausforderungen entstanden jedoch aus der mehr oder weniger aphoristisch konzipierten Sammlung der 575 Kurztexte der *Morgenröthe* und aus der Vielzahl der darin aufgegriffenen Themen. In den bisher erschienenen Kommentarbänden waren Werke nach dem schon vorhandenen Leitfaden eines zusammenhängenden Textes zu erläutern. Nunmehr galt es, in diesem ersten Gesamt-Kommentar zu einer von Nietzsches aphoristischen Schriften der Diversität und Heterogenität eines solchen Agglomerats gerecht zu werden, ohne den übergreifenden Horizont aus den Augen zu verlieren, aber auch ohne auf reduktive Synthesen hinzuarbeiten. Obwohl alle Kurztexte berücksichtigt wurden, handelt es sich um einen je nach Voraussetzungsreichtum und Komplexität *gewichtenden* Kommentar. Nach dieser Maßgabe waren die Texte zunächst in ihrer individuellen Kontur und Struktur zu erfassen, ihre Quellen zu erschließen und ihre sachlichen Aussagen zu analysieren – auch kritisch, also ohne den textimmanenten Suggestionen zu erliegen, die aus Nietzsches stark rhetorisiertem Stil resultieren. Deshalb war es erforderlich, die in der Forschung vernachlässigte *intentionale* Formierung vieler Aussagen erkennbar zu machen, einschließlich der Selbststilisierungen.

Dann aber sollten die zahlreichen Querverbindungen zu den anderen Texten der *Morgenröthe* aufgewiesen werden, ebenso die Teilkontinuitäten von Text-Sequenzen innerhalb der großen, auf den ersten Blick oft amorph anmutenden Masse. Schließlich stellte sich die Aufgabe, die von Nietzsche häufig durchbrochene, aber doch immer wieder hervortretende Orientierung an der thematischen Vorgabe des Untertitels *Gedanken über die moralischen Vorurtheile* wahrzunehmen. Die Kontextualisierung und die problemgeschichtliche Analyse durften sich freilich nicht auf die *Morgenröthe* beschränken. Nietzsche selbst konstatierte, dass dieses Werk in engem Zusammenhang mit den anderen Schriften der vom aufklärerischen Ideal des Freigeists bestimmten ‚mittleren Epoche‘ seines Schaffens steht. Zum näheren Kontext gehören demnach auch *Menschliches, Allzumenschliches* und *Die fröhliche Wissenschaft*. Darüber hinaus habe ich sowohl die wesentlichen Kontinuitäten als auch die Divergenzen im Verhältnis zum Frühwerk und zu den späteren Schriften markiert. Wo der umfangreiche Nachlass erhellend wirkt, wurde auch er bei der Kommentierung berücksichtigt.

Die am weitesten ausgreifende Kontextualisierung ergab sich aus dem Bestreben, einen *historischen* Kommentar zu erarbeiten. Einbezogen werden antike Traditionen, auf die der Altphilologe Nietzsche häufig zurückgriff, die von

ihm studierte Aufklärungsbewegung des 18. und 19. Jahrhunderts sowie zeitgenössische Szenarien und Debatten in literarischen, philosophischen und (populär-)wissenschaftlichen Zeugnissen. Zur historischen Kontur gehören auch die politischen und sozialen Implikationen und Intentionen von Nietzsches Schriftstellerei. Sie sind oft nur ‚philosophisch' übertüncht. Besonders herangezogen wurden die für die geistigen Strömungen der Zeit repräsentativen Zeugnisse – sie reichen über die im engeren Sinn als Quellen identifizierbaren Werke hinaus. Eine historische Einbettung erschien umso notwendiger, als Nietzsche sich gern als einsamen Originaldenker, als „unzeitgemäßen" Querdenker und als prophetischen Vordenker der Zukunft inszenierte. Trotz seiner aufgrund eines ausgeprägten Originalitätsanspruchs von früh an und bis ins Spätwerk hinein betonten Sonderrolle blieb er ein Sohn seiner Zeit, wenn auch mit der Tendenz zur Radikalisierung und mit einer rhetorisch bewusst eingesetzten ‚persönlichen' Färbung bis in seinen Stil hinein. Nicht vergessen werden durften Nietzsches biographisch fassbare Probleme, die er in seinen Briefen erkennen lässt und in vielen Aussagen der *Morgenröthe* verarbeitet.

Die moderne Wahrnehmung Nietzsches ist wesentlich durch eine hochideologisierte Wirkungsgeschichte bestimmt, die wenig mit der Kenntnis seiner Texte und ihrer Voraussetzungen zusammenhängt. Sie hat sich weitgehend verselbständigt. Die frühe Wirkungsgeschichte Nietzsches ist umfassend dokumentiert in der vierbändigen Bibliographie von Richard Frank Krummel: *Nietzsche und der deutsche Geist* sowie in der fundierten und zeitlich weiterreichenden Darstellung von Steven E. Aschheim: *Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults*.

Die für alle Bände des Nietzsche-Kommentars geltende Einteilung in einen orientierenden Überblickskommentar und in Stellenkommentare wurde beibehalten. Doch habe ich zusätzlich zum Gesamtüberblick noch einzelne Überblickskommentare eingefügt, die der näheren Hinführung des Lesers zu jedem der fünf Bücher der *Morgenröthe* dienen.

Die drei großen aphoristischen Schriften *Menschliches, Allzumenschliches*, *Morgenröthe* und *Die Fröhliche Wissenschaft* bilden nicht nur inhaltlich einen Werkkomplex insofern sie sich am aufklärerischen Ideal des Freigeists orientieren und damit Nietzsches ‚mittlere' Werkphase konstituieren; sie heben sich auch *strukturell* von Nietzsches frühen und späten Schriften ab: als kleinteilige Sammlungen einer Vielzahl von Kurztexten. Denn die frühen Schriften – *Die Geburt der Tragödie* und die *Unzeitgemäßen Betrachtungen* – und ähnlich die späten Werke haben eine festumrissene kompositorische Struktur. Diese unterschiedlichen Strukturen haben die Kommentare in angemessener Weise abzubilden.

Viel verdankt der Kommentar den schon vorhandenen Quellen-Forschungen, insbesondere denjenigen von Marco Brusotti und Andrea Orsucci. Ein un-

entbehrlicher Begleiter bei der Ausarbeitung des Kommentars war der Katalog *Nietzsches persönliche Bibliothek* von Giuliano Campioni, Paolo D'Iorio, Maria Cristina Fornari, Francesco Fronterotta und Andrea Orsucci unter Mitarbeit von Renate Müller-Buck (Berlin / New York 2003).

Das vorliegende Werk wäre nicht ohne das hilfreiche Mitwirken Anderer zustande gekommen. Sebastian Kaufmann hat den gesamten Text kritisch durchgelesen und mit vielen förderlichen Hinweisen und Ergänzungen bereichert. Andreas Urs Sommer hat durch seine umfassende Kenntnis im Feld der Nietzsche-Forschung und durch wertvolle Hilfestellung bei Recherchen wesentlich zur Fundierung des Kommentars beigetragen. Gabriele Schulz hat alle Zitate überprüft und die gesamte Druckvorlage angefertigt. Armin Thomas Müller hat bei Recherchen geholfen sowie die Schlusskorrektur und die Herstellung der Register mitorganisiert. Allen Genannten danke ich für diese stets konstruktive Zusammenarbeit. Mein Dank gilt ebenfalls der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, die das Unternehmen der Kommentierung von Nietzsches Werken von Anfang an gefördert hat. Die wissenschaftliche Koordinatorin Marion Freerk und der auch mit seinen sachlichen Hinweisen Wichtiges beisteuernde Vorsitzende der zuständigen Akademie-Kommission Gerd Theißen haben die Arbeit engagiert begleitet, wofür auch ihnen an dieser Stelle gedankt sei.

Jochen Schmidt

# Überblickskommentar

> Mit diesem Buche beginnt mein Feldzug gegen die Moral.
> Nietzsche: *Ecce homo* (KSA 6, 329)

> Die Morgenröthe hat geleuchtet – aber wo ist die Sonne?
> (NL 1881, 12[162], KSA 9, 604)

## Entstehung und Druckgeschichte

Im Jahr 1879 hatte N. seine Professur an der Universität Basel aufgegeben. Seine von schweren Anfällen krisenhaft verschärften Krankheitszustände, aber auch der Drang, sich frei von beruflichen Verpflichtungen seinen schriftstellerischen Unternehmungen zu widmen, führten nach zehn Basler Jahren zu diesem Entschluss. Materiell war seine Existenz durch ein Ruhegehalt gesichert, das ihm die Basler Regierung gewährte. Eine andere Zäsur in seiner Biographie markiert das Ende der Freundschaft mit dem Ehepaar Wagner, nachdem N. im Mai 1878 einen letzten Brief an Wagner geschrieben und den ersten Teil der Aphorismensammlung *Menschliches, Allzumenschliches* mitgesandt hatte. Den aufklärerischen Duktus dieser Schrift, den bereits der Untertitel „Dem Andenken Voltaire's geweiht" signalisierte, konnte Wagner nur als provokative Absage verstehen. Sie hatte sich nach schon längerer Entfremdung angebahnt und fiel nach den frühen Jahren beinahe bedingungsloser Jüngerschaft umso vehementer aus. Im Jahr 1880 veröffentlichte N. den ebenfalls umfangreichen zweiten Teil der Schrift *Menschliches, Allzumenschliches*, sodann, zeitlich wie konzeptionell dicht anschließend, 1881 die *Morgenröthe* und 1882 *Die fröhliche Wissenschaft*. N. selbst war sich des inneren Zusammenhangs dieser drei Werke bewusst und sah damit eine markante Phase seines Schaffens als abgeschlossen an. Nachdem er *Die fröhliche Wissenschaft* vollendet hatte, schrieb er am 3. Juli 1882 an Lou von Salomé, dass „damit das Werk von 6 Jahren (1876–1882), meine ganze ‚Freigeisterei'!" beendet sei (KSB 6/KGB III/1, Nr. 256, S. 217, Z. 9 f.). Auf dem rückseitigen Umschlag der *Fröhlichen Wissenschaft* stand folgende von N. verfasste Anzeige: „Mit diesem Buche kommt eine Reihe von Schriften FRIEDRICH NIETZSCHE'S zum Abschluss, deren gemeinsames Ziel ist, *ein neues Bild und Ideal des Freigeistes* aufzustellen. In diese Reihe gehören: *Menschliches, Allzumenschliches*. Mit Anhang: Vermischte Meinungen und Sprüche. / *Der Wanderer und sein Schatten*. / *Morgenröthe*. Gedanken über die moralischen Vorurtheile. / *Die fröhliche Wissenschaft*."

Nach dem Abschied von Basel begann N. im Jahr 1880 sein unstetes Wanderleben. Er hielt sich abwechselnd in Naumburg, Riva, Venedig, Marienbad,

Stresa und Genua auf. Inspiriert von seinem venezianischen Aufenthalt diktierte er im Frühjahr 1880 unter dem Titel *L'Ombra di Venezia* seinem Anhänger Heinrich Köselitz eine Sammlung von 262 Kurztexten, von denen einige in die *Morgenröthe* eingingen. Aus weiteren Notizbüchern entstanden im Sommer, Herbst und Winter 1880/1881 die Reinschrift der *Morgenröthe* und zahlreiche Aufzeichnungen, die im Nachlass aus dieser Zeit versammelt sind (KSA 9, 103–408). Am 25. Januar 1881 sandte N. die Reinschrift an Köselitz (Peter Gast), der davon eine gut lesbare Abschrift für den Verlag anfertigen sollte. Noch aber war der endgültige Titel nicht gefunden. Auf die erste Seite der Reinschrift schrieb N. folgenden, auf ein Notat vom September 1876 zurückgreifenden Titel: „Die Pflugschar. Gedanken über die moralischen Vorurtheile" (18[1], KSA 8, 314, 2–5; 18[62], KSA 8, 331, 12–16; vgl. die Zitate im Stellenkommentar zum Titel S. 65–67. Köselitz fügte in seiner Abschrift die Worte bei: „Es giebt so viele Morgenröthen, die noch nicht geleuchtet haben. Rigveda". Das gefiel N. so gut, dass er am 9. Februar 1881 an Köselitz schrieb: „Auch will ich den Titel ändern; Sie haben mich dadurch, daß Sie den zufällig hingeschriebenen Vers aus dem Hymnus an Varuna als M o t t o nahmen, auf den Gedanken gebracht: sollte das Buch nicht heißen: ‚E i n e M o r g e n r ö t h e. Gedanken über die moralischen Vorurtheile u.s.w.'" (KSB 6/KGB III/1, Nr. 80, S. 61, Z. 12–16)

Von Schmerzen gequält, dachte N. zu dieser Zeit an Selbstmord. Am 22. Februar 1881 schrieb er an Köselitz: „Ich bin so durch fortwährende Schmerzen zerbrochen, daß ich nichts mehr beurtheilen kann, ich sinne darüber nach, ob es mir nun endlich nicht erlaubt sei, die ganze Bürde abzuwerfen; mein Vater als er so alt war wie ich es bin, starb." Seine physische und psychische Krankheit hatte mehrere Ursachen: Als Hauptursache sah N. selbst in seinen Briefen aus dieser Zeit die erbliche Veranlagung, der Vater war mit 36 Jahren (N.s Alter zur Zeit der *Morgenröthe*) an Gehirnerweichung gestorben. Hinzu kamen 10 Jahre (1869–1879) zerstörerischer Überanstrengung, nachdem er auf die Empfehlung seines akademischen Lehrers Ritschl hin, wie er selbst später feststellte, viel zu jung, unpromoviert, unhabilitiert und ohne Repertoire den Lehrstuhl für Klassische Philologie an der Universität Basel und zudem die Verpflichtung als Gymnasiallehrer am Basler Pädagogium zu übernehmen hatte. Zugleich engagierte er sich intensiv für Richard Wagner und musste viele Erwartungen der Basler Gesellschaft an den Neuberufenen erfüllen. Nicht zuletzt erreichte zur Zeit der *Morgenröthe* und im Vorfeld des bereits projektierten *Zarathustra* seine Syphilis-Erkrankung ihre desaströs enthemmende Phase. Vom exzessiven Gebrauch des Opiums spricht er selbst in mehreren Briefen, so in KSB 6/KGB III/1, Nr. 360 und Nr. 361 (vgl. hierzu die Nachweise und die näheren Details im Kommentar von Sebastian Kaufmann zu den *Idyllen aus Messina*, S. 527): N. suchte rauschhaft-produktive Steigerungszustände, um

nach Jahren der Nichtbeachtung den ‚Durchbruch' zu schaffen. Darauf folgte notwendigerweise der Absturz. Im Vorgefühl des Wahnsinns-Schicksals machte er dieses mit auffällig autoreferentiellem Bezug in der *Morgenröthe* zum Thema – auch im Bewusstsein der traditionellen und damals wirkungsvoll aktualisierten Verbindung von ‚Genie und Wahnsinn', denn von unbändigem Ehrgeiz getrieben (er selbst stellte dies fest) wollte er sich als geniale Ausnahmegestalt inszenieren. Hierzu der ausführliche Kommentar zu M 14, insbesondere S. 92. Schließlich litt er unter der zu dieser Zeit schon fast vollständigen Erblindung, die er allerdings im Rückgriff auf literarische Vorbilder, so auf den blinden Sänger Homer, ebenfalls als Zeichen der Auserwähltheit auszudeuten suchte.

Im Brief vom 9. Februar 1881 schrieb N. an Heinrich Köselitz: „Die Orthographie und die grammatische Correktheit, lieber Freund, sind wieder I h r e Sache, ich habe keine andre Orthographie als die Köselitzische. Mitunter mache ich Sprachfehler z. B. in der Bildung der Conjunctive: verbessern Sie mich in allen Stücken, ohne irgend ein weiteres Wort!" (KSB 6/KGB III/1, Nr. 83) Am 20. März 1881 modifizierte er den Titel, wiederum in einem Brief an Köselitz, indem er bestimmte: „Nicht ‚Eine Morgenröthe', sondern nur: Morgenröthe" (KSB 6/KGB III/1, Nr. 94, S. 73, Z. 57 f.). Alsbald schickte N. noch einen Nachtrag, in den er auch Texte aus *L'Ombra di Venezia* mit manchen Veränderungen aufnahm. Am 19. Juni 1881 teilte er dann seinem Verleger Ernst Schmeitzner in Chemnitz mit: „Die Correktur ist b e e n d e t" (KSB 6/KGB III/1, Nr. 117, S. 93, Z. 4). Wie schon N.s frühere Bücher fand auch dieses Werk kaum Interesse, es wurde wenig gekauft. Von der Gesamtauflage von 1000 Exemplaren waren nach fünf Jahren weniger als 250 Exemplare verkauft (Schmeitzner an N., 1. 7. 1886, KGB III/4, Nr. 387, S. 191–192). Im Jahre 1887 erschienen die liegengebliebenen Lagerbestände der *Morgenröthe* mit einer neu hinzugefügten Vorrede sowie der Titel-Erweiterung *Neue Ausgabe mit einer einführenden Vorrede* bei E. W. Fritzsch in Leipzig. Bereits 1886 hatte N. Neuausgaben der *Geburt der Tragödie* und von *Menschliches, Allzumenschliches* auf die Bahn gebracht, im Jahr 1887 ließ er auf die Neuausgabe der *Morgenröthe* auch Neuausgaben der *Fröhlichen Wissenschaft* und der ersten drei Teile des *Zarathustra* folgen. Damit suchte er seinem bisher kaum beachteten Werk Aufmerksamkeit zu verschaffen. Die jeweils neu beigefügten Vorreden sollten diesem Zweck in besonderer Weise dienen, indem sie die wesentlichen Themen und Intentionen profilierten. In diesem übergreifenden Kontext steht auch die neue Ausgabe der *Morgenröthe*.

Dass N. für die Verfassung dieser umfangreichen Sammlung von Kurztexten trotz langer Unterbrechungen und gravierender Einschränkungen durch seine Krankheit nicht länger als achtzehn Monate brauchte, liegt nicht zuletzt daran, dass er auf viele Haupt-Elemente aus der vorausgehenden Schrift

*Menschliches, Allzumenschliches* zurückgriff, so auf das Thema des „Freigeists" und der „Moral". Auch orientierte er sich wiederum an den Methoden der französischen Moralistik, insbesondere an La Rochefoucauld (vgl. NL 1876, 18[21], KSA 8, 319; NL 1876/77, 23[152], KSA 8, 459–460) und an den ebenfalls aphoristischen „Moral"-Analysen seines Freundes Paul Rée. In einer Gesamtdisposition vom Herbst 1877 plante N. in enger Anlehnung an Rée ein Kapitel „Zur Geschichte der moralischen Empfindungen" (NL 1877, KSA 8, 25[3], 485). Den ursprünglich statt „Morgenröthe" erwogenen Titel „Die Pflugschar" findet man schon viel früher. Bereits im Sommer 1876, unmittelbar nach Abschluss von UB IV: *Richard Wagner in Bayreuth* und zu Beginn der sich über mehrere Jahre erstreckenden Arbeit an *Menschliches, Allzumenschliches,* notierte N. den Titel „Die Pflugschar" mit dem Untertitel „Eine Anleitung zur geistigen Befreiung" (17[105], KSA 8, 313). Darauf folgt eine Liste von sieben „Hauptstücken" (Kapiteln) zu Themenbereichen, die er zu traktieren gedachte. Die Schrift, für die er dies alles disponierte, erhielt dann zwar doch den Titel „Menschliches, Allzumenschliches", aber der zunächst vorgesehene Titel „Die Pflugschar" sollte noch fünf Jahre später auf die folgende Aphorismensammlung übergehen, bevor N. für diese schließlich einen anderen Titel wählte: „Morgenröthe".

N.s Reflexionen zur *Form* beginnen ebenfalls in den im Nachlass erhaltenen Aufzeichnungen zu *Menschliches, Allzumenschliches* und gelten nicht minder für die *Morgenröthe*. Bemerkenswerterweise ist in diesen Aufzeichnungen nicht von Aphorismen, sondern von Sentenzen oder Maximen die Rede. Anschließend an Paul Rées *Psychologische Beobachtungen* (1875), die mit der Feststellung beginnen: „Sentenzen sind Gedankenextract, den sich jeder nach seinem Geschmack verlängern kann", äußerte sich N. in einem der nachgelassenen Notate (NL 1876/77, 20[3], KSA 8, 361) zu seiner Tendenz, über die aphoristisch markante Begrenzung der Sentenz hinaus weiter auszugreifen: „Eine Sentenz ist ein Glied aus einer Gedankenkette; sie verlangt, dass der Leser diese Kette aus eigenen Mitteln wiederherstelle: diess heisst sehr viel verlangen. Eine Sentenz ist eine Anmaassung. – Oder sie ist eine Vorsicht: wie Heraclit wusste. Eine Sentenz muss, um geniessbar zu sein, erst aufgerührt und mit anderem Stoff (Beispiel, Erfahrungen, Geschichten) versetzt werden. Das verstehen die Meisten nicht und desshalb darf man Bedenkliches unbedenklich in Sentenzen aussprechen."

Wird schon hier deutlich, wie sehr N. seine eigene Überschreitung der von Aphorismus und Sentenz traditionell geforderten geschliffenen „brevitas" zu rechtfertigen sucht, so verrät eine aus der gleichen Zeit stammende Reflexion die Schwierigkeiten, mit denen er zu kämpfen hatte: „Wer in der deutschen Sprache Sentenzen bildet, hat die Schwierigkeit, daß sie gerade am Ende nicht scharf und streng abgeschliffen werden können, sondern daß Hülfszeitwörter

hinterdrein stürzen wie Schutt und Gerümpel einem rollenden Steine. – Selbst der feinste Kopf ist nicht vermögend die Kunst der Sentenzen-Schleiferei gebührend zu würdigen, wenn er nicht auf diesem Gebiete selber gewetteifert hat.“ (NL 1876/77, 23[132], KSA 8, 450)

## Quellen

In der *Morgenröthe* verstärkt N. die schon in *Menschliches, Allzumenschliches* eingeleitete Wendung von der romantisch-idealistischen und ‚metaphysisch‘ orientierten Weltanschauung des Frühwerks hin zu einem aufklärerisch historisierenden und psychologisierenden Denken. Auch physiologische Erklärungsmuster, die sich schon früher durch die Schopenhauer-Adaptation angekündigt hatten, greifen nun noch tiefer ein, nicht zuletzt aufgrund eigener schwerer Leidenserfahrungen. Besonders interessierte sich N. für Schriften, die diesen Tendenzen entsprechen. Sein Verfahren ist subversiv und kritisch. Er entledigt sich der religiösen und ‚moralischen‘ Wertungen, analysiert deren mentale und emotionale Voraussetzungen und löst sich damit von seinen eigenen früheren Fixierungen. Ausdruck dieser „Loslösung“ – er selbst wählte diese Bezeichnung –, die er als Befreiungsakt verstand, ist die programmatische Vorstellung des „Freigeists“. Sie hatte eine zeitgenössische Konjunktur, der sich N. anschloss (vgl. den Kommentar S. 109 f.). Schon der Untertitel der *Morgenröthe – Gedanken über die moralischen Vorurtheile* – macht die von einer langen Vorgeschichte in der europäischen Aufklärung her bekannte Vorurteilskritik zum Thema (vgl. den Kommentar S. 19–22). Sie bestimmt weitgehend das kritisch-freigeisterische Verfahren. Ihr Pendant findet sie in einer Hinwendung zur ‚Wirklichkeit‘ und zu empirischen Methoden der Wirklichkeitsanalyse bis hin zu experimentellen Konzepten. Auch damit war N. durchaus „zeitgemäß“, denn dies entsprach der Grundströmung des Realismus und Naturalismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, auch einem zunehmend materialistischen und szientistischen Daseinsverständnis, das in zahlreichen, meist populärwissenschaftlichen Darstellungen oder in modischer ‚Weltanschauungsliteratur‘ zum Ausdruck kam. Auf solche sekundären Werke griff N. oft zurück; die originalen Schriften, etwa diejenigen Darwins, zog er wenn überhaupt nur selten heran.

Die mit Abstand wichtigste, ja die entscheidende Quelle, weil sie die moralkritische Grunddisposition der *Morgenröthe* bestimmt und sogar ihre zentralen thematischen Bereiche schon erschließt, war Paul Rée, der Freund, mit dem N. während seiner aufklärerischen ‚mittleren‘ Periode immer wieder Gemeinschaft hatte. Mit ihm pflegte er intensiven geistigen Austausch und seine Schriften absorbierte er bis hin zur Übernahme von Kapitelüberschriften und

wörtlichen Formulierungen schon in *Menschliches, Allzumenschliches*. Rées Erstlingswerk *Psychologische Beobachtungen* (1875), eine Sammlung von Aphorismen, waren N.s Vorbild für seine eigene Hinwendung zum aphoristischen Genre und auch zur französischen Moralistik. 1877 erschien Rées Schrift *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, die – wie einige Jahre später N.s *Morgenröthe* – schon im Titel die genealogische Methode ankündigte, der N. noch bis hin zu seiner späten Abhandlung *Zur Genealogie der Moral* als Grundmuster seiner eigenen moralkritischen Methode folgte. Sogar der Ausgangs- und Angelpunkt dieser Moralkritik, die genealogische Subversion der moralischen Werturteile „gut und böse", die N. in der *Morgenröthe* adaptierte und später in der Titelformulierung seiner Abhandlung *Jenseits von Gut und Böse* aufnahm, war der Ausgangspunkt Paul Rées: Der erste Paragraph seiner Abhandlung über den Ursprung der moralischen Empfindungen trägt die Überschrift „Der Ursprung der Begriffe gut und böse". Bereits im Vorfeld von N.s Arbeit an der *Morgenröthe* konzipierte Rée sein erst 1885 erscheinendes Hauptwerk *Die Entstehung des Gewissens*, und N. griff diese Konzeption auf – sie faszinierte ihn, wie wir aus einem seiner Briefe wissen. Bereits am 19. Oktober 1879 hatte ihm Rée mitgeteilt: „Die Arbeit ist im Rohbau fertig" (KGB II 6/2, Nr. 1244, S. 1195, Z. 33).

Auf weiten Strecken entspricht sowohl N.s moralkritisches Spektrum wie auch seine Methode Rées Darlegungen. Zuerst behandelt dieser nach einem in der einschlägigen zeitgenössischen Populärwissenschaft gängigen und im Grundsätzlichen bis auf die Aufklärung zurückgehenden Muster die Ablösung übernatürlicher Erklärungen durch natürliche Erklärungen, dann traktiert er historisierend das Gewissen als ein „Produkt der Geschichte", um schließlich auf den historischen Ursprung moralischer Gebote und Verbote und in diesem Zusammenhang auf die christliche Ethik überzugehen (ohne die antichristliche Polemik, die N. von der radikalen Freidenker-Bewegung übernimmt). Im letzten Kapitel seines Buchs wechselt Rée von der historisch-genealogischen zur psychologischen Analyse, die ebenso wie die historische bei N. von maßgeblicher Bedeutung ist. Sogar einzelne Hauptelemente, die in N.s Darstellung erscheinen, hat Rée aus historischer sowie aus psychologischer Sicht moralkritisch analysiert, so die Entstehung der Strafe nach ursprünglich auf Rache und Vergeltung zielenden Bräuchen, die Entstehung kategorischer Imperative und moralischer Urteile. Der für N. zentralen Auseinandersetzung mit Schopenhauers Begründung der Moral auf das Mitleid widmet Rée ebenfalls einen Abschnitt, er erörtert das für N. auffallend interessante Phänomen der Grausamkeit, die Bewertung des „Egoismus", die ‚moralische' Dimension von Lob und Tadel sowie der „Eitelkeit". Nicht zuletzt führt N. wie Rée und seine Vorgänger auf diesem Gebiet – u. a. Montaigne und Pascal – die ‚moralischen' Gefühle,

Wertungen und Urteile auf Gewohnheiten: auf Sitten zurück. Dem damals in der florierenden ethnologischen Literatur üblichen Verfahren entsprechend zieht Rée wie auch N. zahlreiche Berichte von Sitten und Bräuchen noch in „primitiven" Kulturen lebender ‚Wilder' heran, um die ursprünglich nicht in unserem Sinn ‚moralischen' Verhaltensweisen und Wertungen in eine teils relativierende, teils ‚genealogisch' perspektivierende Betrachtung einzubeziehen. Mit Darwins Naturstudien, die alle herkömmliche Teleologie erledigten, weil sie die Evolution auf „natürliche Auslese" begründeten, hatte sich Rée schon in den Siebziger Jahren beschäftigt. Sie hinterließ in seinem Werk tiefe Spuren wie bei vielen Zeitgenossen und so auch bei N. – sowohl in Zustimmung wie in Auseinandersetzung.

N., der immer die Originalität seiner Gedanken behaupten wollte und seine Quellen verschwieg, befürchtete – noch bis ins Vorwort von *Ecce homo* hinein – „verwechselt" zu werden, und dies besonders im Hinblick auf Paul Rée. Nachdem er von Rée sowohl für *Menschliches, Allzumenschliches* wie für die *Morgenröthe* entscheidende Anregungen erhalten hatte, wollte er diesen Zusammenhang – wohl auch wegen des Zerwürfnisses aufgrund der Lou-Affäre – nicht öffentlich dokumentiert wissen. An den Freund Franz Overbeck schrieb er am 6. März 1883: „Eine andere ‚Befreiung' will ich Dir nur andeuten: ich habe es abgelehnt, daß Rée's Hauptbuch ‚Geschichte des Gewissens' mir gewidmet wird – und damit einem Verkehre ein Ende gesetzt, aus dem manche unheilvolle Verwechslung entstanden ist. – " (KSB 6/KGB III/1, Nr. 386). Man hatte bei ihm zu viel „Réealismus" bemerkt! In einem von einer Intrige seiner Schwester beeinflussten Brief schrieb N. an Malwida von Meysenbug von Mitte Juli 1883: „Man soll sein Ideal vom Menschen **durchsetzen**, man soll mit seinem Ideale seine Mitmenschen wie sich selber zwingen und überwältigen: und also schöpferisch wirken! Dazu aber gehört [...] daß man, was unserm Ideale zuwider geht (wie z. B. solches Gesindel wie L‹ou› und R‹ée›) auch als Feinde behandelt" (KSB 6/KGB III/1, Nr. 437) – und dies, obwohl er in einem Brief an Heinrich Köselitz vom 21. April 1883 gestand: „Rée ist immer gegen mich von einer rührenden Bescheidenheit gewesen, dies will ich Ihnen ausdrücklich bekennen" (KSB 6/KGB III/1, Nr. 405). Rée, in bemerkenswertem Kontrast zu seinen immoralistischen Theorien ein Charakter von reiner Güte und Hilfsbereitschaft, auch gegenüber N., dem fünf Jahre älteren und ihn dominierenden Freund, starb 1901, nachdem er 10 Jahre lang gratis als Armenarzt gewirkt hatte. Vgl. Ernst Pfeiffer (Hg.): *Friedrich Nietzsche, Paul Rée, Lou von Salomé. Die Dokumente ihrer Begegnung* (1970); Samuel Danzig: *Drei Genealogien der Moral. Bernard de Mandeville, Paul Rée und Friedrich Nietzsche* (1904); Charlotte Morawski: *Der Einfluß Rées auf Nietzsches neue Moralideen* (1915); Hubert Treiber: *Zur Genealogie einer „science positive de la morale en Allemag-*

*ne*“. *Die Geburt der „r(é)ealistischen Moralwissenschaft“ aus der Idee einer monistischen Naturkonzeption* (1993); Ludger Lütkehaus: *Ein heiliger Immoralist, Paul Rée (1849–1901)* (2001).

Was für N.s Verhältnis zu seinen schon genannten Quellen gilt, dass er sich nämlich häufig aus zweiter Hand bediente, gilt auch für seine philosophischen und literarischen Quellen. Meistens benutzte er Literatur- oder Philosophiegeschichten, um sich rasch einen Überblick zu verschaffen oder auch nur einzelne Partien zu rezipieren, so etwa für Kant den dritten und vierten Band von Kuno Fischers Werk über die neuzeitliche Philosophie, und natürlich auch die vielfältigen Kant-Bezüge im Werk Schopenhauers, des einzigen Philosophen, in den er sich intensiv vertieft hatte. Kaum etwas ist bezeichnender für N.s Verhältnis zu den philosophischen Quellen als die Tatsache, dass er sich zwar oft auf Kant bezieht, immer wieder auf Hegel anspielt, gelegentlich auch Fichte erwähnt, aber kein einziges Werk Kants oder Fichtes und nur den abschließenden Band von Hegels *Enzyklopädie* in seiner persönlichen Bibliothek hatte, dafür aber viele sekundäre Darstellungen und aktuelle Trend-Literatur. Mit wenigen Ausnahmen zog er freilich auch diese nur eklektisch zu Rate.

Abgesehen davon, dass N. in seinem mit häufigen Ortswechseln verbundenen Wanderleben in der Zeit der *Morgenröthe* nur eine beschränkte Zahl von Werken bei sich führen konnte, abgesehen auch von seinem Augenleiden, das ihn oft am Lesen hinderte, ist dieses Vorgehen in der Auswahl von – nicht genannten – Quellen und der Umgang mit ihnen auch von der aphoristischen Struktur der *Morgenröthe* mitbedingt. Für die insgesamt 575 Kurztexte kam oft nur eine impulshaft anregende Kurzlektüre in Frage, etwa um markante Grundthesen aufzugreifen oder illustrativ verwendbare Beispiele zu finden. Derartiges wird nur in den Einzelstellen-Kommentaren nachgewiesen. Dennoch gibt es einige Werke, die für N. von übergreifender Bedeutung bei der Ausarbeitung der *Morgenröthe* waren. Über das aufklärerische Grundkonzept machte er sich in Schriften zur Aufklärung kundig. Intensiv studierte er, wie die zahlreichen Randnotizen und unterstrichenen Stellen zeigen, die zweibändige Darstellung von William Edward Hartpole Lecky: *Geschichte des Ursprunges und Einflusses der Aufklärung in Europa* (1873). Seinem thematisch leitenden Interesse an der Moralkritik entsprechend, die alle ‚Moral‘ aus „moralischen Vorurtheilen“ herleitet, arbeitete er das von ihm auch mit zahlreichen Randnotizen und Unterstreichungen versehene Werk von Johann Julius Baumann durch: *Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie* (1879). Mit seiner psychologisch-physiologischen Methode wirkte es in vielen Teilaspekten und Begriffsbildungen auf die *Morgenröthe*. Im Januar 1880 erwarb N. für seine persönliche Bibliothek außerdem ein Werk, das er ebenfalls häufig annotierte: Herbert Spencer: *Die Thatsachen der Ethik* (1879). Für die immer

wieder geführte Auseinandersetzung mit einer auf den „Nutzen“ gegründeten Moral konzentrierte sich N. ferner auf die Werke von John Stuart Mill, die er in deutscher Übersetzung besaß. Einschlägig war besonders Mills *Utilitarianism* (Deutsch: *Das Nützlichkeitsprinzip*).

Vor allem attackierte N. in seinem „Feldzug gegen die Moral“ deren christliche Ausformung. Immer wieder kritisiert er aber auch die ethischen Theorien der vorchristlichen Antike, insbesondere die an der Person des Sokrates orientierten platonischen Lehren und bestimmte Positionen der stoischen Moral; überdies wendet er sich wiederholt gegen die Pflichtethik Kants und mit Nachdruck gegen die auf das Gefühl des Mitleids sich berufende Grundlegung der Moral bei Schopenhauer. Für all dies zog N. religionskritische, philosophie- und kulturgeschichtliche Darstellungen heran. Wie schon gesagt, war er nur mit wenigen Originaltexten vertraut. Allerdings lassen sich die Kenntnisse von Originaltexten und die Übernahmen aus sekundären Darstellungen nicht so leicht auseinanderhalten, denn auch in den sekundären Werken werden die primären ‚Quellen‘ immer wieder zitiert oder paraphrasiert. Zwar kann man mit einiger Sicherheit sagen, dass N. Kant nur aus Philosophiegeschichten und anderen sekundären Veröffentlichungen kannte, während er mit Schopenhauer aufgrund eigenen Studiums vertraut war. Doch gab es auch über Schopenhauer, der nach seinem Tod geradewegs zum Mode-Autor aufgestiegen war, schon eine Flut von sekundären Darstellungen, von denen N. manche zur Kenntnis nahm. Aufgrund von N.s eklektischem Verfahren lässt sich die Provenienz einer Aussage oft nur punktuell identifizieren, so dass der Begriff „Quelle“ zu relativieren ist. Hinzukommt, dass fast jede „Quelle“ selbst wiederum Einzugsgebiete hat. Die Komplexität der Quellen-Problematik nimmt noch zu, wenn etwa sowohl Schopenhauer wie auch Paul Rée sich immer wieder auf die französischen Moralisten, besonders auf La Rochefoucauld, berufen. Greift dann Rée auch auf Schopenhauer zurück und rezipiert N. La Rochefoucauld direkt oder vermittelt durch Rée oder Schopenhauer oder durch beide? Zweifellos vertiefte sich N. in die deutsche Pascal-Übersetzung, wie die Lesespuren in seinem Exemplar erkennen lassen. Inwiefern aber spielen sekundäre Lektüren, etwa Sainte-Beuves große Darstellung von Port Royal für seine Rezeption von seiten N.s eine Rolle (Sainte-Beuve 1840–1848)? Und: Schopenhauer, den N. am besten kannte, hatte nicht nur in den beiden Bänden seines Hauptwerks und in den *Parerga und Paralipomena* große Sammlungen von Belegstellen aus der antiken sowie neuzeitlichen Philosophie und Literatur zu bestimmten Themen angelegt, sondern auch in den beiden Abhandlungen, die sich mit der Moral befassen und für N. von besonderem Interesse waren, weil sie Grundprobleme der Ethik erörtern: die *Preisschrift über die Freiheit des Willens* und die *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. Inwieweit orientierte sich N. an

den von Schopenhauer zitierten Originalschriften und inwieweit an der Vermittlung durch Schopenhauer?

Einen eigenen Bereich bilden Bücher, in denen nach einem schon von Epikur und dann von den Aufklärern des 18. Jahrhunderts entwickelten Muster moralische Probleme deterministisch auf Physiologisches reduziert werden. Hinzukommen manche ihnen verwandte darwinistisch inspirierte Schriften und sogar mehrere aus einem ähnlichen Interesse von N. herangezogene biologische Werke über das Verhalten der Tiere, etwa Georg Heinrich Schneider: *Der thierische Wille. Systematische Darstellung und Erklärung der thierischen Triebe und deren Entstehung Entwickelung und Verbreitung im Thierreiche als Grundlage zu einer vergleichenden Willenslehre* (o. J. [1880]), sodann Karl Semper: *Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere* (1880) und Alfred Espinas: *Die thierischen Gesellschaften. Eine vergleichend-psychologische Untersuchung* (1879).

Für eine Reihe seiner Kurztexte in der *Morgenröthe* studierte N. ethnologische Werke, um aus den dort dargestellten Bräuchen von Wilden Analogieschlüsse im Hinblick auf die genealogische Herleitung ‚moralischer' Phänomene zu ziehen. Namentlich verwendete er die Darstellung des Ethnologen John Lubbock: *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und äußere Leben der Wilden* (1875), außerdem Gustav Roskoff: *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker* (1880). Gerade für N.s zentrales Interesse in der *Morgenröthe*, die Suspendierung aller moralischen Vorstellungen und Wertungen, bietet die in der Freidenker-Publizistik systematisch betriebene Sammlung ethnologischer Belege einen beträchtlichen Fundus. Die Verschiedenheit der Sitten und Wertungen sollte die Moral relativieren, ja sie letztlich als unbegründet erweisen. Das zeigt das zeitgenössische Schlüsselwerk von Ludwig Büchner: *Kraft und Stoff* (14. deutsche Auflage 1876, besonders S. 245–250; vgl. NK M 20).

Einem angrenzenden Bereich zuzuordnen sind religionswissenschaftliche Werke. N. studierte sie teils aus dem damals verbreiteten Interesse am Buddhismus, der im Gegensatz zum Christentum kein Jenseits und keine individuelle Unsterblichkeit, vor allem keinen Gott kennt und insofern zu naturalistischen Vorstellungen passte. Alle ‚Moral' sollte aufgrund religionsvergleichender Forschungen relativiert werden. In diesem Kontext benutzte N. die Studie seines Basler Kollegen Jacob Wackernagel *Über den Ursprung des Brahmanismus* (1877); 1881 erwarb er das Standardwerk von Hermann Oldenberg: *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (1881). Von Bedeutung waren für N. auch die Essays des durch seine Studien im Feld der vergleichenden Religionswissenschaft international renommierten [Friedrich] Max Müller. Bereits im Oktober 1875 hatte N. dessen *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft* (1874) aus der Universitätsbibliothek Basel entliehen.

Immer wieder beruft sich N. in der *Morgenröthe* auf die „Wirklichkeit“, um ähnlich wie schon die Aufklärung des 18. Jahrhunderts gegen metaphysische Spekulationen anzugehen und religiöse und ‚moralische‘ Wertungen zu untergraben. Nicht zuletzt führt er romantische Illusionen ad absurdum: Damit steht er in einer seit Heines *Romantischer Schule*, die er rezipierte, bis zu den Epochen der Realismus und Naturalismus sich immer mehr verstärkenden antimetaphysischen und antiromantischen Zeitströmung. Sie hatte auch zu einer Aktualisierung des Empirismus und des Sensualismus geführt. N. erwarb entsprechende Werke, die nach der „Wirklichkeit“ fragen; zwei von ihnen, die von dieser Thematik ausgehend dem philosophischen Erkenntnisproblem gelten, studierte er genauer, wie die zahlreichen Randbemerkungen und unterstrichenen Textpartien, aber auch Reflexe in Texten der *Morgenröthe* erkennen lassen: Afrikan Spir: *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* (2. Aufl. 1877) und Otto Liebmann: *Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie* (2. Aufl. 1880).

Da in den 575 Kurztexten der *Morgenröthe* neben den genannten Hauptthemen auch viele andere mehr oder weniger beiläufig traktiert werden und verschiedenste Lektüren erkennen lassen, bleiben diese den Nachweisen in den Einzelkommentaren vorbehalten. Auf weiten Strecken ist nach wie vor N.s altphilologischer Fundus von Belang. Schopenhauers Werke bleiben, wie schon gesagt, in Zustimmung und Widerspruch direkt oder indirekt wichtige Bezugstexte. Auch sie zitiert N. allerdings oft nur nach sekundären Darstellungen in der zeitgenössischen Mode-Literatur über Schopenhauer.

## Konzeption und Struktur

Die Schrift, der N. den Untertitel *Gedanken über die moralischen Vorurtheile* gab, folgt dem gleichen Doppel-Impuls wie *Menschliches, Allzumenschliches* und *Die fröhliche Wissenschaft*: der Absage an die romantisch-‚metaphysische‘ Orientierung des Frühwerks und der Hinwendung zu einem kritischen, radikalaufklärerischen Denken, zur illusionslosen Analyse und zu einer subversiven Skepsis, die alle geltenden Wertungen und deren Inbegriff, die ‚Moral‘, hinterfragt, ja als bloße Vorurteile entlarvt. Schon im ersten Satz der späteren „Vorrede“ nennt sich N. deshalb einen „Bohrenden, Grabenden, Untergrabenden“ (11, 4). Unter ‚Moral‘ versteht N. primär die christliche Moral, in deren Bann das abendländische Denken fast zwei Jahrtausende stand, eine Moral, die ihre entschiedenste Ausprägung in den Werturteilen „gut“ und „böse“ fand. Diese Urteile als Vorurteile darzustellen und die ihnen sowohl zugrundeliegenden wie von ihnen folgenreich ausgehenden Wertungen als fragwürdig zu begreifen, ist ein Hauptziel N.s. Damit folgte er allen voran den Abhandlungen seines

Freundes Paul Rée (vgl. die „Quellen", S. 11–14) und anderen freidenkerischen Analysen in zeitgenössischen Darstellungen – in dem weit ausstrahlenden Werk von Ludwig Büchner: *Kraft und Stoff* waren die moralischen Begriffe „gut" und „böse" ebenso wie die Rede vom ‚Gewissen' von jeder metaphysischen Verankerung losgerissen worden (vgl. NK M 20). In vielen Texten der *Morgenröthe* beschäftigte er sich aber auch intensiv mit der Ethik der Stoiker (zu dieser vgl. NK M 134), teils zustimmend, teils in kritischer Auseinandersetzung, womit er ebenfalls Vorhandenes aufgreift. Ferner spielt die kritische Distanzierung von Kants kategorischem Imperativ und moralischem Pflichtbegriff sowie von Schopenhauers Begründung der Moral durch das Mitleid eine bedeutende Rolle, wie schon für Rée.

Unter ‚Moral' verstand N. aber auch in dem weiteren Sinne der von ihm rezipierten Moralisten, insbesondere der französischen, die „mores": die Verhaltensmuster, Sitten und Gewohnheiten der Menschen. Deren Analyse erfordert nicht so sehr eine abstrakt-theoretische als vielmehr eine auf empirische Beobachtung bauende sowie auf physiologische und psychologische Erklärungen hin arbeitende anthropologische Methode. Wie frühere Moralisten verfährt N. damit desillusionierend, ernüchternd und oft auch pessimistisch. Bereits in einem Grundbuch der europäischen Moralistik, in Balthazar Graciáns *Handorakel*, das N. in der 1862 erschienenen Übersetzung Schopenhauers kennengelernt hatte, konnte er eine derartige Form pessimistischer Weltklugheit vorfinden. Sie beruht auf dem Programm des „desengaño" – der systematisch betriebenen Ent-täuschung. Sie sollte zu einer realistischen Weltklugheit führen, die den trügerischen Schein durchdringt und sich um einer angemessenen Selbstbehauptung willen ‚kritisch' bewährt. Dies ist auch das Ziel von Graciáns Roman *Criticón*, wie schon der Titel anzeigt. Im Kontext des späten 19. Jahrhunderts verband sich diese in einem ganz anderen historischen Zusammenhang – in der höfischen Sphäre des Absolutismus – entstandene Geisteshaltung mit der modernen Wendung von einer romantischen und idealistischen Vorstellungswelt, wie sie besonders in Deutschland jahrzehntelang dominiert hatte, hin zum Realismus und zum Naturalismus. Letztere waren in der Zeit, in der N. seine Schriften verfasste, mächtige Strömungen, gegen die er sich noch in seinem Frühwerk vehement gewehrt hatte, die er aber in dieser Phase seines Schaffens für sich selbst partiell adaptierte. Doch kam es N. letztlich nicht auf Weltklugheit im Sinne der spanischen und französischen Moralistik an, auch nicht auf eine grundsätzlich realistische Wende. Zentral war für ihn eher eine radikalisierte und markant individualistische Version des aufklärerischen Ideals des freien Geistes. Sie zeigt Affinitäten zu Tendenzen des zeitgenössischen Anarchismus (gegen den N. später umso vehementer angeht, so in der *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, 132, 17–133, 21 und im *Antichrist*, KSA 6, 244, 32; 245, 3–

247, 5). In einem nachgelassenen Notat vom Sommer 1885 gab N. folgende, sein eigenes Verfahren kennzeichnende Definition: „Ein Moralist ist das Gegenstück eines Moral-Predigers: nämlich ein Denker, welcher die Moral als fragwürdig, fragezeichenwürdig, kurz als Problem nimmt. Ich bedaure, hinzufügen zu müssen, daß der Moralist, eben deshalb, selber zu den fragwürdigen Wesen gehört“ (KSA 11, 35[1], 509, 1–5). In N.s eigenem biographischem Horizont zeichnet sich seit *Menschliches, Allzumenschliches* immer wieder die Strategie einer – wie er dies selbst nannte – „großen Loslösung“ von allen früheren Bindungen und Autoritäten ab. Aus der Konvergenz von Zeitgenossenschaft und eigener Betroffenheit resultiert die Intensität seiner Analysen. Die „Morgenröthe“, so hoffte N., sollte nicht zuletzt für ihn selbst einen neuen Tag ankündigen, um dessentwillen er das Dunkel der „Vorurtheile“ durchdringen musste. Skeptisch zurückblickend notierte er allerdings im Herbst 1881: „Die Morgenröthe hat geleuchtet – aber wo ist die Sonne?“ (KSA 9, 12[162], 604).

Schon die Aufklärung des 18. Jahrhunderts wollte, wie ja auch ihr deutscher Name sagt, und wie noch deutlicher ihre französischen und englischen Bezeichnungen signalisieren, Licht bringen, während in der christlichen Tradition Luzifer, der ‚Lichtbringer‘, die Ursünde der superbia und insofern das Prinzip des Bösen verkörpert. Sogar die schon in älteren Traditionen vorgegebene Metapher der „Morgenröthe“ erscheint in einem der radikalsten Texte der französischen Aufklärung: „Malgré l’obscurité du crépuscule où les nations semblent encore errer, des coups fréquents de lumière annoncent l’aurore et la venue du grand jour“ („Trotz des Halbdunkels, in dem die Nationen noch tappen, verkünden zahlreiche durchbrechende Lichtstrahlen die Morgenröte und das Kommen des vollen Tages“). Dieses Zitat stammt aus dem *Essai sur les préjugés* (‚Essai über die Vorurteile‘) eines wegen seiner revolutionären Radikalität anonym gebliebenen Verfassers (wahrscheinlich Holbach oder Du Marsais). Es war die Aufklärung, welche gerade die Vorurteile, die N. im Untertitel seines Werks exponiert, zu einem ihrer großen Themen machte.

Bereits Francis Bacon hatte mit der Entlarvung der Idole in seinem *Novum Organum* von 1620 eine von N. wahrgenommene und noch in *Ecce homo* (KSA 6, 287, 15–24) markierte Ausgangsposition geschaffen. Dem Begriff des Vorurteils entspricht bei Bacon die nicht aus der Erfahrung der Natur gewonnene Erklärung, sondern eine selbstgemachte Vorstellung; sein Terminus ist: anticipatio mentis. Dieses Vor-Urteil beruht zum einen auf vorgefassten Begriffen, wie sie vor allem in der lange Zeit herrschenden aristotelisch-scholastischen Tradition etabliert waren, zum anderen auf zu geringer Erfahrung: „Die Idole und falschen Begriffe belagern den menschlichen Geist und nehmen denselben so sehr gefangen, daß sie ihm nicht allein den Eingang der Wahrheit erschweren, sondern auch den wahrheitsoffenen Geist immer wieder hemmen, wenn

wir uns nicht warnen lassen und mit allem Ernst gegen diese Vorurtheile rüsten“ (*Novum Organum* I, 38; Übersetzung von Kuno Fischer). Anders als kurz darauf Descartes, der die Autonomie des – durch den methodischen Zweifel gereinigten – Verstandes betont, besteht Bacon auf der von der Naturbeobachtung ausgehenden Erfahrung, von der sich der Verstand immer abhängig weiß. Die Idole entstehen teils aus der allgemein-menschlichen Natur, aus unserem „Stamm“ (idola tribus), teils aus der höhlenartigen Eingeschlossenheit des Individuums in seinen gesellschaftlich bedingten Vorurteilen: aus Konventionen und öffentlichen Meinungen (idola fori), teils aus bloßen Phantasie-Ausgeburten (idola theatri). Sie alle müssen laut Bacon durch Kritik bekämpft werden, damit die auf Erfahrung und Experiment basierende Wissenschaft Fortschritte in eine bessere, nicht zuletzt auf den Nutzen für die Menschheit ausgerichtete Zukunft erzielen kann.

Zur Genese der Vorurteilstheorie trug sodann Descartes mit seinen *Meditationes de prima philosophia* (1641) und den *Principia philosophiae* (1644) bei: Er begreift den methodischen Zweifel als ein Mittel zur Befreiung von Vorurteilen (praejudicia). Im ersten Teil seiner *Principia philosophiae*, wo er ‚Über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis‘ schreibt, erklärt Descartes:

„Um ernstlich zu philosophieren und die Wahrheit aller erkennbaren Dinge aufzusuchen, müssen deshalb zunächst alle Vorurteile abgelegt werden, d. h. man muß sich vorsehen und den früher einmal angenommenen Ansichten nicht vertrauen, bevor sie nicht einer neuen Prüfung unterworfen und als wahr erkannt worden sind. Dann ist der Reihe nach auf die Begriffe zu achten, die wir selbst in uns haben, und nur die, welche bei solcher Prüfung als klare und deutliche erkannt werden, aber auch diese sämtlich, sind für wahr zu halten.“ (Descartes 1965, 29; Descartes’ lateinischer Wortlaut: „Itaque ad serio philosophandum, veritatemque omnium rerum cognoscibilium indagandam: primo, omnia praejudicia sunt deponenda, sive accurate est cavendum, ne ullis ex opinionibus olim a nobis receptis fidem habeamus, nisi prius, iis ad novum examen revocatis, veras esse comperiamus. Deinde, ordine est attendendum ad notiones, quas ipsimet in nobis habemus, eaeque omnes et solae, quas sic attendendo clare ac distincte cognoscemus, judicandae sunt verae.“)

Schon in seinem ersten philosophischen Hauptwerk *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (1637) stellt Descartes den mit der Kritik von Vorurteilen verbundenen Grundsatz auf: „Das Erste ist: niemals eine Sache als wahr anzunehmen, die ich nicht einleuchtend als so beschaffen erkennen würde; das heißt sorgfältig die Übereilung und das Vorurteil zu vermeiden und in meinen Urteilen nicht mehr zu begreifen als was ich meinem Geist so klar und so deutlich darstellen würde, daß ich gar keine Möglichkeit hätte, es in Zweifel zu ziehen“ („Le premier étoit

de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle; c'est à dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que qui se présentoira si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de la mettre en doute."; Descartes 1824, Bd. 1, 141) In Deutschland begründete Christian Thomasius als Leitfigur der Frühaufklärung mit seiner Schrift *De Praejudiciis oder von den Vorurtheilen* (1689) die sich dann über das ganze 18. Jahrhundert ausbreitende Vorurteilskritik. Zu den aus der Fülle der Publikationen herausragenden Werken gehört eine umfangreiche Schrift des in der Tradition der Wolff-Schule stehenden Aufklärungsphilosophen Georg Friedrich Meier: *Beiträge zur Lehre von den Vorurteilen des menschlichen Geschlechts* (1766). Wie dieser Titel erkennen lässt, gab es inzwischen eine regelrechte Lehre von den Vorurteilen. Sie führte zur Differenzierung in verschiedene Vorurteilsarten, später aber auch zu einer Einsicht in die Unvermeidbarkeit von Vorurteilen und, nach der Kritik der Vorurteile, schließlich sogar zu einer Kritik der Vorurteilskritik aufgrund der conditio humana. Schon Pierre Gassendi hatte gegen Descartes eingewandt, er selbst sei durch den methodischen Zweifel in ein neues Vorurteil gefallen, nämlich in dasjenige, alles für falsch zu halten (hierzu umfassend: Schneiders 1983). Wie wichtig für N. auch noch über die *Morgenröthe* hinaus die Leitvorstellung des „Vorurteils" war, zeigt die Formulierung im Untertitel des „[e]rsten Hauptstücks" von *Jenseits von Gut und Böse*: „Von den Vorurtheilen der Philosophen" (KSA 5, 15, 2).

Eine neue Konjunktur hatte die Vorurteilskritik gerade in den Jahren, in denen N. *Menschliches, Allzumenschliches, Morgenröthe* und *Die fröhliche Wissenschaft* verfasste. Im Namen der „empirischen Wissenschaften" und der „Thatsachen" forderte Ludwig Büchner im Vorwort zu seinem schon genannten internationalen Bestseller *Kraft und Stoff*, man solle die „unvermeidlichen Consequenzen einer vorurteilslosen, empirisch-philosophischen Naturbetrachtung" nicht scheuen (Büchner 1876, XIV); zum umfassenden Kampf gegen vorurteilshaftes Denken müsse man „mit Entschiedenheit jede Art von Supranaturalismus oder Idealismus aus der Erklärung des natürlichen Geschehens verbannen" (Büchner 1876, XV). Und er fährt fort: „‚Natur und Erfahrung' ist das Losungswort der Zeit" (Büchner 1876, XVI).

Die Differenzierung und formale Systematisierung, wie sie die aufklärerische Lehre von den Vorurteilen vollzog, lag N. schon aufgrund der aphoristischen Konzeption seiner Schrift fern. Fern lag ihm vor allem, trotz grundsätzlicher Übereinstimmung mit der aufklärerischen Vorurteilskritik, deren substantielle Ausrichtung auf Moral und Vernunft. Erst recht war ihm das Humanitätsideal der Aufklärung fremd: die Vorstellung von Menschenrechten und der Toleranzgedanke, den schon John Locke und dann Voltaire in seinem

*Traité de la tolérance* und Lessing in *Nathan der Weise* wirkungsvoll vertreten hatten. N. unternahm es hingegen, gerade die „Moral" in allen ihren Ausprägungen zu hinterfragen und zu bekämpfen – aus „Moralität", wie er noch in der späteren Vorrede versichert, indem er Moralität als höhere Moral, nämlich als unbedingten Wahrheitswillen und als schonungslose intellektuelle Redlichkeit versteht. Mit dieser Radikalisierung und Entgrenzung überschreitet er den Horizont der Aufklärung. Und das aufklärerische Vernunftpostulat, mit dem Kant in seiner programmatischen Schrift *Was ist Aufklärung?* die rationale Autonomie des mündig gewordenen Menschen betont, unterläuft N. durch eine entschiedene Aufwertung des Unbewussten und der Triebsphäre. Dies hatte er in der Schule Schopenhauers gelernt, der die Triebsphäre des „Willens" in seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* als das existentiell Bestimmende verstand und eine ‚Philosophie des Leibes' entwarf.

Wesentliche Anregungen erfuhr N. durch das Studium des von Eduard von Hartmann verfassten Erfolgsbuchs *Philosophie des Unbewußten* – trotz seiner Polemik in der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* (UB II HL 9), einer Polemik, mit der er, wie auch sonst immer wieder, zu kaschieren versuchte, was er einem andern verdankte. Die neue Bedeutung des Unbewussten, die von der romantischen Psychologie über Schopenhauer bis hin zu Freud führt, schlägt in vielen Texten der *Morgenröthe* durch. Obwohl schon die pietistische Introspektion, die Aufklärung mit ihrer „Erfahrungsseelenkunde" (Karl Philipp Moritz) und noch früher die Moralistik psychologische Analysen beförderten, gewann diese Tendenz durch die von N. adaptierte Lehre vom Unbewussten und durch die Aufwertung der Triebsphäre eine neue Qualität. Auf weiten Strecken ist die *Morgenröthe* ein psychologisches Experimentierfeld. Später bescheinigte sich N. selbst einen exzeptionellen Rang gerade als Psychologe. In *Ecce homo*, wo der Größenwahn nicht nur in der Erhebung der eigenen Bedeutung über Goethe, Shakespeare und Dante (KSA 6, 343, 4–10) und nicht nur in der genealogischen Herleitung des Ego von Alexander dem Großen und Cäsar (KSA 6, 269, 3–5), sondern auch in ungezählten ichbezogenen Elativen und Superlativen durchbricht, heißt es: „Dass aus meinen Schriften ein Psychologe redet, der nicht seines Gleichen hat, das ist vielleicht die erste Einsicht, zu der ein guter Leser gelangt" (KSA 6, 305, 7–9).

Wie für seine anderen Aphorismen-Sammlungen ordnete N. aus der Fülle seiner Notate diejenigen locker zusammen, die sich zur Konstituierung einzelner thematisch übergreifender Komplexe mehr oder weniger eigneten. So entstanden, bezeichnenderweise ohne auf innere Einheit zielende Überschriften, die fünf ‚Bücher' der *Morgenröthe*. Mit allen fünf Büchern bewegte sich N. in einer Zeitströmung. Moral und Ethik samt der Moralkritik waren gerade in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Gegenstand einer Hochflut von Publikatio-

nen. Insbesondere gilt dies für die Hauptformen der antimetaphysischen, in einem grundsätzlichen Sinn ‚anthropologischen' Reduktion von Moral: für die physiologische, psychologische, soziologische und pragmatische (utilitaristische) Begründung von Moral. Die damit verbundene Kritik an der traditionellen religiösen Verankerung der Moral wie an der Religion überhaupt führte zu einer neuen Konjunktur der schon von der Aufklärung her bekannten Vorstellung vom „Freidenker" und „Freigeist" (vgl. NK M 20). N. selbst verstand sich von *Menschliches, Allzumenschliches* über die *Morgenröthe* bis zur *Fröhlichen Wissenschaft* programmatisch als „Freigeist". In *Menschliches, Allzumenschliches* (MA 225) gibt er folgende Definition des Freigeists: „Freigeist ein relativer Begriff. – Man nennt Den einen Freigeist, welcher anders denkt, als man von ihm auf Grund seiner Herkunft, Umgebung, seines Standes und Amtes oder auf Grund der herrschenden Zeitansichten erwartet. Er ist die Ausnahme, die gebundenen Geister sind die Regel" (KSA 2, 189, 12–15).

In dem Maße, wie sich die Aufklärung durch die großen Fortschritte in den Naturwissenschaften, in der Medizin und Biologie (Darwin) vertiefte und radikalisierte, gewann auch der „Freigeist" ein schärferes Profil. Überdies wurde aus dem Freidenkertum geradezu eine Mode-Erscheinung. Im gleichen Jahr 1880, in dem N. an der *Morgenröthe* zu arbeiten begann, wurde der ‚Internationale Freidenker-Bund' gegründet, 1881 dessen deutsche Sektion. Später, in *Jenseits von Gut und Böse* („zweites Hauptstück: der freie Geist", JGB 44) und in *Ecce homo* versuchte N., für sich eine „ganz neue Art Freigeisterei" in Anspruch zu nehmen und alles bisherige und auch zeitgenössische Freigeistertum zu disqualifizieren (hierzu: KSA 6, 319, 6–17). So sehr N. aber darauf bedacht war, sich von anderen abzugrenzen, um sich selbst als originalen Denker, als Vordenker einer künftigen Menschheit und daher in seiner Gegenwart als noch „unzeitgemäßen" Denker zu inszenieren, so ‚zeitgemäß' war er doch. Das aktuelle Interesse spiegelt sich schon in den von ihm herangezogenen Werken der Zeitgenossen, reicht aber weit über das unmittelbar Greifbare hinaus in aufschlussreiche Kontexte. In der 1886 verfassten „Vorrede" zur Neu-Ausgabe von *Menschliches, Allzumenschliches* behauptet N., einst habe er die Vorstellung von freien Geistern, die es eigentlich nie gegeben habe, nur zu seinem ganz persönlichen Bedarf „erfunden" (KSA 2, 15, 5–9).

Den Typus des Freigeists hatte N. bereits 1873 in der Schrift *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* in Euripides und Anaxagoras gesehen. Da er beide noch kurz vorher, in der *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, zusammen mit Sokrates als Repräsentanten einer rationalistischen Aufklärung abgelehnt hatte, lässt sich schon in der so kurze Zeit später stattfindenden Wendung zu einer positiven, ja bewundernden Würdigung der Freigeister Euripides und Anaxagoras eine entgegengesetzte, aufklärerische und am Ideal des

Freigeists orientierte Umwertung erkennen – ein Ansatz, der sich erst später, in *Menschliches, Allzumenschliches*, in der *Morgenröthe* und in der *Fröhlichen Wissenschaft* konzeptionell entfaltet. In der Schrift *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* heißt es: „in der abgeschlossnen Gemeinde der athenischen Anaxagoreer war die Mythologie des Volkes nur noch als eine symbolische Sprache erlaubt; alle Mythen, alle Götter, alle Heroen galten hier nur als Hieroglyphen der Naturdeutung, und selbst das homerische Epos sollte der Kanonische Gesang vom Walten des Nous [sc. des die Welt regierenden ‚Geists'] und von den Kämpfen und Gesetzen der Physis sein. Hier und da drang ein Ton aus dieser Gesellschaft erhabener Freigeister [!] in das Volk; und besonders der große und jederzeit verwegene, auf Neues sinnende Euripides wagte mancherlei durch die tragische Maske laut werden zu lassen." (KSA 1, 869, 25–870, 1)

## Der Stil der *Morgenröthe*

Es sind Aphorismen!
Sind es Aphorismen?

(NL 1880, 7[192], KSA 9, 356)

Eine Charakterisierung des Stils hat wie bei N.s anderen ‚aphoristischen' Schriften zuallererst von der Form des Aphorismus auszugehen. Inwiefern handelt es sich um Aphorismen, also um knappe, scharf konturierte und pointierte Gedankenkonzentrate, die sich am – nicht nur für den Aphorismus geltenden – Stilideal der brevitas orientieren? Schon ein kurzer Überblick zeigt, dass es solche Aphorismen gibt, besonders im vierten Buch, aber dass die Hauptmasse der in der *Morgenröthe* versammelten Texte nicht einem strengen Formideal folgt, sondern einen impulsiven und experimentell offenen Stil hat. Nicht selten erstrecken sich Texte über mehrere Seiten. Schon deshalb sind sie nicht aphoristisch. Manche knüpfen glossenartig an Lektüre-Eindrücke an, um sie weiter auszuspinnen oder um sie zu kommentieren. Ein betont subjektives, erlebnishaft gefärbtes Monologisieren, das ins Selbstgespräch übergeht, begegnet ebenso wie der dialogisch mit Rede und Gegenrede inszenierte Wechsel von Positionen, mit denen das Ich seine eigene innere Mehrstimmigkeit kundtut. Überlegungen zu zentralen Themen wie ‚Moral', ‚Vorurteil', ‚freier Geist', ‚Christentum', ‚Wahrheit' und ‚Erkenntnis' wachsen sich immer wieder zu kleinen Abhandlungen aus, die an Kleists Vorstellung vom „Verfertigen der Gedanken beim Reden" erinnern und eher nicht ins aphoristische Genre gehören. Eine aufschlussreiche Selbstdiagnose im Hinblick auf seinen Stil wie überhaupt auf sein darstellerisches Verfahren gibt N. in M 223 unter der Überschrift

„Das gefürchtete Auge". Darin ist die Rede von der Furcht vor der Entdeckung des „kleinen Betrugs", auch von der „unschuldigen Lust an sich selber oder zum Effect-machen" (195, 23–26). Mit einem Seitenblick auf sein eigenes Unternehmen ironisiert er Künstler, Dichter und Schriftsteller, die einen „Alltags-Gedanken", der als „Diebstahl an aller Welt" erscheinen könnte, „dehnen, kürzen, färben, einwickeln, würzen mussten, um Etwas aus ihm zu machen" (196, 3–5).

N. kannte eine bedeutende Tradition unsystematischen, ‚offenen' Schreibens in Kurz-Texten. Schon in seinen frühen Schriften beruft er sich immer wieder auf Lichtenberg, der mit seinen *Sudelbüchern* eine Sammlung experimenteller Gedanken hinterließ. N. hatte sie als Bestandteil einer achtbändigen Lichtenberg-Ausgabe für seine persönliche Bibliothek erworben (Lichtenberg 1867). In der Romantik, bei Novalis wie bei Friedrich Schlegel, hatte eine bewusst fragmentarisch gehaltene Inszenierung von ‚Ideenparadiesen' große Bedeutung gewonnen. Und von Giacomo Leopardi (1798–1837), der N. schon von Schopenhauer her als Repräsentant eines tiefen Pessimismus bekannt war und dessen Gedicht *L'Infinito* den letzten Text der *Morgenröthe* inspirierte, hatte er 1878, also kurz vor Beginn der Arbeit, neben einer deutschen Übersetzung der Gedichte auch eine deutsche Auswahlausgabe von vermischten ‚Gedanken' geschenkt bekommen (Leopardi 1878). Leopardis *Operette morali* (‚Kleine moralische [moralistische] Werke'), die in diesen Band eingingen, waren 1827 erschienen. Dagegen kannte N. ebensowenig wie Schopenhauer die *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura* (‚Gedanken über Verschiedenes aus der Philosophie und der schönen Literatur'), die Leopardi von 1817 bis 1832 verfasst hatte, die aber erst 1898–1907 unter dem bezeichnenden Titel *Zibaldone* (‚Sammelsurium') erschienen, den Leopardi selbst notiert hatte.

Die in einem allgemeineren Sinn als ‚Stil' zu bezeichnende sprachliche Form ist, wie in allen Werken N.s, markant rhetorisch. Anders als die argumentierenden philosophischen Dialoge Platons, als die nach den therapeutischen Rezepten der mittleren Stoa (Panaitios, Poseidonios) eindringlich meditierenden *Selbstgespräche* Mark Aurels, die N. hoch hielt, anders auch als Epikurs auf private Selbstsorge gestimmte, gänzlich untheatralische ‚Garten'-Philosophie, die N. gleichwohl liebte, inszeniert er eine überlebendige Betroffenheitsprosa mit erregten Ausrufen und Fragen (und der entsprechenden Zeichensetzung), mit Ellipsen, Anakoluthen, Interjektionen, asyndetischen Wortkaskaden, Apostrophen, die ebenso wie die durch Gedankenstriche angedeuteten atemlosen – oder atemholenden – Sprechpausen unmittelbare Sprechsituationen simulieren. N. war sich der Problematik dieses Stils durchaus bewusst. Ende Juli 1877 schrieb er an Carl Fuchs: „Unter den gefährlichen Nachwirkungen W‹agner›'s scheint mir ‚das Lebendig-machen-wollen um jeden Preis' eine

der gefährlichsten: denn blitzschnell wird's Manier, Handgriff" (KSB 5/KGB II/5, Nr. 640, S. 262, Z. 48–51). Im August 1882 teilte er Lou von Salomé zehn Regeln „Zur Lehre vom Stil" mit. Er beginnt mit der Feststellung: „Das Erste, was noth thut, ist Leben: der Stil soll l e b e n" (KSB 6/KGB III/1, Nr. 288).

Ein Beispiel von vielen bietet der erste Text des fünften Buchs (M 423): „I m g r o s s e n S c h w e i g e n . – Hier ist das Meer, hier können wir der Stadt vergessen. Zwar lärmen eben jetzt noch ihre Glocken das Ave Maria [...] –, aber nur noch einen Augenblick! Jetzt schweigt Alles! [...] Das Sprechen, ja das Denken wird mir verhasst: höre ich denn nicht hinter jedem Worte den Irrthum, die Einbildung, den Wahngeist lachen? Muss ich nicht meines Mitleidens spotten? Meines Spottes spotten? – Oh Meer! Oh Abend! Ihr seid schlimme Lehrmeister! Ihr lehrt den Menschen a u f h ö r e n , Mensch zu sein! Soll er sich euch hingeben? Soll er werden, wie ihr es jetzt seid, bleich, glänzend, stumm, ungeheuer, über sich selbst ruhend? Über sich selber erhaben?" (259–260) Zum Erregungsstil, wie er sich hier ausprägt, gehören auch die zahlreichen Stilfiguren, die den Ausdruck intensivieren sollen, aber wenn sie die vorgefertigte Effekt-Schablone übertreiben, ins Maniriert-Serielle und, nach einem Ausdruck Grillparzers, in den „Mietpferdegalopp" geraten. Später kritisierte N. an Wagner das „espressivo um jeden Preis" (NW, KSA 6, 422, 25), das doch bei ihm selbst immer mehr zum Stilprinzip wurde. In der hier angeführten Passage verwendet N. neben erregten Ausrufen und Fragen überreichlich die einfachen rhetorischen Figuren der Anapher und der Häufung (accumulatio) und an der am schärfsten pointierenden Stelle („Meines Spottes spotten") ahmt er eine figura etymologica aus den biblischen *Sprüchen Salomonis* nach (Kap. 3, 32 ff.: „Der Herr [...] wird der Spötter spotten"). N. ist vor allem Rhetoriker. Franz Overbeck, der Freund, der ihm bis zum Ende beistand und ihn aus vertrautem Umgang kannte, stellte später fest: „Nietzsche's Künstlerbegabung ist eine zu beschränkt rhetorische gewesen" (Franz Overbeck, Werke und Nachlaß, Bd. 7/2, S. 31).

Schon früh, längst vor den ‚aphoristischen' Schriften, hatte sich N. in diesen rhetorisierten Sprachstil eingeübt. Eine erhebliche Anzahl seiner in Basel gehaltenen Vorlesungen waren Rhetorik-Vorlesungen; er studierte die großen antiken Rhetoriken (Aristoteles, Cicero, Quintilian) und zog die zeitgenössischen Rhetorik-Lehrbücher heran, so das Werk *Hermagoras oder Elemente der Rhetorik* von Richard Volkmann (1865), das er am 14. 2. 1872 aus der Universitätsbibliothek Basel auslieh und für seine eigene Rhetorikvorlesung benutzte. Zwar setzen Aphorismen seit jeher rhetorische Mittel ein, um Pointen zu erzielen, aber eine so massive Häufung ist ihnen fremd. Fremd ist dem Aphorismus in der spanisch-französischen Tradition vor allem der die eigene Subjektivität hervorkehrende emphatische Sprechstil. Der Aphorismus älteren Typs, wie ihn

La Rochefoucauld pflegte und wie ihn Goethe in seinen *Maximen und Reflexionen* als Ausdruck von Erfahrungsweisheit wählte, zeugt von distanzierter Diagnose und von geistreich desillusionierter Weltklugheit. Er kultiviert nicht das Pathos und schon gar nicht die Passion des einsamen Problemdenkers, sondern gilt mehr der beobachteten Wirklichkeit. Allerdings konnte N. den selbstquälerischen, vom Zweifel, auch vom Selbstzweifel heimgesuchten Seelenzustand des Wahrheitssuchers in Pascals *Pensées* finden, für den er auch als Leidenden Sympathie empfand.

N. selbst verstand seine vom aufklärerischen Ideal des Freigeists bestimmten ‚aphoristischen' Schriften als große Loslösung von Wagner, zugleich als stilistische Befreiung von einem als spezifisch deutsch empfundenen Geist der Schwere und von mystischer Dunkelheit. Insofern entspricht die Neu-Orientierung am Aphoristischen und Essayistischen dem Streben nach einer übergreifenden geistigen Neu-Orientierung. Dennoch tut sich eine tiefe Kluft zwischen dem traditionellen Aphorismus mit seiner auch geistig klaren Grenzziehung (aphorizein = „abgrenzen") und N.s Tendenz zu Grenzüberschreitungen und zur Polychromie auf. Es handelt sich um die Kluft zwischen einer meist aufklärerischen Rationalität, die innerhalb der Grenzen der Vernunft bleibt, und einem Entgrenzungsverlangen, ja einem romantischen Unendlichkeitstrieb, der bei N. immer wieder durchbricht. Er zeigt sich besonders deutlich im letzten Aphorismus der *Morgenröthe* „Wir Luft-Schifffahrer des Geistes", aber auch schon in dem für die stilistische Charakterisierung herangezogenen ersten Aphorismus des fünften Buchs: „Im grossen Schweigen". Dieser gipfelt in einem ins Grenzenlose deutenden Gestus der Selbstüberbietung und Selbstübersteigung, wenn das hybridisierte Ich fragt: „Muss ich nicht meines Mitleidens spotten? Meines Spottes spotten?" Darauf folgt die nachdrückliche Betonung dieser auf das Konzept des „Übermenschen" vorausweisenden Selbst-Überhebung bis ins Wortwörtliche hinein: „über sich selber ruhend? Über sich selber erhaben?"

Im 18. Jahrhundert ließen sich Münchhausens Abenteuer, deren burlesken Höhepunkt der Versuch darstellt, sich am eigenen Zopf aus dem Sumpf zu ziehen, als Satire auf den Autonomismus der Genie-Ideologie und den Titanismus der Stürmer und Dränger verstehen; später führte der romantische Infinitismus zu einer tendenziell endlosen Selbstreflexivität, die in leere Selbstbespiegelung wenn nicht sogar in Selbstzerstörung überzugehen drohte. Dieser romantische Infinitismus beförderte eine mit Siebenmeilenstiefeln ins Metaphysische und zugleich in den Nihilismus ausschreitende Subjektivitätsphilosophie. Obwohl N. in der *Morgenröthe* ein partiell aufklärerisches Programm verfolgt, schlägt diese radikal-romantische Vorkodierung hier immer von Neuem durch. Jean Paul hatte seinen *Titan*, der sich gegen den genialisch-hybriden Titanismus

wendet, in einem Brief an Friedrich Jacobi vom 14. Mai 1803 mit den Worten kommentiert: „Jeder Himmelsstürmer findet im *Titan* seine Hölle“. Eigentlich müsse sein Roman deshalb „Anti-Titan“ heißen. Abgeschlossen hatte er ihn mit der großen Parabelerzählung vom Absturz des „Luftschiffers Giannozzo“, eines modernen Ikarus. Das überraschend genaue Echo gibt N. mit der Parabel „Wir Luft-Schifffahrer des Geistes“, mit der er die *Morgenröthe* enden lässt. Am nächsten freilich lag N. die Gestalt des Fliegenden Holländers, den Wagner in seiner Schrift *Eine Mitteilung an meine Freunde* als Synthese von Odysseus, Ahasver und Kolumbus deutete.

Nietzsches Stil hängt eng zusammen mit seiner methodisch-unmethodischen Darstellungsstrategie. Oft bewegen sich die Texte selbst dort, wo sie einen konzeptionellen Zusammenhang erkennen lassen, nach Art eines Perpetuum mobile. Ununterbrochen repetiert, variiert, revidiert, assoziiert, räsoniert, pointiert und maskiert N. die aus antiken Schriftstellern und zeitgenössischen Publikationen absorbierten Gedanken, er bricht sie ab, greift sie wieder auf und lässt sie in einem „beweglichen Heer von Metaphern“ entgleiten. Er entwirft Positionen und dazu die Gegenpositionen, wie um zu demonstrieren, dass es nichts Festes gibt. Er lanciert pathetisch provozierende Fragen und gibt emphatische Antworten, die er alsbald selbst wieder in Frage stellt. Diese Art des Schreibens wollte er als „Experimentalphilosophie“ verstehen (vgl. hierzu den ausführlichen Kommentar zu M 453), doch ebenso sehr hält er alles im Fluss, in dem jede Bewegung dem Nichts oder bloß dem isolierten Ego zutreibt, an dem ihm in einer ganzen Reihe der für die *Morgenröthe* verfassten Texte explizit oder implizit so sehr liegt – nach dem er sucht, ohne es zu finden.

## Der Stellenwert der *Morgenröthe* in Nietzsches Werk

Das Werk, dem N. den hoffnungsvollen Titel *Morgenröthe* gab, steht zwischen der weitgehend auf Desillusionierung gestimmten Aphorismensammlung *Menschliches, Allzumenschliches* und der selbstverordneten Fröhlichkeit der *Fröhlichen Wissenschaft*. Allerdings ist die zeitliche und die inhaltliche Grenze zwischen diesen Werken fließend. Darauf deutet schon der Umstand hin, dass N. am 25. Januar 1882, ein halbes Jahr nach Erscheinen der *Morgenröthe* mit ihren fünf (!) Büchern an Heinrich Köselitz schrieb: „Ein paar Worte über meine ‚Litteratur‘. 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 r e i f genug für die elementaren Gedanken, die ich in diesen Schluß-Büchern darstellen will“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 190). Dieser Mitteilung zufolge plante N. eine Fortsetzung der *Morgenröthe* in einem weiteren Band mit gleichem Titel, aber

die avisierten neuen fünf Bücher erschienen dann unter dem Titel *Die fröhliche Wissenschaft* – allerdings nicht auf einen Schlag: Die ersten vier Bücher publizierte N. im August 1882, aber erst im Herbst 1886 arbeitete er am fünften Buch, sodass die um dieses fünfte Buch erweiterte Neu-Ausgabe der *Fröhlichen Wissenschaft* erst 1887 veröffentlicht wurde.

Die drei großen Aphorismensammlungen bilden sowohl unter thematischen wie unter formalen Aspekten ein Ensemble. Thematisch steht dieses Ensemble ganz im Zeichen einer kritischen Loslösung von Vergangenem und einer Wende zur fortschrittlichen aufklärerischen Geisteshaltung. Damit hebt sich diese Werk-Gruppe scharf vom Frühwerk ab: von der *Geburt der Tragödie* und den *Unzeitgemäßen Betrachtungen*. In der unter dem Einfluss auf Wagners verfassten Tragödienschrift bewegt sich N. noch in einer spätromantischen und irrationalistisch dem „Geist der Musik" geweihten Sphäre. An den Beispielen von Euripides und Sokrates lehnte der junge N. gerade die aufklärerische Rationalität ab. Der nahezu systematisch angelegte Widerruf dieser frühen Position zeichnet sich in *Menschliches, Allzumenschliches* markant ab (hierzu der Überblickskommentar zu GT). Die geistige Nähe zu Schopenhauer, dessen metaphysische Grundkonzeption in der ‚Welt als Wille und Vorstellung' N. in der Tragödienschrift übernimmt und dem er noch in der dritten *Unzeitgemäßen Betrachtung* huldigt, weicht in den drei aufklärerisch programmierten Werken der ‚mittleren' Schaffensphase einer distanzierten Betrachtung, im Bereich der ‚Moral', der für die *Morgenröthe* zentral ist, sogar einer entschieden kritisch geführten Auseinandersetzung.

Im Verhältnis zu den späteren Werken gibt es wesentliche Parallelen: zum *Zarathustra*, dann vor allem zu *Jenseits von Gut und Böse* und *Zur Genealogie der Moral*, aber auch zur *Götzen-Dämmerung* und zum *Antichrist*. Im *Zarathustra* verleiht N. der Subversion der nur scheinbar zeitlos gültigen moralischen Wertungen ‚Gut' und ‚Böse' ein besonderes, auch durch die neue Orientierung auf den „Willen zur Macht" befeuertes Pathos. Anschließend an die in der *Morgenröthe* entwickelten Gedanken, die ihrerseits schon in der griechischen Sophistik vorhanden waren und von der aktuellen Freidenker-Bewegung reaktualisiert wurden, stellt er fest: „Aber es gab andre Zeiten und ein andres Böses und Gutes" (KSA 4, 47, 4 f.). Das *Zarathustra*-Kapitel ‚Von tausend und Einem Ziele' führt das Thema leitmotivisch durch. Es beginnt mit dem Satz: „Viele Länder sah Zarathustra und viele Völker: so entdeckte er vieler Völker Gutes und Böses. Keine grössere Macht fand Zarathustra auf Erden, als gut und böse". Diese „Macht" ist nunmehr Ausdruck eines „Willens zur Macht", wie es alsbald heißt (KSA 4, 75, 13 f.). Der „Wille zur Macht" setzt Werte fest, welche die jeweiligen Moralen etablieren – in der *Morgenröthe* ist es noch die „Gewohnheit", obwohl auch sie eine Macht ist und die „Sitte", die sich zur ‚Moral'

verfestigt hat (vgl. M 9). Das *Zarathustra*-Kapitel „Von der Selbst-Ueberwindung“ zieht Folgerungen für die Rolle des Philosophen, wie sie sich N. für sich selbst vorstellt: „Das ist euer ganzer Wille, ihr Weisesten, als ein Wille zur Macht; auch wenn ihr vom Guten und Bösen redet und von den Werthschätzungen“ (KSA 4, 146, 11–13).

Grundsätzlich allerdings bleibt es bei der in der *Morgenröthe* formulierten Suspendierung „moralischer Vorurtheile“: Sie werden im *Zarathustra* zu einem „alten Wahn“ erklärt. Der 9. Abschnitt des zentralen Kapitels „Von alten und neuen Tafeln“ beginnt mit den Worten: „Es giebt einen alten Wahn, der heisst Gut und Böse“ (KSA 4, 253, 2). Schon in der *Morgenröthe* wandte sich N. gegen die zu „Vorschriften“ ausgeformte präskriptive Moral, wie sie – das schreibt er noch nicht explizit – der Dekalog prototypisch bietet. Nun, im *Zarathustra*, greift er zentrale Gebote des mosaischen Gesetzes und dann der christlichen Moral direkt an: „‚Du sollst nicht rauben! Du sollst nicht todtschlagen!‘ – solche Worte hiess man einst heilig; vor ihnen beugte man Knie und Köpfe und zog die Schuhe aus“ (KSA 4, 253, 15–17). Diese „alten Tafeln“, die Moses vom Berge Sinai brachte, will N. nun durch „neue Tafeln“ ersetzen, denen seine „Umwertung aller Werte“ zugrundeliegt. Eine rhetorische Frage suggeriert die Legitimation durch das „Leben“ selbst: durch die Natur und die ‚Wirklichkeit‘. Sie lautet: „Ist in allem Leben selber nicht – Rauben und Todtschlagen?“ (253, 20) Deutlicher nicht und nicht bedenklicher könnte der naturalistische Fehlschluss sich selbst ad absurdum führen. Damit vollzieht N. die Wende zum Gewaltprediger. Zu den unmittelbaren Konsequenzen schon im *Zarathustra* und dann noch mehr in den auf ihn folgenden Schriften gehört die Verherrlichung des Krieges und eine Vorliebe für das „Befehlen“, die „Befehlshaber“ und „Führer“, ja für den „cäsarischen [...] Gewaltmenschen“ (JGB, KSA 5, 136, 21). Was auf den „neuen Tafeln“ stehen soll, verschwimmt im Vagen. Markant bleibt nur die refrainartig wiederholte Aufforderung, die alte ‚Moral‘ zu destruieren: „Oh meine Brüder, zerbrecht, zerbrecht mir die alten Tafeln!“ (KSA 4, 253, 24 f.)

Bündig erfasst N. im Rückblick auf die *Morgenröthe* die zentrale Kontinuität: „Mit diesem Buche beginnt mein Feldzug gegen die M o r a l“ (EH, KSA 6, 329). Die subversive genealogische Methode, die er schon im Titel der *Genealogie der Moral* ankündigt, bildet sich erstmals in der *Morgenröthe* deutlich heraus, ebenso die immoralistische Grundtendenz. Auch die radikal antichristliche Attacke, die er im *Antichrist* führt, gehört – in moderaterer Form – zum Kernbereich der *Morgenröthe*, denn die darin formulierte Moralkritik gilt vor allem der christlichen Moral, und zwar sowohl ihren metaphysischen Voraussetzungen wie ihren psychischen und mentalen Folgen.

Schließlich entwickelt N. bereits den Ansatz zu seinem in den späteren Werken lancierten Konzept des „Willens zur Macht“, das auch viele nachgelas-

sene Notate vor allem aus den Jahren 1887 und 1888 bestimmt. Doch hat N. das von ihm mehrmals projektierte „Hauptwerk“ *Der Wille zur Macht* nicht ausgeführt: Das über Jahrzehnte hinweg verbreitete vorgebliche Hauptwerk ist lediglich eine spätere Kompilation nachgelassener Notate. Immer wieder, beinahe leitmotivisch, hebt N. in der *Morgenröthe* auf das „Gefühl der Macht“ ab, das er im Sinne einer positiven, weil schon individuell als Steigerung der Lebensintensität zu verstehenden Erfahrung begreift, um dann in Nachlass-Notaten aus der Entstehungszeit der *Morgenröthe* ausdrücklich den „Willen zur Macht“ anzuvisieren. Dabei spielt zwar noch der Willensbegriff Schopenhauers herein, der, metaphysisch überhöht, einen elementaren Lebensdrang meint. Doch kodiert N. diesen von Schopenhauer als unselig charakterisierten „Willen“ vom Negativen ins Positive eines gegen die Dekadenz gerichteten Willens zum Leben um. In einem Brief an Franz Overbeck vom 7. April 1884, also aus der *Zarathustra*-Zeit, schrieb N.: „Beim Durchlesen von ‚Morgenröthe‘ und ‚fröhlicher Wissenschaft‘ fand ich übrigens, daß darin fast keine Zeile steht, die nicht als Einleitung, Vorbereitung und Commentar zu genanntem Zarathustra dienen kann. Es ist eine Thatsache, daß ich den Commentar vor dem Text gemacht habe“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 504). Nachdem N. im *Zarathustra*-Kapitel „Von der Selbst-Ueberwindung“ den „Willen zur Macht“ programmatisch verkündet hatte (KSA 4, 146–149), gibt er in der auf den *Zarathustra* folgenden Schrift *Jenseits von Gut und Böse* folgende Definition – zwar in Form einer Hypothese, aber doch als seine ebenso problematische wie entschiedene These: „Gesetzt endlich, dass es gelänge, unser gesammtes Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung Einer Grundform des Willens zu erklären – nämlich des Willens zur Macht, wie es mein Satz ist –; gesetzt, dass man alle organischen Funktionen auf diesen Willen zur Macht zurückführen könnte und in ihm auch die Lösung des Problems der Zeugung und Ernährung – es ist Ein Problem – fände, so hätte man damit sich das Recht verschafft, alle wirkende Kraft eindeutig zu bestimmen als: Wille zur Macht. Die Welt von innen gesehen [!], die Welt auf ihren ‚intelligiblen Charakter‘ [!] hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben ‚Wille zur Macht‘ und nichts ausserdem“ (Zweites Hauptstück: der freie Geist, JGB 36, KSA 5, 55, 23–34).

In formaler Hinsicht ist zwar auch in den auf die großen Aphorismensammlungen der mittleren Phase folgenden Werken oft eine mehr oder weniger deutliche aphoristische Struktur zu beobachten, doch wendet sich N. wieder mehr der Abhandlungs- und Traktat-Form zu. *Also sprach Zarathustra* ist ein Sonderfall, aber in den Sprüchen Zarathustras setzt sich auch noch der sentenziöse Duktus fort, nunmehr allerdings im prophetischen Verkündigungston. Generell lässt sich gegenüber dem aufklärerisch an der Wissenschaft und am Gedankenexperiment ausgerichteten Stil der *Morgenröthe* und der *Fröhli-*

*chen Wissenschaft* der Übergang zu einem härter thetischen und apodiktischen Stil feststellen. Aus dem in ungewisse Abenteuer fortschwebenden „Luft-Schifffahrer des Geistes“ wird trotz dem gelegentlich eponierten Gestus der Selbstaufhebung eine mehr und mehr mit gesetzgeberischer Attitüde und dezisionistischer Entschlossenheit auftretende Sprecher-Figur.

## Erstes und zweites Buch

Die ersten beiden Bücher haben ihren Schwerpunkt in einer radikalen Kritik der Moral, insbesondere der christlichen. N. stellt fest, dass sie im Laufe der Jahrhunderte von den Menschen internalisiert und habitualisiert wurde. Die auf diese Weise entstandenen Vorstellungen, Denkformen, Sitten und Wertungen als vorurteilshaft zu entlarven und durch psychologisierende Analyse ad absurdum zu führen, ist sein Hauptanliegen. Zwar nimmt er auch wohlbekannte ‚Nummern‘ der kirchen- und religionskritischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts auf, etwa die Angriffe auf den Wunderglauben, die Gnadenlehre, die bis zur Hölle reichenden Strafdrohungen und die Dogmen, und er bezieht die durch die historische Bibelkritik ans Licht gebrachten Fragwürdigkeiten der Überlieferung ein. Dennoch geht seine Absicht darüber hinaus, und dies nicht nur, weil er religions- und bibelkritische Werke des 19. Jahrhunderts studierte, welche diese Art von Aufklärung radikalisierten. Die Leidenschaft, mit der er sich dieses Themas bemächtigte und die sich später bis zum „Gesetz wider das Christenthum“ am Ende des *Antichrist* steigerte (KSA 6, 254), verrät auch, dass er aus persönlicher Betroffenheit etwas abzuarbeiten hatte. Er musste sich von seinen eigenen christlichen Prägungen befreien, ähnlich wie er sich, nach ursprünglich fast vollständiger Identifikation, von Schopenhauer und Wagner lösen musste. N. stammte aus einem protestantischen Pfarrhaus und studierte in seinem ersten Semester neben der klassischen Philologie auch Theologie. Wie so viele Theologen vor ihm gewann er gerade durch dieses Studium sowie durch das daraus entstehende Interesse für religionskritische Fragestellungen Distanz zum Christentum. Auch beeindruckte ihn Goethes und Heines Verurteilung des leib- und sinnenfeindlichen christlichen Spiritualismus sowie die Ablehnung der christlichen Sündenlehre, welche die Natur des Menschen als fundamental sündhaft begriff und daraus die entsprechenden Erlösungs-Bedürfnisse, Gnaden-Erfordernisse und Moral-Lehren ableitete. Pascal, an dessen *Pensées* schon der Untertitel der *Morgenröthe* erinnert („*Gedanken* über die moralischen Vorurtheile“), beschäftigte ihn, weil er in ihm ein Opfer der Qualen sah, die das Christentum besonders in der Empfindungs- und Gedankenwelt religiös geprägter Menschen verursachen konnte. Mit dieser Absicht paradigmatisiert er Pascal schon im ersten Buch der *Morgenröthe* in einer ganzen An-

zahl von Texten. Rückblickend konstatiert er in *Ecce homo*, dass er „Pascal nicht lese, sondern l i e b e , als das lehrreichste Opfer des Christenthums, langsam hingemordet, erst leiblich, dann psychologisch“ (KSA 6, 285, 11–13). Und er verallgemeinert die an diesem Paradigma vorgeführte Problematik noch, indem er ausruft: „Oh, wie viel überflüssige Grausamkeit und Thierquälerei ist von jenen Religionen ausgegangen, welche die Sünde erfunden haben!“ (53, 57, 5–7) In *Jenseits von Gut und Böse* (JGB 46 und JGB 229) stellt er fest, dass Pascals Versuch, die Vernunft – durch eine Selbstüberwindung eben der Vernunft – zugunsten des christlichen Glaubens zu überwinden, „auf eine schreckliche Weise einem dauernden Selbstmorde der Vernunft ähnlich sieht“.

Immer wieder fließt in die Kurz-Abhandlungen, zu denen sich N.s Texte nicht selten auswachsen, die Erfahrung eigener Krankheitsqualen ein, die, wie aus vielen Briefen hervorgeht, sein Leben schon in den Jahren vor der Entstehung der *Morgenröthe* zerrütteten. Auch davon dürfte seine besondere Sympathie für Pascal herrühren, denn Pascal litt vor seinem frühen Ende ebenfalls unter schmerzhaften Krankheiten. Aus diesem mit Pascal geteilten Leiden rührt nicht zuletzt N.s intensives Interesse für Pathologisches generell. Daher sein Bestreben, speziell die christliche Moral zu pathologisieren. Hier, in den Krankheits- und Leidens-Erfahrungen, die N. in der späteren Vorrede zur *Morgenröthe* als ein die Grundfesten seines Lebens unterminierendes Schicksal darstellt, wurzelt auch seine trotz aller Distanzierungen von Schopenhauer fortdauernde Zustimmung zu dessen Grundansicht, Leben bedeute wesentlich Leiden. „Man sagt Schopenhauern nach, und mit Recht, dass er die Leiden der Menschheit endlich einmal wieder ernst genommen habe“ (56, 19–21), heißt es in M 52 unter der Leitfrage „W o sind die neuen Ärzte der Seele?“ (56, 2) N. stellt diese Frage, um am Ende erneut zu fragen: „wo ist Der, welcher endlich auch einmal die Gegenmittel gegen diese Leiden ernst nimmt und die unerhörte Quacksalberei an den Pranger stellt, mit der, unter den herrlichsten Namen [den Namen Gottes], bis jetzt die Menschheit ihre Seelenkrankheiten zu behandeln gewöhnt ist?“ (56, 21–26) Die unerhörte Quacksalberei liegt für N. in den Heilsversprechungen und Tröstungen der Religion. Die „neuen Ärzte der Seele“ sollen die alten Quacksalber, die Priester, ablösen. Das könnte man als Vorwegnahme moderner psychotherapeutischer Praxis verstehen, doch ergibt sich aus N.s Gesamtkonzept, dass er vor allem dem *Philosophen* diese Aufgabe und Fähigkeit zutraut. Es ist letztlich die von ihm selbst verordnete philosophische Kur, die er im Sinn hat: nach der Absage an die lebensfeindliche, nicht heilende, sondern noch kränker machende „Quacksalberei“ der christlichen Religion neue, lebensbejahende Heilsmöglichkeiten anzubieten.

Allerdings wird aus allen weiteren Aussagen, auch aus N.s späteren Schriften deutlich, dass er sich als ‚philosophischer Arzt‘ eher auf das Schneiden

und Brennen versteht, indem er das Christentum und seine Moral radikal attackiert. Die Vorstellung von „Ärzten der Seele“ selbst ist durchaus kein modernes Konzept, nicht einmal im philosophischen Sinn, denn schon Galen, der berühmteste, bis weit in die Neuzeit hinein wirkmächtige Arzt der Antike, der eine Schrift mit dem Titel *De propriorum animi cuiuslibet dignotione et curatione* verfasste (*Corpus Medicorum Graecorum* V, 4, 1, 1), beruft sich auf einen maßgebenden stoischen Philosophen: auf Chrysipp. Dieser hatte im Kontext der stoischen Affektenlehre – einer Lehre, derzufolge die Affekte Krankheiten der Seele sind, die es durch psychisches Training bis hin zur Erringung der stoischen Gemütsruhe (tranquillitas animi) zu therapieren gelte – eine Analogie zwischen den Leiden des Körpers und denen der Seele statuiert. Dementsprechend spricht er von einem „Arzt der Seele“ (ἰατρὸς τῆς ψυχῆς; SVF, Vol. III, Nr. 471). Überhaupt las N. die antiken Philosophen gern unter therapeutischen Aspekten. „Ich brauche die Salbbüchsen und Medicinflaschen aller antiken Philosophen“, notierte er (NL 1878, KSA 8, 28[41], 509).

Obwohl die Auseinandersetzung mit der christlichen Moral im ersten Buch dominiert, überschreitet N. diesen Horizont zugleich hin auf eine allgemeine und grundsätzliche Fragwürdigkeit von Moral, wie Rée. Er reflektiert die bisher bloß gewohnheitsmäßige oder vorurteilshaft-unbewusst begründete gesellschaftliche Verankerung von Moral. In einer ganzen Reihe von Texten verwendet er dafür den Begriff der „Sittlichkeit der Sitte“. „Sitte“, so schreibt er, sei nichts anderes als die gesellschaftlich etablierte *Gewohnheit* im Verhalten und Bewerten. Das hatte schon Pascal in seinen Pensées festgestellt, noch vor ihm Montaigne und vor diesem bereits Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik*. Im 18. Jahrhundert gehörte das aus der Gewohnheit resultierende Vorurteil zum Diskurs in der Selbstverständigung aufgeklärter Geister. In einem Brief an d’Alembert vom 25. November 1769 schrieb Friedrich der Große: „Comment vaincre tant de préjugés sucés avec le lait de la nourrice? Comment lutter contre la coutume, qui est la raison des sots“ („Wie soll man so viele Vorurteile besiegen, die schon mit der Muttermilch eingesogen sind? Wie soll man gegen die Gewohnheit kämpfen, welche die Vernunft der Dummköpfe ist [...]?“; Friedrich der Große 1854, 514).

Von der gewohnheitsmäßigen „Sitte“ wird aus dem Bedürfnis nach Konsens und zur Stabilisierung des Gemeinwesens die „Sittlichkeit“, d. h. die Moral abgeleitet. Da eine solche „Moral“ wesentlich durch Tradition, durch „Herkommen“ Geltung erlangt hat, also durch eine nicht mehr in Frage gestellte Autorität, handelt es sich um ein ebenso kollektives wie unbewusstes Vorurteil: um ein Phänomen, das die aufklärerische Vorurteilskritik als „praeiudicium auctoritatis“ an oberster Stelle aller Vorurteilsarten rangieren ließ. In einem zum Kurzessay ausgeweiteten Text, in dem N. den „Begriff der Sittlich-

keit der Sitte“ auch in Anlehnung an zeitgenössische ethnologische Werke traktiert (M 9), entfaltet er dieses Argument; und da die Sitte, folglich auch die von ihr abgeleitete Sittlichkeit immer in der Gemeinschaft der Menschen – N. sagt: in der „Gemeinde“ – etabliert ist, gelangt er von hier aus zu der Frage: Was geschieht, wenn der „Einzelne“ von dieser Sitte abweicht?

Von Anfang an vertritt N. die Idee des unbedingten Vorrangs und Vorrechts, ja des Vetorechts des großen Einzelnen: des genialen und originalen *Individuums*. Schon deshalb lehnt er die in der Gesellschaft geltenden Normen ab, auch und vor allem die moralischen. Eine Folge davon ist wiederum, dass sich das große Individuum als „Freidenker“ zum Rebellen und Märtyrer und zugleich zum hochgradig gefährdeten Außenseiter prädisponiert fühlt, der schlimme Konsequenzen zu gewärtigen hat. N. erfuhr dies schon in seiner eigenen Familie. Am 21. April 1883 schrieb er an Heinrich Köselitz (Peter Gast): „Bedenken Sie, daß ich aus Kreisen stamme, denen meine ganze Entwicklung als verwerflich und verworfen erscheint; es war nur eine Consequenz davon, daß meine Mutter mich voriges Jahr einen ‚Schimpf der Familie‘ und ‚eine Schande für das Grab meines Vaters‘ nannte. Meine Schwester schrieb mir einmal, wenn sie katholisch wäre, so würde sie in ein Kloster gehn, um den Schaden wieder gut zu machen, den ich durch meine Denkweise schaffe [...] Beide halten mich für einen ‚kalten hartherzigen Egoisten‘.“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 405) Zum Außenseiter dieser Art gehört nicht nur der innere Druck (N. spricht vom „bösen Gewissen“), den das Ausbrechen aus dem Normengefüge der allgemein anerkannten, obwohl durchaus nicht immer gelebten Moral beim großen, originalen Individuum selbst erzeugen kann. Hinzukommt die Gefahr, den im Namen der Sittlichkeit beschlossenen Sanktionen ausgeliefert zu werden. Deshalb hinterfragt N. die markantesten Sanktionsformen, am allgemeinsten die „Strafe“ im Namen des „Gesetzes“, und er attackiert die mit Berufung auf Sitte und Moral stark gewordenen Institutionen, vor allem die direkt oder indirekt einflussreichste: die Kirche.

N. fand den Typus des aufklärerischen Freidenkers, der schon von den englischen „free thinkers“ (vgl. hierzu NK M 20) und den französischen „libres penseurs“ des 18. Jahrhunderts her bekannt war, vor allem in der zeitgenössischen Freidenker-Bewegung. Ihr schloss er sich an. Seine Vorstellung vom aufklärerischen Freigeist verschmilzt sowohl mit der aus der Religionsgeschichte bekannten Figur des tödlich bedrohten Häretikers wie mit der des prometheischen Genies – und Prometheus war schon seinem Namen nach ein „Vorausdenker“; aber er war auch ein Märtyrer. Da N.s Denken von Beginn an und bis zum Ende unter dem Bann einer ‚Zukunfts-Verheißung‘ steht, konzipiert er seinen prometheischen Freidenker in dieser Perspektive. „Jeder kleinste Schritt auf dem Felde des freien Denkens“, schreibt er in M 18, „ist von jeher mit

geistigen und körperlichen Martern erstritten worden: nicht nur das Vorwärts-Schreiten, nein! vor Allem das Schreiten, die Bewegung, die Veränderung hat ihre unzähligen Märtyrer nöthig gehabt [...] Nichts ist theurer erkauft, als das Wenige von menschlicher Vernunft und vom Gefühle der Freiheit, welches jetzt unseren Stolz ausmacht. Dieser Stolz aber ist es, dessentwegen es uns jetzt fast unmöglich wird, mit jenen ungeheuren Zeitstrecken der ‚Sittlichkeit der Sitte' zu empfinden" (31, 20–32, 3).

Eine alte Methode, moralische Normen in Frage zu stellen, geht von der Einsicht aus, dass ‚moralische' Vorstellungen und die entsprechenden Verhaltensweisen nicht nur zu verschiedenen Zeiten, sondern auch bei verschiedenen Völkern jeweils ganz andere sein können. Schon von der griechischen Sophistik her kannte N. das sich daraus ergebende Argument gegen eine Moral, die Allgemeingültigkeit beansprucht. Und während sich die deutsche Aufklärung auf ‚Moral' eingeschworen hatte – N. greift deshalb im Gefolge Paul Rées, der freilich immer sachlich analysiert und weder auftrumpft noch verdächtigt, Kant an –, fand sich diese Form der Moralkritik, die zugleich die Annahme eines bei allen Menschen gleichen Gewissens in Frage stellte, auch bei radikalen Vertretern der französischen Aufklärung. Kleist, einer von N.s Lieblingsautoren, hatte aus seiner intensiven Rezeption der französischen Aufklärung diese Problematik zugespitzt: „Man sage nicht, daß eine Stimme im Innern uns heimlich und deutlich anvertraue, was recht sei. Dieselbe Stimme, die dem Christen zuruft, seinem Feinde zu vergeben, ruft dem Seeländer zu, ihn zu braten, und mit Andacht ißt er ihn auf" (An Wilhelmine von Zenge, 15. August 1801). Die zeitgenössische Freidenker-Publizistik baut dieses Argumentationsmuster aus und verleiht ihm eine umfassende ethnologische Fundierung, wie das schon genannte Werk von Ludwig Büchner: *Kraft und Stoff* eindrücklich dartut (Büchner 1876, 148 f.).

Seiner speziellen Kompetenz als Altphilologe entsprechend, vergleicht N. in der *Morgenröthe* ethische Begriffe der Griechen immer wieder mit denen der Christen, um seine Moralkritik zu untermauern und alle Moral als relativ, ja als zweifelhaft darzustellen. „So haben die älteren Griechen", schreibt er in M 38, „anders über den N e i d empfunden, als wir; Hesiod zählt ihn unter den Wirkungen der g u t e n, wohlthätigen Eris auf, und es hatte nichts Anstössiges, den Göttern etwas Neidisches zuzuerkennen: begreiflich bei einem Zustande der Dinge, dessen Seele der Wettstreit war; der Wettstreit aber war als gut festgestellt und abgeschätzt. Ebenfalls waren die Griechen von uns verschieden in der Abschätzung der H o f f n u n g: man empfand sie als blind und tückisch; Hesiod hat das Stärkste über sie in einer Fabel angedeutet, und zwar etwas so Befremdendes, dass kein neuerer Erklärer es verstanden hat, – denn es geht wider den modernen Geist, welcher vom Christenthum her an die Hoffnung als

eine Tugend zu glauben gelernt hat“ (45, 28–46, 9). Zu der problematischen Berufung auf Hesiod vgl. NK 45, 28–46, 2.

Zum Zweck der Moralkritik versucht N. immer wieder die Annahme historisch zu widerlegen, moralischen Wertungen und damit der Moral überhaupt komme der Status verbindlicher, weil ewiger Wahrheiten zu. Schon in *Menschliches, Allzumenschliches* (MA I 2) hatte er den Philosophen im Hinblick auf ihren Wahrheitsanspruch eine historisierende Methode und eine entsprechende Selbstrelativierung empfohlen: „Alles aber ist geworden; es gibt keine ewigen Thatsachen: sowie es keine absoluten Wahrheiten giebt. – Demnach ist das historische Philosophiren von jetzt ab nöthig und mit ihm die Tugend der Bescheidung“ (KSA 2, 25, 11–15). Während N. andere Subversionen der Moral oft eher in einem bloß relativierenden oder einschränkenden, anzweifelnden Sinn formuliert, etwa die zu seiner Zeit beliebte physiologische und psychologische Reduktion scheinbar genuin moralischer Verhaltensweisen, sieht er in der historischen Methode die einzige wirklich durchschlagende. So steht M 95 unter dem Leitsatz: „Die historische Widerlegung als die endgültige“ (86, 23 f.). Indirekt zielt N. damit auf die vermeintlich metaphysische Verankerung der Moral, indem er die Basis der Gottesbeweise nicht mit atheistischen Argumenten, sondern historisch erschüttert: „Ehemals suchte man zu beweisen, dass es keinen Gott gebe, – heute zeigt man, wie der Glaube, dass es einen Gott gebe, entstehen konnte und wodurch dieser Glaube seine Schwere und Wichtigkeit erhalten hat: dadurch wird ein Gegenbeweis, dass es keinen Gott gebe, überflüssig“ (86, 24–28). Die historisierende Untergrabung des ehemals Geglaubten, die N. in vielen religionskritischen Schriften des 19. Jahrhunderts vorfand, führte zu seinem Diktum „Gott ist todt“ (FW 125). Das will sagen: Der Glaube an ihn hat sich nicht nur als Form zurückgebliebenen Bewusstseins (wie in der Geschichte vom alten Einsiedler am Anfang des *Zarathustra*), sondern auch wissenschaftlich aufgrund einer historisierenden Analyse religiöser Vorstellungen erledigt. Auf analoge Weise, durch historische Rückführung auf die Entstehungsbedingungen, entzieht er der Moral den nur scheinbar festen Boden. Dies ist der Ansatz, von dem aus er später seine Schrift *Zur Genealogie der Moral* konzipiert.

Vieles, was schon im ersten Buch der *Morgenröthe* steht, geht auf Anregungen zurück, die N. aus den Schriften seines Freundes Paul Rée und aus den intensiven Gesprächen mit ihm empfing. Zahlreiche Briefe N.s bezeugen, wie eng die Freundschaft, wie häufig ihr Zusammensein und wie fruchtbar der damit verbundene geistige Austausch über Jahre hinweg war. N. war sehr beeindruckt von den Aphorismen, die Rée nach dem Vorbild der französischen Moralisten schrieb. Schon 1875 hatte Rée anonym unter dem Titel *Psychologische Beobachtungen* solche Aphorismen veröffentlicht (vgl. N.s Brief an Erwin Roh-

de vom 8. 12. 1875, KSB 5/KGB II/5, Nr. 494, S. 127). 1877 folgte Rées Werk *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, dem schon vom Thema her wesentliche Ausführungen in der *Morgenröthe* verwandt sind. Am 16. 6. 1878 schrieb N. an Rohde: „Wir fanden einander auf gleicher Stufe vor: der Genuss unserer Gespräche war grenzenlos, der Vortheil gewiss sehr gross, auf beiden Seiten" (KSB 5/KGB II/5, Nr. 727, S. 333, Z. 31–33). Allerdings war N. immer darauf bedacht, sich abzugrenzen und Originalität zu beanspruchen, wenn er fürchtete, er könnte mit anderen „verwechselt" werden, wie es noch im „Vorwort" zu *Ecce homo* heißt (KSA 6, 257, 17 f.). Bereits in dem schon zitierten Brief an Franz Overbeck vom 6. März 1883 hatte er ja geschrieben: „Eine andere ‚Befreiung' will ich Dir nur andeuten: ich habe es a b g e l e h n t, daß Rée's Hauptbuch ‚Geschichte des Gewissens' mir gewidmet wird – und damit einem Verkehre ein Ende gesetzt, aus dem manche unheilvolle Verwechslung entstanden ist" (KSB 6/KGB III/1, Nr. 386). Unmittelbar vor den aus dem Brief an Rohde zitierten Worten schreibt der so sehr und bis zu wahrheitswidrigen Behauptungen (vgl. den Überblickskommentar zu den Quellen, S. 11–14 f.) auf seine Originalität Bedachte: „Beiläufig: suche nur immer m i c h in meinem Buche [*Menschliches, Allzumenschliches*] 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 n i c h t d e n a l l e r g e r i n g s t e n Einfluss gehabt" (KSB 5/KGB II/5, Nr. 727, S. 333, Z. 25–29).

Der Schwerpunkt des *Zweiten Buchs* liegt auf der anthropologisch-psychologischen Hinterfragung der Moral. Besondere Aufmerksamkeit widmet N. in einer ganzen Text-Sequenz (M 132–146) dem zum traditionellen Repertoire der Moralistik gehörenden Thema des Mitleids, das er schon in *Menschliches, Allzumenschliches* traktiert hatte (MA I 46, MA I 49, MA I 50) und das er intensiv in der *Fröhlichen Wissenschaft* (FW 338) sowie in *Jenseits von Gut und Böse* (JGB 202, JGB 225, JGB 260) weiterführt. Schopenhauer hatte das Mitleid, wie vor ihm bereits Rousseau, zum Fundament der Moral erklärt, während es die Stoiker zu den aus Schwachheit entstandenen und auch schwächenden Affekten rechneten (vgl. hierzu NK M 132 und NK M 134) und auch Kant es nicht als die wesentliche Quelle moralischen Handelns gelten ließ. Da das Mitleid das Verhältnis des empfindenden Individuums zum Mitmenschen betrifft, untersuchten schon frühere Moralisten, inwiefern das Mitleid trotz des Anscheins, es handele sich um einen altruistischen Affekt, doch nur eine verkappte Form des Egoismus sein könnte. Die skeptischen und im Hinblick auf die menschlichen Motive zum Pessimismus neigenden französischen Moralisten suchen überall nach dem verborgenen oder sogar maskierten Egoismus. Sie entwerfen damit eine Strategie des Verdachts und der Entlarvung. Ex negativo gehen sie noch von der christlichen Hochschätzung des Altruismus, speziell der Barm-

herzigkeit aus. N. dagegen hält sich in diesem Fall ausdrücklich an die Position der von ihm sonst vielfach kritisierten Stoiker. Er spitzt deren Ablehnung des Mitleids noch zu, indem er, getreu seiner Fixierung auf das ‚Individuum', eine „Schwächung und Aufhebung des Individuums" durch die Empfindung des Mitleids befürchtet (M 132, 124, 25).

Allerdings wirken zwei andere Motive mit, die eng zusammenhängen. Das erste ist die Ablehnung aller revolutionären Bestrebungen samt den „socialistischen Systemen", weil sie Veränderungen zugunsten der gesellschaftlich Benachteiligten herbeizuführen versuchen sowie bestehende Privilegien – an deren Bewahrung liegt N. besonders – aufheben wollen. Das zweite ist die grundsätzliche Aversion gegen das christliche Gebot der Nächstenliebe sowie gegen die hohe Wertung der Barmherzigkeit im Christentum. N. sieht in den sozialistischen und demokratischen Bewegungen, die er bereits in der *Geburt der Tragödie* verabscheute, letztlich nur ein säkularisiertes Christentum. Sogar die französischen Freidenker, an denen er sich sonst doch orientiert, geraten ihm unter diesem Aspekt in Verdacht. Er glaubt bei ihnen ebenfalls nur ein Residuum christlicher Stimmungen zu erkennen. „Je mehr man sich von den Dogmen loslöste", schreibt er in M 132, „um so mehr suchte man gleichsam die Rechtfertigung dieser Loslösung in einem Cultus der Menschenliebe: hierin hinter dem christlichen Ideale nicht zurückzubleiben, sondern es womöglich zu überbieten, war ein geheimer Sporn bei allen französischen Freidenkern, von Voltaire bis auf Auguste Comte: und Letzterer hat mit seiner berühmten Moralformel vivre pour autrui in der That das Christenthum überchristlicht" (123, 21–28).

N. erörtert verschiedene Möglichkeiten, wie Mitleid bewusst oder unbewusst verkappter Egoismus sein könnte. Eine dieser Möglichkeiten besteht in dem Gefühl der Macht, das derjenige auskostet, der angesichts fremder Hilfsbedürftigkeit als Helfender einzugreifen vermag, eine andere in dem Bedürfnis, sich von einem Leidensdruck zu befreien, den man als Mitleidender fühlt; sogar die Empfindung der Lust kann demjenigen zuteil werden, der auf Dank und Anerkennung oder jedenfalls auf ein gutes Gelingen zu hoffen vermag, wenn er aus Mitleid einem andern Hilfe bringt; schließlich vermag eine vom Mitleid ausgehende Handlung auch die Genugtuung darüber herbeizuführen, dass einer empörenden Ungerechtigkeit ein Ende gesetzt wird. N. sieht in M 133 jeden dieser auf das eigene Ego zurückweisenden, wenn auch nicht im engeren Sinn ‚egoistischen' Antriebe keineswegs isoliert, sondern in einem ganzen Geflecht derartiger Motive wirksam werden. So erklärt er das Mitleid psychologisch als komplexes Phänomen – im Gegensatz zur schlicht moralischen Interpretation des Mitleids durch Schopenhauer, der das Mitleid wie schon Rousseau zur Quelle aller moralischen Handlungen macht. Ganz persön-

lich interpretiert N. seine Ablehnung des Mitleids in einem Brief an Franz Overbeck vom 14 .9. 1884: „Von meiner Kindheit an hat sich der Satz ‚im Mitleiden liegen meine größten Gefahren' immer wieder bestätigt", und er fährt fort: „daß ich durch die schlimmen Erfahrungen, die ich mit dem Mitleiden gemacht habe, zu einer theoretisch sehr interessanten Veränderung in der Werthschätzung des Mitleidens angeregt worden bin" (KSB 6/KGB III/1, Nr. 533). Allerdings schließt er sich mit dieser veränderten Beurteilung des Mitleids an eine schon von der Stoa und Kant vorgegebene Bewertung an. Vgl. NK M 132 und NK M 134.

Weiterhin verfolgt N. das Ziel, die ‚Moral' schlechthin als vorurteilshaft und daher als fragwürdig zu charakterisieren. Im gleichen Text, in dem N. das Gemisch von Motiven des Mitleids so erörtert, dass dieses die Qualität einer prinzipiell moralischen Regung verliert, will er bei den „Menschen ohne Mitleid" (127, 8) gegenüber den Mitleidigen einen gewissen Vorteil erkennen, indem er ihnen eine geringere Reizbarkeit, weniger Eitelkeit und eine bessere Fähigkeit zuschreibt, schmerzlichen Erfahrungen standzuhalten. Er schließt mit einem Plädoyer gegen die moralischen Wertungen „Gut und Böse" überhaupt: Sowohl die Mitleidigen wie die nicht Mitleidigen stellt er als konträre Typen des fundamental egoistischen Menschen dar. Mit dieser Wertung ‚Jenseits von Gut und Böse' folgt er den Entlarvungsstrategien der Moralistik, insbesondere La Rochefoucaulds.

Allerdings gibt N. dann doch zu erkennen, dass er das Mitleiden unter einem bestimmten Aspekt als gefährlicher als das Nicht-Mitleiden wertet: „sofern es wirklich Leiden schafft" (127, 31 f.). In FW 271 wird er formulieren: „Wo liegen deine grössten Gefahren? – Im Mitleiden". Und in M 134 betont er ganz im Sinne der stoischen Tradition und Kants, der sich dieser Tradition mit einigen Differenzierungen angeschlossen hatte, das „Schädigende" und Schwächende des mitleidigen Affekts. Dementsprechend gelte es „bei den Griechen, als ein krankhafter periodischer Affect, dem man durch zeitweilige willkürliche Entladungen seine Gefährlichkeit nehmen könne" (128, 16–18). Hier meint N. die Affekt-Entladung, die nach einer von ihm in der *Geburt der Tragödie* aufgegriffenen Theorie durch die Wirkung der griechischen Tragödie zustande kommt. Indem das tragische Geschehen, wie Aristoteles in seiner *Poetik* sagt, Furcht und Mitleid (ἔλεος) erregt, bewirkt es eine Reinigung, eine Katharsis „von derartigen Affekten" (τῶν τοιούτων παθημάτων). Dieser Theorie zufolge ist die Tragödie unter dem wirkungsästhetischen Gesichtspunkt eine psychohygienische Maßnahme, die gerade mittels äußerster Steigerung affektiver Betroffenheit zu einer „Entladung" dieser Affekte und so zu einer reinigenden Befreiung von ihnen führt. N. assoziiert diese Tragödientheorie in aberranter Weise mit der stoischen Lehre von der Affektbewältigung – aberrant deshalb,

weil die Rezepte, welche zur stoischen Gemütsruhe (tranquillitas animi) verhelfen sollen, nicht auf einer vorgängigen Affekterregung basieren, sondern im Gegenteil auf einer grundsätzlichen Ausschaltung der Affekte, darunter Furcht, Mitleid, Zorn und Begierden, durch asketische Selbstkontrolle.

Abschließend greift N. in M 134 einen Gedanken Kants auf, der sich zwar der stoischen Lehre grundsätzlich anschließt, aber mit einer wesentlichen Weiterung. Kant argumentiert in der *Metaphysik der Sitten* § 39, wer sich zu sehr von der mitleidigen Empfindung angreifen lasse, könne seine Fähigkeit zu tatkräftiger Hilfe, wie sie die moralische Pflicht fordere, einbüßen. Demnach ist nicht das passive Mitleiden, sondern nur das zur Aktivität treibende (als Mittel zu moralischem Handeln) positiv zu bewerten. In N.s Version kommt freilich nur noch die lähmende Wirkung des Mitleidens zur Sprache: „Wer aber gar als Arzt in irgend einem Sinne der Menschheit dienen will, wird gegen jene Empfindung [des Mitleids] sehr vorsichtig werden müssen, – sie lähmt ihn in allen entscheidenden Augenblicken und unterbindet sein Wissen und seine hülfreiche feine Hand“ (128, 22–27). N.s Ablehnung des Mitleids ist präjudiziert von einer lediglich ‚philosophisch‘ überformten grundsätzlichen Ablehnung des Mitleids bereits im dritten seiner Vorträge *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten: Der griechische Staat*. Er hielt ihn am 27. Februar 1872. Darin bezeichnete er das Mitleid als Symptom dekadenter Verweichlichung, die auch zur Vorstellung von ‚Menschenrechten‘ geführt habe. Dagegen beruft er sich auf die „Natur der *Macht*“ (KSA 1, S. 768, 22) und predigt „Gewalt“ und „Krieg“, vor allem aber fordert er die Ausbeutung der zu Sklaven herabgedrückten Mehrheit zugunsten der „eximirten Kulturmenschen“ (S. 769, 22), denn sonst sei es gewiss, „daß wir an dem *Mangel* des Sklaventhums zu Grunde gehen werden“ (S. 769, 22). Seine These lautet: „Demgemäß müssen wir uns dazu verstehen, als grausam klingende Wahrheit hinzustellen, daß *zum Wesen einer Kultur das Sklaventhum gehöre*“ (S. 767, 25–27).

Eine ganze Reihe von Texten fällt wieder in den alten Moralisten-Verdacht zurück, alles altruistisch Scheinende folge in Wahrheit einem bewusst oder unbewusst egoistischen Antrieb. Anschließend nimmt N. die auf den „Nächsten“ ausgerichtete Mitleids-Moral und damit implizit das christliche Gebot der Nächstenliebe ins Visier. In M 146 versucht er gegenüber der tätigen Nächstenliebe, die er als eine auf Nahwirkungen angelegte Verhaltenweise versteht, eine ‚Fernstenliebe‘ zu propagieren, wie sie von den zeitgenössischen Züchtungsphantasien, insbesondere von den eugenischen Programmen und den ihnen assoziierten Euthanasie-Vorschlägen abgeleitet werden konnte. Später, besonders im *Zarathustra*, rückt solche „Fernstenliebe“ in den Vordergrund, aber ein Vorspiel hat sie schon in mehreren auf „Zukunft“ gerichteten Frühschriften: in der *Geburt der Tragödie* sowie in der zweiten und vierten der *Unzeitgemäßen*

*Betrachtungen*. Zugunsten dieser in eine inhaltsleere Zukunft gerichteten Fernstenliebe wertet N. zunächst unter dem Motto „Auch über den Nächsten hinweg“ (137, 11) die auf den „Nächsten“ bezogene Moral ab, als kurzsichtige, ja als „eine enge und kleinbürgerliche Moral“ (137, 15). Er schlägt vor, „über diese nächsten Folgen für den Anderen hinwegzusehen“, und zwar um „entferntere Zwecke unter Umständen auch durch das Leid der Anderen zu fördern“ (137, 17–19). Die Rede von den „Zwecken“ steuert auf die Ansicht zu, der Zweck heilige die Mittel, und dies, obwohl entsprechende „Zwecke“ gar nicht definiert werden.

Dass N. sich wahrscheinlich an Machiavellis Werk *Il principe* orientiert, verrät der alsbald folgende Hinweis auf den Staat und den Fürsten. „Gesetzt, wir hätten den Sinn der Aufopferung für uns: was würde uns verbieten, den Nächsten mit aufzuopfern? – so wie es bisher der Staat und der Fürst thaten“ (137, 26–29). Da N. dem „Staat“ in seinen Schriften meist ablehnend gegenübersteht und die Zeit der „Fürsten“ vorbei war, zeigt der anschließende Anspruch auf ein Ausnahmemenschentum, dem alles erlaubt sei, dass N. sich quasi als Fürsten-Nachfolger und souveräner Freigeist ein Recht auf Bestimmung der Zukunft zubilligt: „Aber auch wir [!] haben allgemeine und vielleicht allgemeinere Interessen: warum sollten den kommenden Geschlechtern nicht einige Individuen der gegenwärtigen Geschlechter zum Opfer gebracht werden dürfen? sodass ihr Gram, ihre Unruhe, ihre Verzweiflung, ihre Fehlgriffe und Angstschritte für nöthig befunden würden, weil eine neue Pflugschar den Boden brechen und fruchtbar für Alle machen solle?“ (138, 1–8) Der Metapher der „Pflugschar“ kommt besondere Bedeutung zu, weil N. für seine Schrift ja ursprünglich den Titel „Die Pflugschar“ als Leitvorstellung vorsah. Sie ist freilich ambivalent: Einerseits assoziiert sie, vor allem im Kontext mit der in diesem Text mehrmals exponierten Vorstellung des „Opfers“, dass der bisherige Zustand gründlich zu verändern, ja umzustürzen sei, auch um den Preis von Menschenopfern; andererseits lanciert sie eine Vorstellung künftiger Fruchtbarkeit, die jedoch ebenso leer und allgemein bleibt wie die anschließende Rede von der „Aufgabe“, für welche die zu Opfern bestimmten Menschen zu „benützen“ sind (138, 10).

Am Ende dieses Texts lässt N. erkennen, dass er vor allem an das *Gefühl der Macht* denkt, das ihm auch sonst in der *Morgenröthe* wichtig ist. Es präludiert dem Gedanken vom „Willen zur Macht“. Von diesem ist bereits in nachgelassenen Notaten aus der Entstehungszeit der *Morgenröthe* die Rede, so z. B. in der Bemerkung: „Vom Willen zur Macht wird kaum mehr gewagt zu sprechen: anders zu Athen“ (NL 1880, 7[206], KSA 9, 360). „Wir dagegen“, schreibt er, „würden doch durch das Opfer – in welchem wir und die Nächsten einbegriffen sind – das allgemeine Gefühl der menschlichen Macht stärken und höher heben“ (138, 16–19). Vgl. hierzu genauer NK M 146. Dass N. das „Gefühl

der Macht“ und auch den „Willen zur Macht“ durchaus nicht nur in psychologischer und philosophischer Abstraktion meint, sondern auch bis zur konkreten Verherrlichung imperialistischer Kriege mitsamt ihren Menschenopfern treibt, zeigt ein Notat, das demjenigen zum „Willen zur Macht“ unmittelbar vorausgeht (NL 1880, 7[205], KSA 9, 360).

N. zielt nicht allein auf das mit einem Ausnahmestatus versehene große Individuum, das er schon in den Frühschriften preist, er hebt vielmehr grundsätzlich den Wert des Individuums und des Individuellen hervor. In der als Gegenreaktion auf die Frühschriften entstandenen ersten Aphorismen-Sammlung lenkt er das Interesse auf das ‚Menschliche, Allzumenschliche‘. Nunmehr liegt ihm bereits in der Anfangspartie des Zweiten Buchs am „ego“ (M 92), das er in antimoralischer Absicht akzentuiert, denn die Moral geht über das Ich hinaus, weil sie allgemeine, überindividuelle Verbindlichkeit beansprucht, ebenso wie die Humanität, die sich der Menschheit im ganzen verpflichtet weiß. Die Betonung der ganz „e i g e n e n Bestimmung“ des Individuums (M 104, 92, 19) und die gegen die „Mehrzahl“ gerichtete Hervorhebung des „Einzelnen“ (M 105, 93, 17) gibt dem Ego einen prinzipiellen Vorrang. Wenn überhaupt Ziele für die „Menschheit“ erreicht werden sollen, dann sind sie N. zufolge nur durch grundlegende individuelle Fragestellungen anzuvisieren. Doch verhindert dies die „feierliche Anwesenheit, ja Allgegenwart moralischer Befehle, welche der i n d i v i d u e l l e n Frage nach dem Wozu? und dem Wie? gar nicht gestattet, laut zu werden“ (M 107, 95, 14–16). Obwohl N. sonst immer wieder den menschlichen Anspruch auf „Glück“, insbesondere denjenigen auf das Glück aller entschieden ablehnt, will er das Glück, sofern es nur ein ganz eigenes ist, für das Individuum reservieren: „Die Vorschriften, welche man ‚moralisch‘ nennt, sind in Wahrheit gegen die Individuen gerichtet und wollen durchaus nicht deren Glück“ (M 108, 95, 26–28). N. lehnt zwar eine begriffliche Definition des individuellen Glücks mit dem Hinweis auf das ganz Eigene und geradezu mystisch Unerfindliche dieses Glücks ausdrücklich ab („denn das individuelle Glück quillt aus eigenen, Jedermann unbekannten Gesetzen; M 108, 95, 24 f.). Dann aber kritisiert er das Fehlen einer solchen Definition für das „Glück und die Wohlfahrt der Menschheit“ (95, 29 f.) als Defizit („mit welchen Worten strenge Begriffe zu verbinden überhaupt nicht möglich ist“; 95, 30 f.). Ein nachgelassenes Notat aus der Entstehungszeit der *Morgenröthe* lässt erkennen, dass N. das Glück des „Einzelnen“ aus der Verachtung und Herabwürdigung der „Anderen“ herleitet und damit zu einer vom ‚Gefühl‘ bestimmten Relationsgröße macht, die auch seine spätere Rede von „Vornehmheit“, „Adel“ und „Rang“ auf ihr wahres Maß bringt: „Der Einzelne kann jetzt wirklich ein Glück erreichen, das der Menschheit unmöglich ist. Ehemals Adel: jetzt gehört nur dazu, daß man die Anderen als Sklaven fühlt, als unseren Dünger“ (NL 1880/1881, 10[B51], KSA 9, 423).

Abgesehen von derlei Durchblicken, die mit N.s wiederholten Plädoyers für die Beibehaltung der Sklaverei konvergieren (vgl. NK M 132), verstrickt er sich in eine problematische Argumentation, indem er behauptet, die moralischen Vorschriften bezögen sich auf das *Glück* des Einzelnen, um dies dann gerade zu bestreiten. Zwar beziehen sich moralische Vorschriften oft auf den Einzelnen, aber keineswegs auf sein individuelles „Glück". Nichts zeigt dies deutlicher als die präskriptiven und apodiktischen Gebote und Verbote des Dekalogs. Doch dürfte N. vor allem an Platons Verbindung von „Tugend" und „Glück" (εὐδαιμονία) gedacht haben. Die Aussage „das individuelle Glück quillt aus eigenen, Jedermann unbekannten Gesetzen" lehnt sich zwar an eine große Tradition des Individualitätsdenkens an, die von Heraklits Spruch: „Die eigene Art ist dem Menschen ein Daimon" (ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων) bis hin zur ersten Strophe von Goethes *Urworten. Orphisch* reicht. Goethes Ausspruch „Individuum est ineffabile" (Brief an Lavater vom 20. 9. 1780), zitiert N. in einem Nachlass-Notat. Aber in dieser Tradition geht es nicht um das *Glück* des Individuums, sondern ausschließlich um das schicksalhafte „Gesetz", das als bestimmender ‚Daimon' im Menschen wirkt. N. lässt noch diese Dämonisierung des Individuellen erkennen, aber die Übertragung auf das menschliche „Glück" ist seine – auf einer historisch unhaltbaren Behauptung beruhende – Zutat, die er nur lanciert, um sie zurückweisen zu können.

Mit der Absolutsetzung des Individuellen, die an Max Stirner (*Der Einzige und sein Eigentum*, 1845) erinnert, gegenüber einer mit Allgemeingültigkeitsanspruch versehenen ‚Moral' verfolgt N. die Absicht, eine derartige Moral in Frage zu stellen. Er entwickelt ein potentiell anarchistisches Konzept, obwohl er, vor allem in den Spätschriften, den zeitgenössischen Anarchismus attackiert. Die Stoßrichtung der französischen Moralisten kehrt er geradezu um, indem er von ihnen zwar immer wieder die Strategie übernimmt, überall nur egoistische Motive aufzuspüren, aber diese mit einer entgegengesetzten Wertung versieht. Von La Rochefoucauld distanziert er sich schon in einem nachgelassenen Notat aus früherer Zeit (NL 1876/77, 23[152], KSA 8, 459). N. geht es nicht mehr bloß darum, das moralische Verhalten des Individuums zu demaskieren und pessimistisch als gerade nicht tugendhaft abzuwerten, weil es der gesellschaftlich verbindlichen Moral allenfalls zum Schein entspricht; vielmehr will er überhaupt das Individuum gegenüber einer lediglich auf „Vorurteilen" beruhenden gesellschaftlichen Moral aufwerten.

Aus dieser Opposition von Individuum und Gesellschaft ergeben sich mehrere Ausdifferenzierungen. M 112 und M 113 verdienen in diesem Zusammenhang besonderes Interesse, weil sie das Theorem des „Willens zur Macht" vorbereiten, das tatsächlich schon im Nachlass aus dieser Zeit formuliert wird (7[206], KSA 9, 360, 13 f.; 9[14], KSA 9, 412, 26). Sie thematisieren intensiv das

„Gefühl von Macht“ (101, 31), dem auch zahlreiche nachgelassene Notate vom Sommer 1880 gelten. Das vorher als undefinierbar erklärte „Glück“ des Einzelnen wird nunmehr zum Selbstgenuss im Machtgefühl umgemünzt: N. spricht vom „Glück, als das lebendigste Gefühl der Macht gedacht“ (103, 22), und er treibt die psychologische Spekulation bis zu der Vorstellung von „Wollüsten der Macht“ (104, 14 f.). Schließlich bezeichnet er eine solche Vorstellung als „Ausschweifung im Nachdenken über Alles, was in der seelischen Ausschweifung des Machtgelüstes“ möglich ist (104, 24 f.).

Unter der Überschrift „Zur Naturgeschichte von Pflicht und Recht“ (100,7) reduziert N. die grundlegenden gesellschaftlichen Beziehungen, die sich sowohl im staatlichen wie im intersubjektiv-privaten Bereich ausprägen, auf Machtrelationen. Die ‚Natur‘ in der „Naturgeschichte von Pflicht und Recht“ ist für ihn eine als Machtpotential gedachte Natur. Politisch definiert er die Geltung des Rechts nicht als eine durch das Machtgefüge garantierte Ordnung, die auf eine übergeordnete Rechtsidee oder den Rechtsfrieden zielt, sondern als eine vornehmlich auf die Stabilisierung von Macht selbst bezogene Maßgabe: „Wo Recht herrscht, da wird ein Zustand und Grad von Macht aufrecht erhalten, eine Verminderung und Vermehrung abgewehrt“ (101, 28–30). N. versucht sogar, das Recht in den zwischenmenschlichen Beziehungen grundsätzlich als eine beliebig veränderliche Funktion von *Machtrelationen* zu verstehen: „Das Recht Anderer ist die Concession unseres Gefühls von Macht an das Gefühl von Macht bei diesen Anderen. Wenn sich unsere Macht tief erschüttert und gebrochen zeigt, so hören unsere Rechte auf: dagegen hören, wenn wir sehr viel mächtiger geworden sind, die Rechte Anderer für uns auf, wie sie bis jetzt ihnen zugestanden“ (101, 30–102, 2).

Doch bleibt N. nicht bei gesellschaftlichen und zwischenmenschlichen Beziehungen stehen; er sieht auch die *Selbstbeziehung* des Menschen durch Machtgefühle und Machtvorstellungen bestimmt. In exemplarischer Weise gilt dies für das in M 113 dargestellte „Streben nach Auszeichnung“ (102, 10). Wie der Mensch, indem er sich auszeichnet, den Anderen überwältigt und damit Macht über ihn ausübt, so übt er durch das Streben nach Auszeichnung auch Macht gegen sich selbst aus. N. demonstriert dies an einer Extremfigur, um die äußersten Konsequenzen dieser Art von Selbstbeziehung zu ermessen, die auf physische Selbstnegation und Selbstzerstörung hinausläuft: am Asketen. Es handelt sich um eine Figur, die ihm von Schopenhauer her vertraut war: In Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* entspricht der Asket mit radikaler Konsequenz der pessimistischen Grundeinsicht in die Negativität des vom Leiden bestimmten Daseins. Für Schopenhauer resultiert daraus eine nihilistische Einstellung zum Leben. Bezeichnenderweise lässt er sein Werk, mit explizitem Rückgriff auf die buddhistische Nirwana-Lehre, in

dem Wort „Nichts“ gipfeln und enden. Der Asket verkörpert für ihn mit seinem Willen zur äußersten Selbstreduktion, ja Selbstauslöschung das Maximum in der Verwirklichung der Einsicht in dieses „Nichts“. N. interpretiert die Figur des Asketen anders, indem er sie im Sinne seines Macht-Theorems psychologisiert: Der Asket findet „Genuss“, ja „Glück“ in seinem Tun, das er als gelingende Ausübung von „Macht“ gegen sich selbst erfährt: sie führt zum „Triumph des Asketen über sich selber“ (103, 13) und damit zur Vollendung des Strebens nach Auszeichnung. So verwandelt N. Schopenhauers auf philosophische Einsicht sich berufende Selbstreduktion in eine psychologisch als Selbstexpansion und Selbststeigerung gedeutete subjektive Erfahrung.

Obwohl N. das Individuum über alles stellt, um vom individualistischen Standpunkt aus die vermeintlich allgemeinverbindlichen Moral-Vorstellungen als bloße Vorurteile zu interpretieren, und obwohl er im Zuge seiner psychologisierenden Ausführungen gerade die subjektiven Empfindungen zur Geltung bringt, hinterfragt er in eklatantem Widerspruch zu dem von ihm selbst propagierten Individualismus alsbald in mehreren Texten die Vorstellung von einem konsistenten und sowohl in seinen Wahrnehmungen sicheren wie für seine Handlungen verantwortlichen Subjekt. Unter dem Titel „Das sogenannte ‚Ich‘“ problematisiert er in M 115 das „Ich“ als Produkt von Vorurteilen, die schon aus der Struktur der Sprache resultieren – wie laut Francis Bacon die „Idola Fori“: „ex foedere verborum et nominorum“ (*Novum Organum* I 170). Bei N. sind diese Vorurteile nicht diejenigen anderer über uns, sondern undurchschaute Vorurteile, die wir über uns selbst hegen und die als bloße „Meinungen“, d. h. als Bild, das wir uns vom eigenen Ich machen, dieses Ich allererst modellieren: „Unsere Meinung über uns aber, die wir auf diesem falschen Wege gefunden haben, das sogenannte ‚Ich‘, arbeitet fürderhin mit an unserem Charakter und Schicksal“ (108, 5–8).

Dieser Text bereitet den folgenden (M 116) vor, der die Subversion des Subjekts im Hinblick auf dessen vorgebliche sittliche Freiheit und moralische Kompetenz weiterführt. N. zielt mit einem Zitat auf Schopenhauer, um dessen Glauben an ein souveränes Wissen über Gut und Böse und die entsprechende moralische Urteils- und Handlungsfähigkeit durch die Unterminierung des „Subjekts“ grundsätzlich in Frage zu stellen. Von der weitreichenden Auflösung des Ichs, die sich auch in der zeitgenössischen Psychologie, besonders in Ernst Machs Werk *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* beobachten lässt (eine andere Schrift sandte Mach mit persönlicher Widmung an N.), ist es nur noch ein kleiner Schritt zu der Auffassung, die moralischen Anschauungen und Urteile seien nicht nur vorurteilshaft bedingt, sondern sogar beliebig fluktuierende moralische „Moden“. In M 131 heißt es entsprechend: „Wie sich die moralischen Gesammt-Urtheile verschoben haben! Diese grössten Wunder der

antiken Sittlichkeit, zum Beispiel Epiktet, wussten Nichts von der jetzt üblichen Verherrlichung des Denkens an Andere, des Lebens für Andere; man würde sie nach unserer moralischen Mode geradezu unmoralisch nennen müssen, denn sie haben sich mit allen Kräften für ihr ego und gegen die Mitempfindung mit den Anderen (namentlich mit deren Leiden und sittlichen Gebrechen) gewehrt" (122, 24–32). Zur Unhaltbarkeit der Berufung auf Epiktet vgl. NK M 131.

Mit dieser Reflexion auf die geschichtliche Wandelbarkeit moralischer Vorstellungen, die sich gegen überzeitliche, normative Moral-Begriffe richtet, opponiert N. gegen Schopenhauers (und indirekt gegen Rousseaus) Begründung der Moral durch eine unabhängig von allem Geschichtlichen, weil rein naturhaft und elementar wirkende Empfindung: durch das Mitleid. Ferner richtet er sich damit gegen das seiner Meinung nach ähnlich begründete christliche Gebot der Nächstenliebe und den von diesem säkularisierend abgeleiteten „Cultus der Menschenliebe" (M 132; 123, 23) bei den Aufklärern. In der nun folgenden Kapitelsequenz, die dem schon analysierten Angriff auf die Mitleidsmoral gilt, geht N. von der Hinterfragung des moralfähigen und deshalb moralisch verantwortlichen Subjekts, also von einem eher prinzipiellen Zweifel, zu der seines Erachtens für die Begründung von Moral mächtigeren Sphäre des Gefühls über. Dieser Duktus in der Aufeinanderfolge der Texte lässt sich als eine Steigerung verstehen, insofern die emotionale Verankerung von Moral stärker ist und tiefer reicht als alles andere, auch wenn es sich nur um internalisierte Normen handelt.

## Drittes Buch

Obwohl auch dieses Buch der *Morgenröthe* einige ‚Gedanken über die moralischen Vorurteile' formuliert, ist es, wie dann auch das vierte und das fünfte Buch, weit weniger auf die Vorurteilskritik konzentriert als die ersten beiden Bücher. Wie in mehreren anderen Schriften N.s zerfällt es nach einem am Anfang noch relativ konsistenten gedanklichen Duktus in heterogene, vom übergeordneten Thema, welches der Untertitel ankündigt, nicht mehr zusammengehaltene Reflexionen. Schon in der überlieferten Moralistik ist eine thematische Ausrichtung nicht zwingend, allerdings wird diese auch nicht, wie von N., durch einen Untertitel angekündigt. Weitgehend handelt es sich um Sammlungen, die Verschiedenstes aus dem Gesamt-Bereich der geistig-sittlichen Welt, der „mores", locker aneinanderreihen. Hier wirkt auch die noch bis weit ins 18. Jahrhundert hinein geltende ältere Bedeutung des Begriffs ‚moralisch' herein, der oft nur durch den Gegenbegriff ‚physikalisch' seine Kontur erhält. Sie beschränkt sich nicht, wie die spätere verengte Bedeutung dieses Begriffs,

auf das von den Oppositionen Gut und Böse, Tugend und Laster umgriffene Spektrum von Verhaltensweisen, Motiven, Intentionen und Handlungen, sondern umfasst nahezu alles, was in irgendeiner Hinsicht anthropologisch relevant ist. Noch in seiner ersten Aphorismen-Sammlung *Menschliches, Allzumenschliches* entspricht N. mehr dieser Tradition, während er in der *Morgenröthe* zunächst auf die ‚Moral' im engeren Sinne zielt, indem er die moralischen Werturteile Gut und Böse als bloße Vorurteile zu entlarven sucht und insbesondere die christlichen Moralvorstellungen aufs Korn nimmt, um sie dann allerdings nicht nur historisch und psychologisch aufzulösen, sondern auch in ganz andere Horizonte zu überführen.

Auf diese Weise greift N. im dritten Buch in verschiedenste, nur selten thematisch den „moralischen Vorurteilen" entsprechende Bereiche aus. Mehrere Aphorismen gelten dem Thema Bildung und Erziehung (M 190, M 195), zu dem N. aufgrund seiner eigenen früheren Tätigkeit als Professor der Universität und als Lehrer am Pädagogium in Basel besondere Affinität hatte und dem er seine fünf Basler Vorträge *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* gewidmet hatte (KSA 1, 641–752). Das autoritäre Ideal, das in dieser frühen Zeit N.s Bildungsvorstellung prägte und noch lange nachwirkte, hatte er dort in der Schlusspartie des fünften Vortrags formuliert:

„Denn ich wiederhole es, meine Freunde! – alle Bildung fängt mit dem Gegentheile alles dessen an, was man jetzt als akademische Freiheit preist, mit dem Gehorsam, mit der Unterordnung, mit der Zucht, mit der Dienstbarkeit. Und wie die großen Führer der Geführten bedürfen, so bedürfen die zu Führenden der Führer" (KSA 1, 750, 18–23).

Anders als die ‚jetzige' „akademische Freiheit" weiß N. in M 190 die „ehemalige deutsche Bildung" durchaus zu schätzen – sie ist für ihn eine Bildung, welche die Deutschen „jetzt nicht mehr besitzen, ja die sie mit einem blinden Eifer abgeschüttelt haben, wie als ob sie eine Krankheit gewesen sei: und doch wussten sie nichts Besseres dagegen einzutauschen, als den politischen und nationalen Wahnsinn" (162, 31–163, 5). In eklatantem Widerspruch zu der Hochschätzung der einstigen „Bildung", welche die Deutschen „jetzt nicht mehr besitzen", steht im gleichen Text die Attacke auf eine ganze Reihe von Hauptvertretern dieser einstigen deutschen Bildung, weil sie sich einem abgehobenen Idealismus hingaben, einer moralisierenden Tendenz huldigten und sich einem gräzisierenden Ästhetizismus verschrieben:

„Man sehe sich heute einmal nach Schiller, Wilhelm von Humboldt, Schleiermacher, Hegel, Schelling um […]: was an ihnen wirkt auf uns, wie wir jetzt sind, bald so unausstehlich, bald so rührend und bemitleidenswerth? Einmal die Sucht, um jeden Preis moralisch erregt zu erscheinen; sodann das Verlangen nach glänzenden knochenlosen Allgemeinheiten, nebst der Absicht auf

ein Schöner-sehen-wollen in Bezug auf Alles (Charaktere, Leidenschaften, Zeiten, Sitten), – leider ‚schön' nach einem schlechten verschwommenen Geschmack, der sich nichtsdestoweniger griechischer Abkunft rühmte. Es ist ein weicher, gutartiger, silbern glitzernder Idealismus [...], beseelt vom herzlichsten Widerwillen gegen die ‚kalte' oder ‚trockene' Wirklichkeit [...] zumal aber gegen die Naturerkenntniss, sofern sie sich nicht zu einer religiösen Symbolik gebrauchen liess" (163, 12–31).

N. gibt hier ein Echo auf die antimetaphysische, antiidealistische und antiklassizistische Wendung, welche die Positivisten, das Junge Deutschland, allen voran Heinrich Heine, dann (der ihm nicht bekannte) Georg Büchner und schließlich in N.s Zeit die Realisten vollzogen hatten. Nur Goethe und Schopenhauer nimmt er aus seiner pauschalen Abwertung der einstigen deutschen „Bildung" aus.

Noch schärfer und zugleich übergreifender setzt sich N. mit der für die Bildung maßgebenden traditionellen Erziehung in M 195 unter dem Titel „Die sogenannte classische Erziehung" (168, 5) auseinander. Hier schlägt er erstmals das Thema an, dem er sich dann im fünften Buch der *Morgenröthe* vorrangig zuwendet: dem Wert der „Erkenntnis". Auf dem Hintergrund seiner eigenen enttäuschenden Erfahrung als klassischer Philologe und der darauf vorbereitenden Erziehung in Schulpforta gibt er der „Erkenntnis" den Vorzug vor der klassischen „Bildung". Ausdrücklich spricht er von einem „Rückblick auf den Weg des Lebens". Dabei entdecke man, „dass Etwas nicht wieder gut zu machen ist: die Vergeudung unserer Jugend, als unsre Erzieher jene wissbegierigen, heissen und durstigen Jahre nicht dazu verwandten, uns der Erkenntniss der Dinge entgegenzuführen, sondern der sogenannten ‚classischen Bildung'!" (168, 12–17) Nochmals nimmt er das Stichwort „Vergeudung unserer Jugend" auf, indem er pointierend ausruft: „Die Vergeudung unserer Jugend, als man uns ein dürftiges Wissen um Griechen und Römer und deren Sprachen ebenso ungeschickt, als quälerisch beibrachte" (168, 17–20). Übereinstimmend mit dem Aufschwung der Naturwissenschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und mit den sich in der Folge anbahnenden neuen Wertungen wendet N. nunmehr sein Interesse der „strengen Wissenschaft" zu (169, 4), und rückblickend bedauert er: „Vielmehr blies uns der Hauch einer gewissen Geringschätzung der eigentlichen Wissenschaften an, zu Gunsten der Historie, der ‚formalen Bildung' und der ‚Classicität'!" (169, 5–8) In einer langen Reihe provozierender rhetorischer Fragen pointiert er die Defizite des traditionellen Bildungswesens und resümiert: „Nirgends ein wirkliches Können, ein neues Vermögen als Ergebniss mühseliger Jahre! Sondern ein Wissen darum, was ehemals Menschen gekonnt und vermocht haben!" (169, 28–31)

Ganz anders als noch in der *Geburt der Tragödie*, die unter dem Eindruck der nationalistischen Wallungen während des deutsch-französischen Krieges

und unter dem Einfluss von Wagners antifranzösischen Ressentiments stand, wertet N. nun die französische Kultur gegenüber der blassen und im theoretischen Wissen steckenbleibenden deutschen „Bildung" entschieden auf und zwar unter dem Gesichtspunkt lebendig formierender und sich daher in Persönlichkeiten ausgestaltender Kraft (M 192). Die gleiche Opposition von deutscher und französischer Kultur versucht N. auf die Opposition von Esprit und Moral zu beziehen (M 193): „Der Deutsche, welcher sich auf das Geheimniss versteht, mit Geist, Wissen und Gemüth langweilig zu sein [...] hat vor dem französischen esprit die Angst, er möchte der Moral die Augen ausstechen" (166, 26–30). Ihren stärksten Ausdruck findet die Entgegensetzung von deutscher und französischer Kultur in M 197, einem der zentralen Texte der *Morgenröthe*. Schon in der vorausgehenden Aphorismen-Sammlung *Menschliches, Allzumenschliches* hatte N. mit der Widmung an Voltaire zu dessen 100. Todestag die Abwendung von seinem früheren spätromantischen und deutschtümelnden Wagnerkult und seine Hinwendung zu einer antiromantischen Tendenz in ihrer schärfsten Ausprägung signalisiert: als die Hinwendung zur Aufklärung, die im Frankreich des 18. Jahrhunderts einen Höhepunkt erreicht hatte. Schon am 6. 12. 1876 berichtete er Franz Overbeck aus Sorrent: „Wir haben viel Voltaire gelesen: jetzt ist Mainländer an der Reihe" (KSB 5/KGB II/5, Nr. 573), und an Heinrich Köselitz meldete er am 31. 5. 1878 eine wohl von dem Freund Paul Rée stammende „anonyme Sendung aus Paris, die Büste Voltaire's, mit einer Karte, auf der sich nur die Worte befanden ‚l'âme de Voltaire fait ses compliments à Frédéric Nietzsche'" (KSB 5/KGB II/5, Nr. 723). Dagegen sieht er die deutsche Romantik, die sich in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts entfaltet hatte und allmählich in restaurative und reaktionäre Tendenzen übergegangen war, als einen Rückschlag, der von der „Feindschaft der Deutschen gegen die Aufklärung" (171, 7 f.) bestimmt gewesen sei. Erstens nimmt er die Philosophen des deutschen Idealismus aufs Korn, die „auf die erste und älteste Stufe der Speculation zurückgegangen" seien, „denn sie fanden in Begriffen ihr Genüge, anstatt in Erklärungen, gleich den Denkern träumerischer Zeitalter, – eine vorwissenschaftliche Art der Philosophie wurde durch sie wieder lebendig gemacht" (171, 11–15). Zweitens bescheinigt er den deutschen „Historikern und Romantikern" eine regressive Grundtendenz: „ihre allgemeine Bemühung gieng dahin, ältere, primitive Empfindungen und namentlich das Christenthum, die Volksseele, Volkssage, Volkssprache, die Mittelalterlichkeit, die orientalische Asketik, das Inderthum zu Ehren zu bringen" (171, 16–20).

Das alles ist kaum mehr als eine kurzgefasste Reprise der Diagnose, die Heinrich Heine in seinen Schriften *Die romantische Schule* und *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* formuliert hatte. N. kannte sie ebenso

wie Heines frühes Erfolgsbuch, die *Reisebilder*, worin Heine, vor allem in der *Reise von München nach Genua*, gegen Reaktion und Restauration zu Felde zog. N. resümiert: „Der ganze grosse Hang der Deutschen gieng gegen die Aufklärung, und gegen die Revolution der Gesellschaft“ (171, 25 f.). Hier übernimmt er Heines revolutionäre Tendenz sogar *gegen* seine eigenen sozialen und politischen Überzeugungen. Denn von seinen frühen bis zu den späten Schriften äußert er sich entschieden antirevolutionär und attackiert die „modernen Ideen“: die Ideen von 1789.

In der *Geburt der Tragödie* hatte N. eine strikt antiaufklärerische Tendenz verfolgt und das Gefühl gegen die Formen der rationalen Erkenntnis gestellt, ganz im Sinne Wagners, der in seinen theoretischen Schriften das – in seiner Musik zum Ausdruck kommende – „Gefühl“ gegen „Vernunft“, „Wissenschaft“ und „Erkenntnis“ hält. Für Wagner zeigte sich der „Verfall der griechischen Tragödie“, als die „Verstandesreflexion“ (bei N. erscheint sie als „Sokratismus“) über das „Gefühl“ gesiegt habe (*Oper und Drama*, GSD IV, 144). Insofern handelt es sich in der *Morgenröthe* auch, wie schon in *Menschliches, Allzumenschliches*, um ein Abarbeiten eigener früherer Positionen sowie der von Wagner und seiner Musik ausgehenden einstigen Faszination, wenn er schreibt: „Der Cultus des Gefühls wurde aufgerichtet an Stelle des Cultus’ der Vernunft, und die deutschen Musiker, als die Künstler des Unsichtbaren, Schwärmerischen, Märchenhaften, Sehnsüchtigen, bauten an dem neuen Tempel erfolgreicher, als alle Künstler des Wortes und der Gedanken“ (171, 31–172, 3).

In seiner abschließenden Folgerung aus dem Bekenntnis zur Aufklärung versteht N. diese nicht bloß als historisch bereits erreichtes Stadium, sondern als Aufgabe, die er sich selbst angesichts eines unaufhaltsamen modernen Prozesses für die Zukunft stellt: „Diese Aufklärung haben wir jetzt weiterzuführen“, und zwar „unbekümmert darum, dass es eine ‚grosse Revolution‘ und wiederum eine ‚grosse Reaction‘ gegen dieselbe gegeben hat, ja dass es Beides noch giebt“ (172, 25–28). Er sieht die Geschichte des 19. Jahrhunderts bis zur eigenen Zeit als ein von der Französischen Revolution von 1789 ausgehendes und sich dann in den revolutionären Erschütterungen von 1830 und 1848 fortsetzendes Geschehen, das seit der Metternichschen Restauration zu weiteren neuen Schüben der Reaktion führte. Doch wertet er diese historischen Antagonismen als bloße „Wellenspiele“ (172, 29) über einer immer weiter fortreißenden aufklärerischen Grundströmung. Damit trägt er einer im 19. Jahrhundert auf allen Gebieten sich abzeichnenden Dynamik Rechnung: Im Bereich der Religion hatte er, der anfangs noch Theologie studierte, die sich in dem Werk von David Friedrich Strauß (*Das Leben Jesu*, 1. Aufl. 1835, 2. Aufl. 1864 [NPB]) markant abzeichnende Historisierung der biblischen Überlieferung und die daraus

resultierende Erosion der Religion wahrgenommen; er kannte Feuerbachs radikal-aufklärerische ‚anthropologische' Reduktion des Christentums; er rezipierte den von Auguste Comte initiierten antimetaphysischen Positivismus; die Entzauberung des traditionellen Menschenbildes durch Darwins biologische Evolutionstheorie; das materialistische Weltverständnis, dem er in der von ihm hochgeschätzten *Geschichte des Materialismus* von Friedrich Albert Lange begegnet war. All dies und nicht zuletzt die Veränderungen, die durch die Fortschritte der modernen Naturwissenschaften den säkularisierenden, entidealisierenden Bewusstseinswandel beschleunigten, konnte er als moderne ‚Aufklärung' verstehen, die seinem aus der alten Aufklärung stammenden Leitbild des Freigeists neue Spielräume eröffnete.

Neben den schon charakterisierten Texten des 3. Buches breitet N. ein buntes Allerlei aus: Er lässt sich über die Vornehmheit und den Adel aus, über die „Pflege der Gesundheit", die „schlechte Diät", die europäischen Juden, die Chinesen, die Arbeiterfrage usw., so dass kaum noch ein übergreifendes Erkenntnisinteresse wahrzunehmen ist. Eine Ansammlung disparater und ohne aphoristischen Schliff bleibender Einfälle vermittelt den Eindruck des Beliebigen und Verschwommenen. Diese Entkonturierung, die sich zudem in der Tendenz zu Ausuferungen und Abschweifungen zeigt, versucht N., ähnlich wie in anderen Schriften, abschließend dadurch aufzufangen, dass er im letzten Text des 3. Buchs noch einmal auf den Leitgedanken zurückkommt: hier auf das Thema der Moral, das er mit der schon vorher gelegentlich intonierten Kritik an den Deutschen engführt. Programmatisch exponiert er das „Verhalten der Deutschen zur Moral" (185, 31), um es auf den Generalnenner des Gehorsams und der Lust am Gehorchen zu bringen. Dagegen empfiehlt er etwas „Neues", „nämlich befehlen" (188, 32). Ein entsprechend weitgefasster Begriff von „Moral" verrät die Klischees und Stereotypisierungen, die der im 19. Jahrhundert in Europa sich ausbreitende Nationalismus sowie das damit verbundene Interesse an nationalen Eigenheiten, Abgrenzungen und Entgegensetzungen mit sich brachten. Nationale Stereotypen waren schon im 18. Jahrhundert beliebt; schärfer noch hatten sie sich während der auf Napoleons Eroberungskriege folgenden Befreiungskriege ausgeprägt, und schließlich wucherten sie nach dem deutsch-französischen Krieg von 1870/71 aus. Nicht zuletzt zeugen solche Stereotypisierungen und N.s Vorliebe für den ‚Kollektivsingular' (*der* Grieche, *der* Deutsche) von der Lust an kollektiven ‚moralischen' Vorurteilen, obwohl N. gerade diesen im Untertitel seiner *Morgenröthe* doch den Kampf ansagt und gelegentlich sogar vom „nationalen Wahnsinn" spricht.

Indem N. seine abschließenden Ausführungen zu diesem „Buch" mit vorwiegend negativen Auslassungen zum deutschen Gelehrtenwesen anreichert, liefert er nicht nur einen Nachklang zu der Gelehrtenschelte, die er in der drit-

ten der *Unzeitgemäßen Betrachtungen* von Schopenhauer übernommen hatte; er lässt auch eine traumatisch fortwirkende Erfahrung erkennen. Die Fachgelehrten, darunter die angesehensten Gräzisten der Zeit, hatten *Die Geburt der Tragödie* nahezu einhellig als unseriöses Machwerk abgelehnt. Daher füllten sich N.s Notizbücher alsbald mit gekränkten und abwertenden Urteilen über die „Gelehrten". Vieles lässt auch später noch dieses Schwellentrauma spüren, ganz analog zu Schopenhauer, der sein frühes Scheitern an der Berliner Universität zeitlebens den an der Universität reüssierenden Philosophie-Professoren heimzahlte. Auch resultiert die in der *Morgenröthe* formulierte und noch später fortwährende Abrechnung mit den Deutschen zu einem guten Teil aus der in N.s Briefen spürbaren Enttäuschung darüber, dass er bis gegen Ende seines bewussten Lebens in Deutschland kaum Resonanz fand. Dass es sich geradezu um ein psychisches Trauma handelte, bezeugt das „Vorwort" zu *Ecce homo*. Darin klagt er, „dass man mich weder gehört, noch auch nur gesehn hat. Ich lebe auf meinen eignen Credit hin, es ist vielleicht bloss ein Vorurtheil, daß ich lebe? …" (KSA 6, 257, 9–11) Allerdings spielt in die enttäuschte Abrechnung mit den Deutschen auch diejenige mit seinen eigenen einstigen Fixierungen herein, vor allem mit seiner frühen und bis zur Selbstaufgabe reichenden Wagner-Verehrung, denn mit Wagner hatte er in seiner Erstlingsschrift noch die Deutschtümelei, den Kult des „deutschen Geistes" sowie das antifranzösische Ressentiment geteilt.

## Viertes Buch

Von den ersten drei Büchern unterscheidet sich das Arrangement der Texte im vierten Buch in mehrfacher Hinsicht. Zunächst fällt auf, dass sich hier mehr Aphorismen im engeren Sinn finden, weil N. zwar nicht durchgängig, aber oft knapper formuliert als in den meistens zu kleinen Abhandlungen anschwellenden Meditationen der ersten drei Bücher. Allerdings bleiben die geschliffenen Pointen und die scharfen Konturen, die den klassischen Typus des Aphorismus auszeichnen, bei N. eher die Ausnahme. Zumeist handelt es sich nur um mehr oder weniger treffende Aperçus, Einfälle oder Reflexionen. Sodann ist jetzt der Einfluss der traditionellen Moralistik stärker. Dies gilt schon für die thematische Ausrichtung: N. nimmt verschiedenste menschliche Handlungen, Eigenschaften, Verhaltensweisen, Empfindungen, Zustände, Gewohnheiten und Wertungen ins Visier, um sie psychologisch als scheinhaft zu entlarven und hinter dem Schein eine andere Wirklichkeit zu entdecken. Wie schon in den vorigen Büchern akzentuiert er gerne das „Gefühl der Macht" (M 245, M 348, M 353, M 360, M 403) als Prinzip des menschlichen Ego (zu N.s Quelle vgl. Brusotti 1993b).

Am meisten fällt die Verschiebung des Moralbegriffs auf. Die „Gedanken über die moralischen Vorurtheile“ richten sich in den ersten Büchern der *Morgenröthe* entschieden aufklärerisch, wenn auch ohne die positiven Ideale der Aufklärung – Toleranz, Vernunft, Menschenrechte – gegen das Christentum und die christliche „Moral“ im engeren Sinne; nun verwendet N. den Begriff der „Moralität“ auch in der weiteren Bedeutung von „Gesinnung“, „Einstellung“, „Haltung“, um solche Moralität immer wieder naturalistisch auf Physiologisches zurückzuführen. So behauptet er in M 272: „Gekreuzte Rassen sind stets zugleich auch gekreuzte Culturen, gekreuzte Moralitäten“ (213, 26 f.), und in M 368 setzt er eine „Moralität der zunehmenden Nervenkraft“ einer „Moralität der abnehmenden Nervenkraft“ entgegen (243, 27–29). Derartige Reduktionen bahnen sich bereits im 18. Jahrhundert an, als man vielfach die bis dahin übliche Trennung der „moralischen“ und der „physikalischen“ Sphäre in Frage stellte und nach Analogien oder sogar Kausalzusammenhängen zwischen diesen beiden Bereichen suchte. Damit wurden die Eigenwertigkeit und die bisher metaphysisch verbürgte Dignität des geistig-sittlichen Bezirks aufgehoben. Die Moral schien partiell schon zugunsten eines „physiologischen“ Erklärungsmusters suspendiert. Der französische Sensualist und Materialist Pierre-Jean-Georges Cabanis (1757–1808) hatte ein für diese Tendenz charakteristisches Werk veröffentlicht: *Des Rapports du physique et du moral de l’homme*; Schopenhauer weist auf dieses Buch, an dem er sich orientierte, in den *Aphorismen zur Lebensweisheit* (PP I, Schopenhauer 1874, Bd. 5, 472) hin, und bemerkt zum Voraus: „Man soll sich gewöhnen, seine Geisteskräfte durchaus als physiologische Funktionen zu betrachten“. Die große Bedeutung, die dem Werk von Cabanis zukam und es geradezu zu einem Schlüsselwerk des aufklärerischen Physiologismus und Materialismus in Europa bis zu N.s Zeit machte, konnte N. dem für seine persönliche Bibliothek erworbenen Werk von Hermann Hettner entnehmen: *Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert* (1860). Darin heißt es über das zuerst 1798–99 in den ‚Mémoires de l’Institut‘ und dann 1802 als selbständiges Buch erschienene Buch: „Dieses Werk wurde sogleich fast in alle europäischen Sprachen übersetzt [...] bis in die neueste Zeit herab [sind] trotz der gewaltigen Fortschritte der Physiologie immer wieder neue Auflagen notwendig geworden [...] Aus dieser Beobachtung des lebendigen Menschen sucht Cabanis zu beweisen, daß Körper und Geist nicht nur in innigster Wechselwirkung stehen, sondern unbedingt ein und dasselbe sind. ‚Die Entwicklung der Körperorgane und die Entwicklung der Empfindungen und Leidenschaften‘, sagt Cabanis in der ersten einleitenden Abhandlung, ‚entsprechen einander so genau und vollständig, daß Körperlehre, Erkenntnißlehre und Sittenlehre nur die drei verschiedenen Zweige der in sich einen und selben Wissenschaft, der einheitlichen allgemeinen Menschenlehre, sind. ‚La

physiologie, l'analyse des idées et la morale ne sont que les trois branches d'une seule et même science qui peut s'appeler à juste titre la science de l'homme' / Die Grundzüge der Beweisführung liegen in der zweiten und dritten Abhandlung, welche unter der gemeinsamen Ueberschrift: ‚Histoire physiologique des Sensations' zusammengefaßt sind. Sie laufen im Wesentlichen darauf hinaus, daß, wie das gesammte Leben nichts ist als eine unablässige Folge von Bewegungen, welche von den verschiedenen einzelnen Organen ausgehen, so insbesondere die Verrichtungen und Zustände der Seele und des Geistes nichts als Bewegungen und Empfindungen der Nerven und des Gehirns sind. Die Nerven, mit dem Gehirn zusammenhängend und aus demselben Stoff gebildet, verästen und verzweigen sich über alle Theile des Körpers, so daß jeder empfindende Punkt seine Nervenfaser hat und vermittelst derselben mit dem Gehirn in Verbindung steht. Die Nerven sind daher die eigentlichen Träger der allgemeinen Empfindungsfähigkeit oder Sensibilität'." (Hettner 1860, 363 f.) N. hat, wie vermittelt auch immer, gerade diese physiologisch zentrale Bedeutung der „Nerven" bis in einzelne Texte der *Morgenröthe* hinein übernommen. Hettner resümiert die weltanschaulichen Konsequenzen dieser physiologischen Analyse: „Auch die letzten Schranken sind gefallen. Les nerfs – voilà tout l'homme. Die Seele ist eine Fähigkeit, nicht ein Wesen, une faculté mais non pas un être. / Wie der Mensch, so sein Gott. Die Ordnung Gottes ist nichts anderes als die notwendige Weltordnung, das Naturgesetz der Materie. ‚Tous les phénomènes de l'univers ont été, sont et seront toujours la conséquence des propriétés de la matière ou des lois qui régissent tous les êtres. C'est par ces propriétés et par ces lois que la cause première se manifeste à nous'." (Hettner 1860, 366)

Für seine persönliche Bibliothek erwarb N. Werke, die sich diversen ‚Physiologien' widmeten, darunter die ins Deutsche übersetzten zeitgenössischen Erfolgsbücher von Paolo Mantegazza, Professor für Anthropologie an der Universität Florenz (NPB 376). Schon in seinem 1819 erschienenen Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* zeigte Schopenhauer eine ausgeprägte Vorliebe für physiologische Voraussetzungen im geistigen Bereich und entwickelte eine regelrechte ‚Philosophie des Leibes'. Schließlich verfasste er sogar eine „Metaphysik der Geschlechtsliebe". Bereits im programmatischen ersten Kapitel seiner *Geburt der Tragödie* übernimmt N. von seiner philosophischen Leitfigur Schopenhauer das Interesse für physiologisch zu erklärende geistig-psychische Erfahrungen. Als in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts allgemein ein naturalistisches Menschen- und Weltverständnis vordrang, beförderte dies die in der Jahrhundertmitte beginnende Schopenhauer-Konjunktur. Zugleich bot sich eine Aktualisierung der desillusionierenden psycho-physiologischen Moralistik der Aufklärung an. Bereits der von N. hochgeschätzte Stendhal hatte sie fortge-

führt. N. studierte und exzerpierte ihn gerade in der Zeit, in der die *Morgenröthe* entstand (vgl. NL 1880, 7[112], KSA 9, 341, 18–20; 7[145], 347, 5–7; 7[148], 347, 18–20; 7[149], 147, 22 f.). Programmatisch auf Schopenhauers „Genius der Gattung" zurückgreifend setzt N. in der auf die *Morgenröthe* folgenden Schrift *Die fröhliche Wissenschaft* „Physiologie und Thiergeschichte" an den „Anfang des Begreifens" (KSA 3, 590, 14 f.).

Den Impetus der aufklärerischen Desillusionierung und Depotenzierung nach dem emphatischen Genie- und Heroenkult, der noch für N.s frühe Schriften charakteristisch war, signalisiert schon der Titel seiner ersten Aphorismen-Sammlung: *Menschliches, Allzumenschliches*. In einem der längeren Texte (M 298) der *Morgenröthe* führt N. diese Absage an seine einstige romantische Genie- und Heroen-Idolatrie fort, indem er sie am bekanntesten Idol, an der Figur Napoleons, historisch reflektiert. „Vielleicht ist gerade er es", schreibt N., „der die romantische dem Geiste der Aufklärung fremde Prostration vor dem ‚Genie' und dem ‚Heros' unserem Jahrhundert in die Seele gegeben hat, er, vor dem ein Byron sich nicht zu sagen schämte, er sei ein ‚Wurm gegen solch ein Wesen'. (Die Formeln einer solchen Prostration sind von jenem alten anmaasslichen Wirr- und Murrkopfe, Thomas Carlyle, gefunden worden, der ein langes Leben darauf verwendet hat, die Vernunft seiner Engländer romantisch zu machen: umsonst!)" (222, 10–19)

Mit seiner aufklärerischen Kritik betreibt N. nicht nur eine kritische Selbstaufklärung im Rückblick auf frühere Stadien seiner geistigen Biographie; auch ein Hauptthema des fünften Buches und der nächsten großen Aphorismen-Sammlung, der *Fröhlichen Wissenschaft*, kündigt sich hier schon an. Es ist das Thema der „Erkenntniss" und der Leidenschaft der Erkenntnis. Von vornherein untergräbt N. auch auf diesem Terrain sich selbst, so dass ein Zwielicht auf alle folgenden Bekenntnisse zu der Aufgabe vorurteilsloser „Erkenntniss" fällt, die er sich als aufklärerische Selbstpurgierung und als „Kaltwasserkur" verordnet. Unter dem Leitwort „E i n e F a b e l" erfindet er eine Figur, die er sich selbst stolz als Trouvaille zurechnet: „Der Don Juan der Erkenntniss: er ist noch von keinem Philosophen und Dichter entdeckt worden. Ihm fehlt die Liebe zu den Dingen, welche er erkennt, aber er hat Geist, Kitzel und Genuss an Jagd und Intriguen der Erkenntniss – bis an die höchsten und fernsten Sterne der Erkenntniss hinauf! – bis ihm zuletzt Nichts mehr zu erjagen übrig bleibt, als das absolut W e h e t h u e n d e der Erkenntniss, gleich dem Trinker, der am Ende Absinth und Scheidewasser trinkt" (232, 16–24).

## Fünftes Buch

Auch hier beherrscht nicht mehr das im Untertitel angekündigte Generalthema der „Gedanken über die moralischen Vorurtheile" N.s Reflexionen, wie noch

in den ersten beiden Büchern, sondern das Thema der Erkenntnis, der „Leidenschaft der Erkenntniss“, die sich mit der Frage nach der „Wahrheit“ verbindet. Da diese Wahrheit nicht auf dem Wege objektivierenden Erkennens zu ermitteln ist, bleibt demjenigen, der nicht in einer agnostizistischen Skepsis resigniert, nur die radikale Subjektivierung. Es gibt demnach keine abschließbare und stabilisierbare Erkenntnis und nicht einmal ein begründbares Interesse am Erkennen und an der Wahrheit, sondern nur die unhintergehbare „Leidenschaft der Erkenntniss“, die den Philosophen auszeichnet, von der er aber auch gezeichnet ist – im ersten seiner *Dionysos-Dithyramben* wird N. vom „Wahrheits-Wahnsinne“ sprechen (KSA 6, 380, 11). Diese Leidenschaft der Erkenntnis treibt den Wahrheitssucher immer weiter ins Offene und Unbekannte. Folgerichtig gipfelt das fünfte Buch abschließend mit dem vielzitierten Text „Wir Luft-Schifffahrer des Geistes“ (M 575). N. versteht hier das Abenteuer des Erkennens als unstillbaren Drang ins Unendliche, als ein „mächtiges Gelüste“ (331, 24 f.) selbst auf die Gefahr, ja sogar auf die Ahnung des Scheiterns hin. In der *Geburt der Tragödie* (KSA 1, 99, 1–5) hatte N. an Lessings berühmtes Diktum erinnert, dass er sich, wenn Gott ihn vor die Wahl zwischen der Wahrheit und der Suche nach der Wahrheit stellen würde, für die Suche nach der Wahrheit entscheiden würde. Lessing hatte diese Option mit Verweis auf die conditio humana begründet, weil die Wahrheit allein für Gott sei; aber letztlich hatte er doch die Unabschließbarkeit der menschlichen Wahrheitssuche und damit die Unabschließbarkeit des Erkenntnisprozesses gemeint. N. transformiert diese aus einer aufgeklärten Selbstbescheidung resultierende Haltung in ein romantisches Verlangen in die „Ferne“, denn sein aufklärerischer Freigeist ist selbst nur ein durch ein weiteres Stadium der Aufklärung – einer radikalisierten Aufklärung – hindurchgegangener Romantiker: einer, der seine eigene Romantik zugleich immer schon durchschaut, ohne sie doch aufheben zu können und zu wollen.

N. hat das fünfte Buch der *Morgenröthe* mit einem Rahmen versehen, indem er den abschließenden Text „Wir Luft-Schifffahrer des Geistes“ in ein korrespondierendes Verhältnis zum ersten setzte. Mit diesem ersten Text des fünften Buchs gelang ihm ein poème en prose, das seiner immer wieder anvisierten Synthese von Philosophie und Dichtung in seltener Weise entspricht. Es steht unter dem Titel „Im grossen Schweigen“ (259, 3). Das dem damit angeschlagenen Thema entsprechende Leitmotiv ist die „ungeheure Stummheit“ der „Natur“, die schweigen muss, weil sie „nicht reden kann“, wie es mit anaphorischem Nachdruck immer von Neuem heißt. Aus dem Schweigen und der Stummheit der Natur resultiert ein bedrohliches Verstummen des „Herzens“ (und vice versa), weil es in sympathetischem Bezug (259, 18: „Mitgefühl“; 260, 4: „Mitleiden“) zur Natur steht. Daraus folgt eine fundamentale

Gefährdung des dichtenden und philosophierenden Ichs: „Das Sprechen, ja das Denken wird mir verhasst: höre ich denn nicht hinter jedem Worte den Irrthum, die Einbildung, den Wahngeist lachen? Muss ich nicht meines Mitleidens spotten? Meines Spottes spotten? – Oh Meer! Oh Abend! Ihr seid schlimme Lehrmeister! Ihr lehrt den Menschen aufhören, Mensch zu sein!“ (260, 2–7) Aufgrund der Stummheit der Natur, eines furchtbaren, die Leere und das Nichts signalisierenden „Schweigens“, mit dem N. den alten, in der Romantik zu besonderer Bedeutung erhobenen Topos der „sprechenden Natur“ („natura loquitur“) konterkariert, wird alles absurd, was sich sagen und denken lässt, weil es seine Verankerung im Natürlichen und damit auch im Menschlichen verliert. Auf diese ultimative Selbstherausforderung am Anfang des fünften Buches antwortet der letzte Text: „Wir Luft-Schifffahrer des Geistes“. Darin reißt sich der Freigeist von aller Rückbindung an die naturhafte Bedingtheit des menschlichen Geistes los. Er *fliegt* – das ist das Leitmotiv – in eine leere Unendlichkeit. Mit diesem Konzept ist aber die Selbstherausforderung und Selbstinfragestellung des ersten Aphorismus nicht abgetan. Sie bleibt hinter jedem Wort und jedem Denken subversiv wirksam, weil das sich von allem ablösende Ich in ein leeres, bezugloses Phantasieren zu geraten droht, so dass es „hinter jedem Worte den Irrthum, die Einbildung, den Wahngeist lachen“ zu hören glaubt. Später brachte N. diese Problematik im ersten seiner *Dionysos-Dithyramben* auf den Nenner: „Nur Narr! Nur Dichter!“ (KSA 6, 377)

Die Loslösung des Freigeists aus allen naturhaften Bindungen und Zusammenhängen hat nicht nur eine geistige, sondern auch eine menschliche Konsequenz: Einsamkeit. Dieses Schicksal der Einsamkeit, das Los des von seiner Aufgabe Besessenen und seine Selbstverwirklichung, sein „Gefühl der Macht“ in dieser Besessenheit findenden Denkers reflektiert N. in einer ganzen Anzahl von Texten im fünften Buch der *Morgenröthe*. Es hängt eng mit seiner „Leidenschaft der Erkenntniss“ zusammen. Wie es in M 440 heißt, entsagt der freie Geist der Welt nicht, weil er die Entsagung an sich hochschätzt, sondern weil ihm die „Einsamkeit der vita contemplativa des Denkers“ (269, 7 f.) ein innerster Wunsch ist. Er entspringt dem Gefühl, es führe zum „Untergang seiner selbst, in der vita practica ausharren zu müssen“ (269, 9 f.). Aristoteles hatte im 10. Buch der *Nikomachischen Ethik* die Theorie der Praxis vorgezogen und ihr den höchsten Rang zugesprochen, da sie sich von jedweder nach außen gerichteten Tätigkeit als das Beständigere unterscheide (1177a 21–22). Vor allem aber lag ihm an der in der theoretischen Lebensform zu verwirklichenden „Autarkie“ (1177a 27–28). Wie die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Lebensform übernimmt N. auch die Vorstellung der Autarkie und des mit ihr gegebenen Glücks von Aristoteles. Er spricht von der Bewahrung des Selbst und einer daraus entspringenden „Heiterkeit“ (269, 12). Dass er in die-

sem Zusammenhang allerdings die notwendige „Einsamkeit“ betont und mit der Rettung des auf seine Autarkie bedachten einsamen Denkers den Entschluss zum Risiko verbindet (269, 11 f.: „So springt er in sein Wasser, so gewinnt er seine Heiterkeit“), lässt eine Gefährdung erkennen, die der vergleichsweise nüchternen Abwägung des Aristoteles fremd ist.

Die Leidenschaft der Erkenntnis nennt N. in dem für dieses Hauptthema wohl wichtigsten Text M 429 die „neue Leidenschaft“. In der *Geburt der Tragödie* hatte er die „Erkenntniss“ mitsamt der Theorie und dem „theoretischen Menschen“ verdammt, weil er die Erkenntnis als lebensfeindlich wertete und dagegen in der Kunst die Rettung für das „Leben“ erhoffte. Deshalb wollte er sogar um den Preis des sacrificium intellectus für die Kunst leben (eine weitgehende Rückwendung zu dieser frühen Position verrät FW 107). Dies war freilich eine von vornherein unterhöhlte, da vom Bewusstsein des „Wahns“ begleitete Leidenschaft. Nun aber expandiert die zuvor so vehement abgewertete Erkenntnis – wie schon in MA I 292 (KSA 2, 235, 29–237, 16) – zur „neuen Leidenschaft“, weil sie nicht mehr in Gegensatz zum Lebenstrieb gerät, sondern selbst ein Lebenstrieb ist: „unser Trieb zur Erkenntniss ist zu stark, als dass wir noch das Glück ohne Erkenntniss oder das Glück eines starken festen Wahnes zu schätzen vermöchten [...] Die Unruhe des Entdeckens und Errathens ist uns so reizvoll und unentbehrlich geworden, wie die unglückliche Liebe dem Liebenden wird [...] Die Erkenntniss hat sich in uns zur Leidenschaft verwandelt, die vor keinem Opfer erschrickt“ (264, 18–28). N. beschließt diesen zentralen Text mit einem Bekenntnis zur „Leidenschaft der Erkenntniss“ (265, 2), weil Leidenschaft als höchste Lebensintensität erfahren wird: „wenn die Menschheit nicht an einer Leidenschaft zu Grunde geht, so wird sie an einer Schwäche zu Grunde gehen: was will man lieber? Diess ist die Hauptfrage. Wollen wir für sie ein Ende im Feuer und Licht oder im Sande? – “ (265, 7–11)

N. geht es hier nicht nur um die Leidenschaft des Erkennens, die er auch in FW 249 pointiert, sondern überdies um Leidenschaft an sich, weil er Leidenschaft, selbst wenn sie wahnhaft, weil illusionsgenährt und wirklichkeitsfremd sein sollte, als lebensmächtige Steigerung des Daseins betrachtet. Darin folgt er Stendhal, wie viele Notate aus der Entstehungszeit der *Morgenröthe* erkennen lassen. Mit Stendhal bewundert er die Leidenschaft, die Fähigkeit zur „Passion“, auch wenn sie immer schon im Zwielicht eines desillusionierten Bewusstseins erscheint, als besondere Begabung der Italiener, deren südliches Temperament N. dem deutsch-langweiligen „Gemüth“ entgegensetzt. Aus einem der nachgelassenen Notate aus der Entstehungszeit der *Morgenröthe* geht hervor, dass er die Leidenschaft, die „Passion“, als Ausdruck einer Lebensintensität versteht, die das „Gefühl der Macht“ zum Höchsten steigert. Er bewundert diese Lebensintensität als die Glorie des starken *Individuums*. Damit schließt er

sich dem zeitgenössischen Renaissance-Kult an (vgl. hierzu auch NL 1880, 7[88], KSA 9, 335; später: AC 61, KSA 6, 250–252, sowie EH, KSA 6, 359, 18–25). Jacob Burckhardt, der mit N. distanziert befreundete und ihn anregende Basler Kollege, beförderte diesen Renaissance-Kult in seinem Werk *Die Cultur der Renaissance in Italien* gerade unter dem Aspekt der ausgeprägten Individualität. Antizipiert hatte ihn schon Stendhal, angeödet vom französischen juste milieu der Bourbonischen Restauration, in seinen *Chroniques italiennes*. N. versucht für die angebliche Unfähigkeit der Deutschen zur Passion seine einstige Leitfigur Schopenhauer zu paradigmatisieren: „Schopenhauer begriff nicht die Passion, sondern nur den allgemeinen [d. h.: nicht individuell erfahrenen] Geschlechtstrieb und dessen Schrullen (aber die Passion ist die Leistung des Individuums, unter Italiänern folglich häufig, unter Deutschen schwach). In der Liebe ist der Deutsche gemein“ (NL 1880, 7[35], KSA 9, 325). Charakteristisch für N.s oftmals problematische, gelegentlich sogar denunziatorische Verallgemeinerungs- und Stereotypisierungsstrategie, wie sie sich auch in der Wahl des ‚Kollektivsingulars‘ ausdrückt, ist der Rückschluss zuerst von Schopenhauer auf die „Deutschen“, dann vom „allgemeinen“ Geschlechtstrieb auf die „gemeine“ Liebe „des“ Deutschen.

Wenn N. von der „Leidenschaft der Erkenntniss“ spricht, dann in einem durchaus ambivalenten Sinn. Zwar verankert er die Erkenntnis nicht im Bereich des Erkennens und des Erkannten selbst, sondern in der unhintergehbaren Subjektivität des Erkennenden, dem die Jagd nach Erkenntnissen ein triebartiges Bedürfnis ist; zugleich aber stellt er damit die Orientierung auf eine mehr als bloß subjektive „Wahrheit“ zur Debatte. Hier liegt auch der Ansatzpunkt für eine Anzahl von Texten, in denen er auf je unterschiedliche Weise Erkenntniskritik übt, und dies auf mehrfache Weise: als Subversion des Erkannten wie als Reflexion auf die relativierenden Bedingungen, denen der Erkennende nicht zu entrinnen vermag. Denn der Erkennende formiere (oder deformiere) seine Erkenntnisse nur von einem bestimmten Standpunkt aus, also perspektivisch, und nur in einem beschränkten Horizont, z. B. nur innerhalb der ihm von seiner sinnenhaften Konstitution her gesetzten Grenzen. In M 117 heißt es unter der Überschrift „Im Gefängniss“: „Mein Auge, wie stark oder schwach es nun ist, sieht nur ein Stück weit, und in diesem Stück webe und lebe ich, diese Horizont-Linie ist mein nächstes grosses und kleines Verhängniss, dem ich nicht entlaufen kann“ (110, 2–5).

Die Gefängnismetapher hat ihre – N. bekannte (vgl. KSA 6, 287) – Vorgeschichte in Francis Bacons „Idola Specus“, in den Vorurteilen der „Höhle“, mit der die individuelle Beschaffenheit des bereits durch seine Sinnesorgane befangenen Geistes gemeint ist. N. führt diese Metaphorik alsbald emphatisch verstärkend fort: „Nach diesen Horizonten, in welche, wie in Gefängnissmauern, Jeden von uns unsere Sinne einschliessen, messen wir nun die Welt, wir

nennen Dieses nah und Jenes fern, Dieses gross und Jenes klein, Dieses hart und Jenes weich [...] es sind Alles, Alles Irrthümer an sich!“ (110, 9–14). Es sind die „Gewohnheiten unserer Sinne“, welche „Irrthümer“ produzieren: „Die Gewohnheiten unserer Sinne haben uns in Lug und Trug der Empfindung eingesponnen: diese wieder sind die Grundlagen aller unserer Urtheile und ‚Erkenntnisse‘, – es giebt durchaus kein Entrinnen, keine Schlupf- und Schleichwege in die wirkliche Welt!“ (110, 27–31) Die Problematik dieser Aussagen liegt in der – an Kants ‚Ding an sich‘ erinnernden – Annahme, es müsse eine ‚Wahrheit an sich‘ oder eine ‚Wirklichkeit an sich‘ geben, wie ex negativo auch die Formulierung „Irrthümer an sich“ verrät. Was aber ist ein Irrtum „an sich“?

Erneut stellt N. in M 550 die Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnis und Wirklichkeit, nun allerdings unter einem anderen Aspekt, den er mit dem Stichwort „Erkenntniss und Schönheit“ (320, 6) signalisiert. Er geht davon aus, dass die Menschen sich daran gewöhnt haben, nur dasjenige als „schön“ zu bewerten, was sie in der Sphäre des „Scheins“ finden. Wenn er von „Werken der Einbildung“ spricht (320, 8), meint er offenkundig Kunstwerke. Anschließend interpretiert er die Hinwendung zum schönen Schein nicht nur als „Verlassen der Wirklichkeit“ (320, 17), sondern behauptet, die Menschen, welche dem schönen Schein huldigen, „meinen, die Wirklichkeit sei häßlich“ (320, 18 f.). Dieser Rückschluss ist ebenso problematisch wie die Konstruktion des Gegensatzes von „Schein“ und „Wirklichkeit“, und dies schon deshalb, weil die Erkenntnis der „Wirklichkeit“ nach N.s eigenem Befund nicht möglich ist. Ein Hintergrund für N.s Aussage ist die immer noch nachwirkende Philosophie Schopenhauers, der dem „Willen“ als der negativen Grundverfassung des Daseins die „Vorstellung“ entgegensetzte, in deren Sphäre die wenigstens temporär vom „Willen“ erlösende schöne Kunst (als Gestaltung der Ideen) möglich sei. Die Rede vom spannungsreichen Verhältnis von „Schönheit“ und „Wirklichkeit“ ist aber auch Reflex der damals aktuellen Realismus-Debatte. Während die Naturalisten gerade die „hässlichen“ Seiten des Lebens in den Vordergrund stellten, weil sie die „Wirklichkeit“, die sie von vornherein vor allem aufgrund der sozialen Verhältnisse negativ bewerteten, nicht mit einem schönen Schein vergolden wollten, und während die Realisten mindestens eine illusionslose Darstellung der Wirklichkeit erstrebten, ließen es sich die Vertreter des sog. poetischen Realismus angelegen sein, die Wirklichkeit zwar nicht ganz und gar zu überhöhen, aber doch bis zu einem gewissen Grade mit dem ‚poetischen‘ Schein des Schönen zu umgeben. „Verklärung“ ist deshalb ein Schlüsselbegriff von Autoren des poetischen Realismus, etwa bei Fontane. N. nahm vor allem Gottfried Keller zur Kenntnis. In seiner zu den *Züricher Novellen* gehörenden Erzählung *Hadlaub* lässt Gottfried Keller den Erzähler programmatisch formulieren, „daß das Schöne schöner sein sollte, als das wirkliche Leben“ (Keller 1989, Bd. 5, 77).

N. indes verschiebt die Erörterung des Themas ‚Erkenntnis und Schönheit' in die Sphäre eines subjektiven Gefühls, das sich mit dem Prozess des Erkennens verbindet. Wiederholt spricht er vom „Glück der Erkennenden" (320, 24) und schreibt diesem Glücksgefühl nun die Kraft zu, die „Schönheit der Welt" zu mehren. Sodann versucht er, in einem fernen Reflex von Kants Unterscheidung einer freien Schönheit (pulchritudo vaga) und einer anhängenden Schönheit (pulchritudo adhaerens) (*Kritik der Urteilskraft*, § 16), die poetisch-ästhetische „Schönheit" als eine bloß äußerliche zu werten, dagegen die durch das Glücksgefühl des Erkennenden zu erreichende als eine substantielle Schönheit: „die Erkenntniss legt ihre Schönheit nicht nur um die Dinge, sondern, auf die Dauer, in die Dinge" (320, 25–27). Was sich hinter der behaupteten „Schönheit" der Erkenntnis verbirgt, ist unklar – der Kontext legt nahe, dass damit das Glücksgefühl des Erkennenden gemeint ist. Stendhal nannte Schönheit ein Glücksversprechen, „une promesse de bonheur" (N. zitiert dies in der *Genealogie der Moral*, KSA 5, 347). Problematisch bleibt die Rede von den „Dingen".

Wenn N. in eine argumentative Verlegenheit gerät oder keine Evidenz erreichen kann, greift er gern entweder zu einer halb suspendierenden, halb insinuierenden Frageform oder er beruft sich auf eine Zukunft, in der das Behauptete – das sich damit als prophetische Ankündigung erweisen soll – erst evident werde. Letzteres gilt schon für die Frühschriften; in dem hier erörterten Text zeigt es sich in der unmittelbar angefügten Aussage: „möge die zukünftige Menschheit für diesen Satz ihr Zeugniss abgeben!" (320, 27 f.)

Gleich im folgenden Text setzt N. wieder auf die „Zukunft" – wie schon in der *Geburt der Tragödie*, wo er das auf „Zukunft" gerichtete „Glauben" und „Hoffen" beschwört, und wie in der zweiten der UB IV: *Richard Wagner in Bayreuth*, deren Schlusspartie programmatisch den „Menschen der Zukunft" (KSA 1, 505, 6) gilt. M 551 handelt „Von zukünftigen Tugenden" (321, 10). Darin konzipiert N. die Einheit des philosophischen Denkens und der dichterischen Begabung als übereinstimmende prophetische Ausrichtung auf das Zukünftige. Im Hinblick auf die Philosophen und offenkundig als Programm für sein eigenes Philosophieren stellt er die rhetorisch-hypothetische Frage: „Vielleicht, dass es eine Zukunft giebt, wo dieser Muth des Denkens so angewachsen sein wird, dass er als der äusserste Hochmuth sich über den Menschen und Dingen fühlt, – wo der Weise als der am meisten Muthige sich selber und das Dasein am meisten unter sich sieht?" (321, 22–26) Hier verbindet sich die Hoffnung auf die Zukunftsfähigkeit des Denkers mit der Vorstellung einer Erhebung über alles Gegenwärtige, über das reale Leben schlechthin, auch über sich selbst. Damit kündigt sich bereits der Gedanke des Übermenschen an. In N.s späteren Werken mündet die Rede von der „Zukunft" häufig in diejenige

von „Philosophen der Zukunft“ ein, mit der er vor allem sich selbst meint. In *Jenseits von Gut und Böse* (Fünftes Hauptstück: zur Naturgeschichte der Moral, JGB 203) imaginiert er die „neuen Philosophen“, die in diese Zukunft führen sollen, und diese Zukunft ist als „Zukunft des Menschen“ nach dem „Willen“ dieser Art von Philosophen zu bestimmen. Sie haben „Versuche von Zucht und Züchtung vorzubereiten“. Diese „neue Art von Philosophen und Befehlshabern“, die kaum noch von Diktatoren zu unterscheiden sind, begeistert ihn so sehr, dass er ausruft: „Das Bild solcher Führer ist es, das vor unsern Augen schwebt“ (KSA 5, 126, 10–27). In JGB 207 attackiert er die auf Objektivität bedachten Wissenschaftler, um gegen sie solche angeblichen „Philosophen“ mit folgender Definition abzugrenzen: „Wenn man ihn [den auf Objektivität verpflichteten Wissenschaftler] so lange mit dem Philosophen verwechselt hat, mit dem cäsarischen Züchter und Gewaltmenschen der Cultur: so hat man ihm viel zu hohe Ehren gegeben und das Wesentlichste an ihm übersehen , – er ist ein Werkzeug, ein Stück Sklave, wenn gewiss auch die sublimste Art des Sklaven, an sich aber Nichts“ (KSA 5, 136, 19–24).

Die Zukunftsaufgabe des Dichtens entwirft N. nach dem alten Muster des Seher-Dichters, des poeta vates, und er erhebt sich dabei selbst zu einem poetisch inspirierten Ton: „Oh, wollten doch die Dichter wieder werden, was sie einstmals gewesen sein sollen: – Seher, die uns etwas von dem Möglichen erzählen! Jetzt, da ihnen das Wirkliche und das Vergangene immer mehr aus den Händen genommen wird und werden muss, – denn die Zeit der harmlosen Falschmünzerei ist zu Ende! Wollten sie uns von den zukünftigen Tugenden etwas vorausempfinden lassen! Oder von Tugenden, die nie auf Erden sein werden, obschon sie irgendwo in der Welt sein könnten, – von purpurnglühenden Sternbildern und ganzen Milchstrassen des Schönen! Wo seid ihr, ihr Astronomen des Ideals?“ (321, 28–322, 6) Das Möglichkeitsdenken, das Denken von dem, was sein könnte, hat eine lange europäische Vorgeschichte. Im historischen Vergleich erinnert N.s poetologisches Ideal des zukünftig „Möglichen“ am ehesten an Fichtes radikale Subjektivierung, die alles Mögliche aus dem Bewusstsein des Ichs dynamisch hervorgehen lässt. Es resultiert aus einem Wunschdenken, das seine Energie aus dem Rückstoß einer als schlecht oder ungenügend empfundenen Wirklichkeit gewinnt, einer Wirklichkeit, die von dem einstigen poetischen und philosophischen Kompetenzbereich (wie N. sagt) in andere „Hände“ übergegangen ist: in die Zuständigkeit der Naturwissenschaften, und, sofern es sich um das „Vergangene“ handelt, der Geschichtswissenschaft. Dieses Wunschdenken verwandelt sich in eine utopische, weil die gewünschte Realisierung bereits als illusorisch reflektierende Vorstellung. N. beschwört „Tugenden“, „die nie auf Erden sein werden“ und deshalb in die kosmische Ferne von „Sternbildern“ und „Milchstrassen des Schönen“ ent-

schwinden. Der Duktus ist der einer pathosgeladenen Klimax: Vom Möglichen geht N. zum Unmöglichen über. Während Utopien in der philosophischen und literarischen Tradition vorwiegend als Staatsutopien entworfen wurden, die eine ideale staatliche Ordnung als Gegenbild zur unbefriedigenden Realität imaginieren und insofern ein zugleich kritisches und provokatives Potential entwickeln, spricht N. vage von „Tugenden". Nach seinem radikal aufklärerischen, freigeisterischen Vorsatz, die moralischen Vorurteile zu entlarven, mithin gerade die „Tugenden" als Inbegriff der Moral zu unterminieren, klingt dies gewollt paradox.

Die Paradoxie fordert zu einer Neukonzeption dessen heraus, was man bisher als „Tugend" und „Moral" verstand; aber N. inszeniert damit nur eine Leerstelle, deren Füllung er auf eine ebenso leer bleibende Zukunft verschiebt. Nicht minder paradox mutet die Rede vom „Ideal" an, nachdem N.s Radikal-Aufklärung doch gerade alle Ideale, ja das idealistische Denken grundsätzlich ad absurdum führen sollte. Er spitzt die Paradoxie noch zu, indem er nach „Astronomen des Ideals" fragt, nach einer Messung des sich ins Unermeßliche Entziehenden. N. nimmt damit teil an einer paradoxalen Modernität. Sie kulminiert in einer „leeren Idealität", in der sich das Denken und Dichten trotz eines antiidealistischen, oft sogar forciert naturalistischen Gestus doch nicht aus dem Bann eines – immer schon melancholisch subvertierten – Bedürfnisses nach Idealen zu lösen vermag. Dies ist auch ein Grundzug etwa von Baudelaires ‚Spleen'-Sonetten in den *Fleurs du mal*. Bereits in der vorausgehenden Aphorismen-Sammlung *Menschliches, Allzumenschliches* hatte N. mit der Vorstellung von „religiösen Nachwehen" diese von neuromantischen Anwandlungen tangierte psychische Befindlichkeit reflektiert. Im abschließenden Text der *Morgenröthe*: „Wir Luft-Schifffahrer des Geistes" (331, 5) transponiert er die leere Idealität in eine leere Unendlichkeit. Bereits die Romantik hatte sie mit der Imagination eines utopisch-fernen Indien beschworen. Inspiriert durch den Schlussvers von Giacomo Leopardis Gedicht *L'infinito* (am 27. 12. 1878 schrieb N. an Mutter und Schwester: „Baumgartn‹ers› schenkten mir ‚Leopardi übersetzt von Heyse'"; KSB 5/KGB II/5, Nr. 786) lautet N.s eigener Schluss in diesem letzten Text, der an die Entdeckungsfahrt des Kolumbus erinnert: „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? –" (331, 27–31)

## Stellenkommentar

Titel und Motto: *Morgenröthe. / Gedanken über die moralischen Vorurtheile.*] Wie schon in den Ausführungen zur Entstehung dargestellt, gehen der Titel und das Motto auf eine Notiz von Peter Gast zurück. N. hatte zuerst folgenden Titel erwogen: *Die Pflugschar. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*. Die programmatische Metapher „Pflugschar" erscheint bereits in mehreren Notaten vom September 1876, als N. mit der Niederschrift von *Menschliches, Allzumenschliches* begann. In NL 1876, 18[1], KSA 8, 314, 1–5 steht unter der Überschrift Die Pflugschar folgendes Zitat: „‚Willst du mir folgen, so baue mit dem Pfluge! dann geniessen deiner Viele, dein geneusst sicherlich der Arme und der Reiche, dein geneusst der Wolf und der Aar und durchaus alle Creatur.' / Der Meier Helmbrecht." In NL 1876, 18[62], KSA 8, 331, 12–17 heißt es: „Die Pflugschar schneidet in das harte und das weiche Erdreich, sie geht über Hohes und Tiefes hinweg und bringt es sich nah. Diess Buch ist für den Guten und den Bösen, für den Niedrigen und den Mächtigen. Der Böse, der es liest, wird besser werden, der Gute schlechter, der Geringe mächtiger, der Mächtige geringer". Die in diesem Programm erkennbare Reduktion auf „Menschliches, Allzumenschliches" gilt nicht mehr für die *Morgenröthe*. Im *Zarathustra*-Kapitel „Von den Tugendhaften" orientiert N. die Metapher der „Pflugschar" näher am eigenen Verfahren einer psychologisierenden Moralkritik: „Ach, das ist meine Trauer: in den Grund der Dinge hat man Lohn und Strafe hineingelogen – und nun auch noch in den Grund eurer Seelen, ihr Tugendhaften! / Aber dem Rüssel des Ebers gleich soll mein Wort den Grund eurer Seelen aufreissen; Pflugschar will ich euch heissen. / Alle Heimlichkeiten eures Grundes sollen an's Licht; und wenn ihr aufgewühlt und zerbrochen in der Sonne liegt, wird auch eure Lüge von eurer Wahrheit ausgeschieden sein" (KSA 4, 120, 17–24).

Peter Gast schrieb auf die erste Seite der Kopie, die er von N.s Manuskript anfertigte, das dann von N. als Motto übernommene Zitat aus dem *Rigveda*, dem ältesten Teil der *Veden*. Veda heißt im Altindischen ‚Wissen'. Dieses ‚Wissen' meint die Kenntnis und die Aneignung der im *Rigveda* versammelten religiösen Texte, welche die Voraussetzung für die Zugehörigkeit zum orthodoxen Hinduismus bildete. Der *Rigveda* mit seinen 1028 Götterhymnen wurde vor dem 1. Jahrtausend v. Chr. verfasst. Er ist das älteste Zeugnis der indischen Religion und Literatur, das lange vor dem Buddhismus entstand. Bereits die Romantiker entwickelten ein besonderes Interesse für die indische Literatur (vgl. NK M 197), und im 19. Jahrhundert nahm die weltanschauliche Orientierung am Buddhismus wie an den älteren, vorbuddhistischen Schriften immer mehr zu. Sie war auch von bedeutenden wissenschaftlichen Werken befördert worden. Der für N. ebenso wie für Wagner maßgebliche Vermittler dieser weltanschaulichen

Orientierung war Schopenhauer. Er hatte in seinem 1819 erschienenen Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* Grundpositionen des Veda und des späteren Buddhismus adaptiert. Nachdem N. schon in seinem Erstlingswerk *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* die Schopenhauer-Bezüge mit Hinweisen auf Buddhistisches verbunden hatte, studierte er später mehrere Werke zum Buddhismus. Vor diesem Hintergrund sind Peter Gasts Rigveda-Zitat und die Übernahme durch N. zu verstehen.

Dass N. im Brief an Gast vom 9. 2. 1881 (KSB 6/KGB III/1, Nr. 80) im Hinblick auf dessen Rigveda-Notiz, die schließlich zur Wahl des Titels *Morgenröthe* führte, den „Hymnus an Varuna" nennt, geht wahrscheinlich auf ein Zitat aus den religionsgeschichtlichen Essays des bedeutenden Religionshistorikers [Friedrich] Max Müller zurück, das Adolf Kaegi anführt: *Der Rigveda, die älteste Literatur der Inder* (1881). In dem drei Jahre später erschienenen Werk Max Müllers: *Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung. Vorlesungen gehalten an der Universität* Cambridge (1884), lautet der einschlägige Passus mit der Übersetzung des Rigveda-Verses: „Noch sind viele Morgenröten nicht aufgegangen; verleihe uns, in ihnen zu leben, o Varuna!" (Müller 1884, 169). Hierzu EH, KSA 6, 330, 3–5 sowie den Kommentar.

Nach Vollendung des Manuskripts, das er bereits an Köselitz (Peter Gast) zur Abschrift zwecks Herstellung einer deutlich lesbaren Druckvorlage geschickt hatte, teilte N. seinem Helfer folgende Überlegung im Hinblick auf die Wahl des Titels mit: „Titel! Der zweite [nach dem zuerst erwogenen: ‚Die Pflugschar'] ‚E‹ine› Morgenr‹öthe›' ist um einen Grad zu schwärmerisch, orientalisch und weniger guten Geschmacks: aber das wird durch den Vortheil aufgewogen, daß man eine freudigere Stimmung im Buche voraussetzt als beim andern Titel, man liest in anderem Zustande; es kommt dem Buche zu statten, welches, ohne das Bischen Aussicht auf den Morgen, doch gar zu düster wäre!" (KSB 6/KGB III/1, Nr. 83)

Stärker als das Rigveda-Zitat, das lediglich eine Affinität zur aufklärerischen Licht-Metaphorik erkennen lässt, deutet der Untertitel *Gedanken über die moralischen Vorurtheile* auf ein zentrales Thema der Aufklärung hin. Er hat programmatische Bedeutung. Schon Christian Thomasius, eine Leitfigur der deutschen Frühaufklärung, hatte eine Schrift mit dem Titel verfasst: *De Praeiudiciis oder von den Vorurteilen* (1689), und durch das ganze 18. Jahrhundert attackierten zahlreiche Schriften der europäischen Aufklärung die „Vorurtheile", vor allem diejenigen, die von bisher unhinterfragten religiösen und staatlichen Autoritäten und den von diesen geschaffenen Normensystemen ausgingen. Vgl. den Überblickskommentar S. 19–22. Die Begriffe ‚Moral' und ‚moralisch' hatten im 18. Jahrhundert allerdings noch einen weiteren Bedeutungsumfang als später. Sie konnten das ganze Spektrum des geistig-sittlichen Lebens abdecken.

N. richtet seine Kritik zwar primär gegen Werturteile im engeren Sinn: gegen ‚Gut' und ‚Böse' als Inbegriffe moralischen Wertens, aber auch er stellt Moral und Moralität immer wieder in einen weiteren Horizont und versteht darunter auch ganz allgemein innere Einstellungen und äußere Verhaltensweisen. Die Kritik geht allerdings nicht in einen konkreten Zukunftsentwurf über, wie das Bild der Morgenröte und der Spruch aus dem *Rigveda* nahelegen. N. *verkündet* statt dessen eine Zukunft, die unbestimmt bleibt.

## Vorrede

Anlässlich der in den Jahren 1886 und 1887 veranstalteten Neu-Ausgaben versah N. eine Reihe von früheren Schriften mit Vorreden. Sie sollten nach Jahren der Nichtbeachtung – dies trifft auch auf die *Morgenröthe* zu – Aufmerksamkeit wecken, indem sie die jeweils zentralen Themen und Motive konzentriert vorstellen und ins Profil heben. Auch markiert N. in diesen Vorreden schärfer philosophische Gegenpositionen, wie hier etwa diejenige von Kants Moralphilosophie, um seine eigene Sonderstellung in der Philosophie-Geschichte zu betonen. Schließlich ist es ein hervortretender Grundzug dieser späteren Vorreden, der auch für die Vorrede zur *Morgenröthe* gilt, dass N. Autobiographisches einbringt, um sein Denken als ein individuelles, durch eigene Erfahrungen Beglaubigtes und daher Individualität und Originalität beanspruchendes zu deklarieren. Noch im Vorwort zum späten Rückblick auf sein Werk in *Ecce homo* hebt er durch Sperrdruck folgende Sätze heraus: „H ö r t m i c h ! d e n n i c h b i n d e r u n d d e r . V e r w e c h s e l t m i c h v o r A l l e m n i c h t !" (KSA 6, 257, 16–18)

**11, 3–7** *In diesem Buche findet man einen „Unterirdischen" an der Arbeit, einen Bohrenden, Grabenden, Untergrabenden. Man sieht ihn [...] wie er langsam, besonnen, mit sanfter Unerbittlichkeit vorwärts kommt*] Diese Aussage, die von der dann in der letzten Zeile dieses ersten Abschnitts offen verwendeten Metapher des „Maulwurfs" ausgeht, lässt noch nicht erkennen, *was* untergraben werden soll. Erst am Ende des 2. Abschnitts füllt N. diese absichtlich erzeugte Lücke: „ich begann ein altes V e r t r a u e n zu untersuchen und anzugraben [...] ich begann unser V e r t r a u e n z u r M o r a l zu untergraben" (12, 15–19). Zum intertextuellen Bezug der Maulwurfsmetapher auf Kants *Kritik der reinen Vernunft* vgl. NK 14, 1–6. Später in der Vorrede hebt N. nicht nur auf die Moral als solche ab, sondern besonders und nachdrücklich auch auf das ihr entgegengebrachte „Vertrauen", das er untergraben will (15, 26–16, 4). Diesem Vertrauen liegen die bisher unhinterfragten „Vorurtheile" zugrunde, wie N. schon im Untertitel der *Morgenröthe* signalisiert. Daraus, dass solche Vorurteile internalisiert wurden,

ergibt sich die Schwierigkeit des Untergrabens und insbesondere die Notwendigkeit, sie *psychologisch* zu analysieren und zu paralysieren.

Wenn N. gleich am Anfang hervorhebt, dass er bei seiner Arbeit des Untergrabens nur „langsam" vorwärtsgekommen sei, so lässt sich dies nicht auf die Zeit beziehen, die er für Konzeption und Niederschrift der mehrere hundert Seiten umfassenden *Morgenröthe* benötigte. Sie entstand in nur 18 Monaten und N. selbst wartete auch das Ergebnis keineswegs geduldig ab, vielmehr drängte er den Verleger in mehreren Briefen, die Veröffentlichung zu beschleunigen. Die ringkompositorisch wiederholte Apostrophe „meine geduldigen Freunde" (11, 21 und 17, 30 f.) scheint zu suggerieren (wenn N. nicht ganz privat, etwa zu Paul Rée und Peter Gast spricht), dass das Buch von einer geduldig harrenden Lesergemeinde mit Spannung erwartet wurde. Damit wollte N. für die Neuausgabe Aufmerksamkeit erregen, nachdem die Erstausgabe in Wirklichkeit beinahe ganz ohne Echo geblieben war.

**11, 11–14** *Dass er vielleicht seine eigne lange Finsterniss haben will [...] weil er weiss, was er auch haben wird: seinen eignen Morgen, seine eigne Erlösung, seine eigne Morgenröthe?* ...] Diese Betonung des Eigenen setzt sich im 2. Abschnitt fort: „Denn wer auf solchen eignen Wegen geht, begegnet Niemandem: das bringen die ‚eignen Wege' mit sich. Niemand kommt, ihm dabei zu helfen" (12, 4–6). Besonders der zuletzt angeführte Passus erhebt den Anspruch auf die individuelle, persönliche, auch existentiell schwierige Denknotwendigkeit, zugleich auf unbedingte Originalität. N. formuliert ihn immer wieder, in den späten Schriften dann mit größter Eindringlichkeit. In M 484 handelt er ebenfalls vom „eigenen Weg".

**11, 16–17** *dieser scheinbare Trophonios und Unterirdische*] Mehrere antike Zeugnisse berichten über Trophonios, er sei ein in einer Erdhöhle hausender Gott gewesen, der dort den Menschen, die hinabstiegen, als Orakel diente. Darauf gehen u. a. Pausanias in seiner *Beschreibung Griechenlands* und das von N. benutzte byzantinische Suda-Lexikon ein. Eine Überlieferung, der zufolge diejenigen, die das unterirdische Orakel befragt hatten, nach ihrer Rückkehr auf die Erdoberfläche nie mehr lachen konnten, führte zu einem Sprichwort, das noch Erasmus von Rotterdam in seine *Adagia* (‚Sprichwörter') aufnahm und das auf einen melancholischen Menschen gemünzt war: „in antro Trophonii vaticinatus est" („ihm wurde in der Höhle des Trophonios geweissagt"). Demnach wollte sich N., der „Unterirdische", nicht nur als untergrabenden „Maulwurf" ausgeben, sondern auch als ein in der „Tiefe" (11, 6) wohnendes Orakel.

**12, 19** *Vertrauen zur Moral*] Vgl. NK 11, 3–7.

**12, 22** *Gut und Böse*] Im gleichen Jahr 1886, in dem N. diese „Vorrede" zur Neu-Ausgabe der *Morgenröthe* verfasste, erschien seine Schrift *Jenseits von Gut*

*und Böse*. Paul Rée hatte an den Beginn seiner für N. wichtigen Schrift *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (1877) die Erörterung der Begriffe „Gut“ und „Böse“ gestellt. N. wies der Subversion der moralischen Wertungen „Gut“ und „Böse“ auch im *Zarathustra* eine leitmotivisch markierte Funktion zu. Vgl. den Kommentar im Kapitel „Der Stellenwert der *Morgenröthe* in Nietzsches Werk“, S. 29 f.

**12, 25–28** *in Gegenwart der Moral soll eben, wie Angesichts jeder Autorität, nicht gedacht, noch weniger geredet werden: hier wird – gehorcht!*] In M 207 charakterisiert N. insbesondere das „Verhalten der Deutschen zur Moral“ als ein „Gehorchen“, das auch sonst zu ihren hervorstechenden Verhaltensweisen gehöre.

**13, 11** *unsere Anarchisten*] Max Stirner (1806–1856) vertrat in seinem Werk *Der Einzige und sein Eigentum* (1845) einen individualistischen Anarchismus; mit seinem Insistieren auf dem ganz und gar „Eigenen“ und mit seiner Ablehnung einer überindividuell gültigen Moral weist N. deutliche Affinitäten hierzu auf. Auch Pierre Joseph Proudhon (1809–1865) propagierte einen individualistischen Anarchismus, den er allerdings mit syndikalistischen Strukturelementen verband. Michail Alexandrowitsch Bakunin (1814–1876) begründete einen kommunistischen Anarchismus. Er sollte nach der Beseitigung des Privateigentums eine kollektive Ordnung ermöglichen, in die sich der Einzelne freiwillig einfügt. Bakunin schuf auch die erste internationale revolutionär-anarchistische Organisation. Viele seiner Anhänger nahmen 1871 am Aufstand der Pariser Kommune teil. Gewaltbereite Anarchisten, so eine Gruppe um Pjotr Alexejewitsch Kropotkin, unternahmen Attentate auf Staatsmänner.

Mit anarchistischen Vorstellungen war N. erstmals durch Wagner bekanntgeworden. Dieser hatte sich in seiner frühen Zeit zu einem revolutionären Anarchismus bekannt und in seiner 1851 erschienenen Schrift *Oper und Drama* die Losung „Den Staat vernichten“ (GSD IV, 67) ausgegeben, die N. wörtlich übernahm: „Die Kunst hat die Aufgabe, den Staat zu vernichten“, lautet ein nachgelassenes Notat (NL 1869/70, 3[11], KSA 7, 62, 18). Später, am schärfsten in der *Götzen-Dämmerung* (dort in GD ‚Streifzüge eines Unzeitgemäßen‘ 34, KSA 6, 132–133) attackiert N. den zeitgenössischen Anarchismus. Vgl. auch NK 6/1, 132, 17.

**13, 12 f.** *wie moralisch reden sie, um uns zu überreden! Zuletzt heissen sie sich selbst noch gar „die Guten und Gerechten“*.] Die in Anführungszeichen gesetzte Formel „die Guten und Gerechten“ nimmt N. häufig auf, um die ‚moralische‘ Selbstgerechtigkeit als pharisäische Heuchelei darzustellen. In NL 1882/1883, KSA 10, 4[40–43], 120 f. heißt es, schon im *Zarathustra*-Ton: „Es gab einmal einen alten rechtschaffenen Gott [...] Was that dieser alte rechtschaffne Gott?

Er überredete ein menschliches Weib, daß es ihm einen Sohn gebäre: und dieser Sohn Gottes rieth den Menschen nichts als dies: ‚liebt Gott! wie ich ihn liebe! Was gehen uns Söhne Gottes die Guten und Gerechten an!' [...] Wahrlich diese Guten und Gerechten sind verderblich der Lust am Leben, und nicht nur alten rechtschaffenen Göttern. / ‚Dreierlei soll stets bei uns sein – so sagten sie immer – die Wahrheit, das Geld und die Tugend: also lieben wir Gott'. / ‚Auserwählte sind wir, und auf der Erde die Überirdischsten'." Im *Zarathustra* bildet die Rede von den „Guten und Gerechten" ein Grundmotiv der vom immoralistischen Standpunkt aus formulierten Moralkritik. Schon in Za „Vorrede" ) flüstert ein „Possenreißer" Zarathustra ins Ohr: „‚Geh weg von dieser Stadt, oh Zarathustra, sprach er; es hassen dich hier zu Viele. Es hassen dich die Guten und Gerechten und sie nennen dich ihren Feind und Verächter; es hassen dich die Gläubigen des rechten Glaubens, und sie nennen dich die Gefahr der Menge'." (KSA 4, 23, 18–23) „Räuber will Zarathustra den Hirten heissen. / Hirten sage ich, aber sie nennen sich die Guten und Gerechten. Hirten sage ich: aber sie nennen sich die Gläubigen des rechten Glaubens. / Siehe die Guten und Gerechten! Wen hassen sie am meisten? Den, der zerbricht ihre Tafeln der Werthe, den Brecher, den Verbrecher: – das aber ist der Schaffende. / Siehe die Gläubigen aller Glauben! Wen hassen sie am meisten? Den, der zerbricht ihre Tafeln und Werthe, den Brecher, den Verbrecher: – das aber ist der Schaffende." („Vorrede" 9, KSA 4, 26, 1–11). Dementsprechend heißt es in *Zarathustra I*: ‚Vom Wege des Schaffenden': „Und hüte dich vor den Guten und Gerechten! Sie kreuzigen gerne Die, welche sich ihre eigne Tugend erfinden, – sie hassen den Einsamen." (KSA 4, 82, 6–8). In dem *Zarathustra*-Kapitel ‚Vom Biss der Natter' antwortet Zarathustra seinen Jüngern auf ihre Fragen: „Den Vernichter der Moral heissen mich die Guten und Gerechten: meine Geschichte ist unmoralisch." (KSA 4, 87, 19 f.) Vgl. auch das *Zarathustra*-Kapitel ‚Vom freien Tode' (KSA 4, 95, 9–11), *Zarathustra II*: ‚Von den Taranteln': „Und wenn sie sich selber ‚die Guten und Gerechten' nennen, so vergesst nicht, dass ihnen zum Pharisäer Nichts fehlt als – Macht!" (KSA 4, 129, 27–29). In *Zarathustra III* beginnt der Abschnitt 26 mit den Worten: „Oh meine Brüder! Bei Welchen liegt doch die grösste Gefahr aller Menschen-Zukunft? Ist es nicht bei den Guten und Gerechten? – / – als bei Denen, die sprechen und im Herzen fühlen: ‚wir wissen schon, was gut ist und gerecht, wir haben es auch; wehe Denen, die hier noch suchen!'" (KSA 4, 265, 26–266, 3). Auf die Fortsetzung: „Den S c h a f f e n d e n hassen sie am meisten: den, der Tafeln bricht und alte Werthe, den Brecher – den heissen sie Verbrecher" (266, 21–23) folgt in Abschnitt 27 auf die pointierend wiederholte rhetorische Frage: „Bei Welchen liegt die grösste Gefahr aller Menschen-Zukunft? Ist es nicht bei den Guten und Gerechten? –" die emphatisch hervorgehobene paronomastisch auf den „Brecher" und „Verbrecher" zurück-

weisende Aufforderung: „Zerbrecht, zerbrecht mir die Guten und Gerechten!“ (KSA 4, 267, 4–7; vgl. weiterhin GM I 14, KSA 5, 282, 31–283, 9). In AC 27 schreibt N.: „Ich sehe nicht ab, wogegen der Aufstand gerichtet war, als dessen Urheber Jesus verstanden oder missverstanden worden ist, wenn es nicht der Aufstand gegen die jüdische Kirche war, Kirche genau in dem Sinn genommen, in dem wir heute das Wort nehmen. Es war ein Aufstand gegen ‚die Guten und Gerechten‘, gegen ‚die Heiligen Israels‘, gegen die Hierarchie der Gesellschaft“ (KSA 6, 198, 1–7). Hier wird erkennbar, inwiefern N. in der Vorrede zur *Morgenröthe* die „Anarchisten“ mit den „Guten und Gerechten“ in Verbindung bringt, und vollends deutlich wird es in der Fortsetzung, wenn es von Jesus heißt: „Dieser heilige Anarchist, der das niedere Volk, die Ausgestossnen und ‚Sünder‘, die Tschandala innerhalb des Judenthums zum Widerspruch gegen die herrschende Ordnung aufrief – mit einer Sprache, falls den Evangelien zu trauen wäre, die auch heute noch nach Sibirien führen würde“ (KSA 6, 198, 17–22).

**13, 13–17** *Die Moral hat sich [...] als die grösste Meisterin der Verführung bewiesen – und, was uns Philosophen angeht, als die eigentliche Circe der Philosophen.*] Diese Aussage untermauert N. durch die folgenden Ausführungen zu Kant. Zwar führt er nicht Kants berühmte Formel an: „der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“, aber er weist auf die von Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* erklärte Absicht hin, den Boden „zu jenen majestätischen sittlichen Gebäuden“ zu bereiten (14, 4 f.). So wird Kant für N. zum Paradebeispiel für seine These, die Moral sei die verführerische Hauptgefahr für die Philosophen: so verführerisch wie die Zaubererin Circe, die in Homers *Odyssee* (X, 229–240) den Seefahrer Odysseus und seine Gefährten ihre Zaubermacht spüren ließ. In *Ecce homo* greift N. diese metaphorische Vorstellung mehrmals auf: „Die Circe der Menschheit, die Moral“ (KSA 6, 305, 21); „Die christliche Moral war bisher die Circe aller Denker, – sie standen in ihrem Dienst“ (KSA 6, 371, 3 f.). Allerdings gilt diese Metapher nur im Hinblick auf das Tertium comparationis der Zaubermacht, während sie über den eigentlichen Gehalt der gleichnishaften Darstellung Homers hinweggeht: Circe verwandelt die Gefährten des Odysseus nicht etwa in Moral-Anhänger, sondern in Schweine. In N.s Spätschrift *Der Antichrist* wird „Kant als Moralist“ zu einem Hauptangriffsziel (AC 11, KSA 6, 177, 7).

**13, 17–19** *Woran liegt es doch, dass von Plato ab alle philosophischen Baumeister in Europa umsonst gebaut haben?*] Im Hinblick auf das im Kontext zur Debatte stehende Thema der Moral zielt die Nennung Platons allenfalls auf die in dessen Ideenlehre vollzogene metaphysische Verankerung der Idee des Guten, die mit der Idee des Wahren zusammenhängt und somit Platons Konzept zufol-

ge auch in die Sphäre der Erkenntnis, mithin in die eigentlich philosophische Sphäre gehört. Die metaphorische Rede von den „philosophischen Baumeistern", die bisher „umsonst gebaut" haben, antizipiert die im Folgenden zentrale Vorstellung Kants von den „sittlichen Gebäuden" (14, 4 f.), deren „Boden" er mit seiner Philosophie „eben und baufest zu machen" unternimmt. Kants metaphorische Vorstellung vom „Boden", die N. ebenfalls schon zum Voraus aufgreift (13, 26), meint im Wortsinn den Anspruch einer sicheren vernunfttheoretischen Grundlegung. Eben dieses Fundament will N. untergraben.

**13, 20** *aere perennius*] Mit dieser Prägung betont Horaz in einer seiner Oden (*Carmina* III 30, 1) selbstbewusst die zeitüberdauernde Qualität seiner Kunst: „Exegi monumentum aere perennius" – „Aufgerichtet habe ich ein Denkmal, dauerhafter als Erz". Vgl. NK 6/1, 154, 21. Diese poetologische Aussage hatte in der europäischen Literatur eine lange Tradition, bis hin zu Hölderlins Hymne *Andenken*, die mit den Versen schließt: „Was bleibet aber / Stiften die Dichter", und noch darüber hinaus. N. überträgt sie in den Bereich der Philosophie, wo es bereits seit dem 16. Jahrhundert die Vorstellung einer „philosophia perennis" gab, einer zeit- und kulturübergreifenden Philosophie, die allgemeingültige, ewige Wahrheiten aufstellt – was N. allerdings gerade bezweifelt.

**13, 22–24** *„weil von ihnen Allen die Voraussetzung versäumt war, die Prüfung des Fundamentes, eine Kritik der gesammten Vernunft"*] Mit polemischer Absicht übernimmt N. hier sinngemäß die programmatischen Formulierungen, die Kant seiner *Kritik der reinen Vernunft* sowohl in der ersten Auflage (1781) wie in der zweiten Auflage (1787) voranstellte: in der ersten Auflage S. XI–XII, 10 in der Anmerkung, in der zweiten Auflage S. XVI–XVII und XXXV–XXXVI, 7–9.

**14, 1–6** *um uns noch einmal der unschuldigen Sprache Kant's zu bedienen, der es als seine eigne „nicht so glänzende, aber doch auch nicht verdienstlose" Aufgabe und Arbeit bezeichnet, „den Boden zu jenen majestätischen sittlichen Gebäuden eben und baufest zu machen" (Kritik der reinen Vernunft II, S. 257).*] N. hatte keine Kantausgabe; er zitiert Kant nur aus sekundären Darstellungen, meistens aus Kuno Fischers Philosophie-Geschichte (Fischer 1860, Bd. 3 und 4), hier aber aus einem Werk seines alten Freundes Heinrich Romundt: *Grundlegung zur Reform der Philosophie. Vereinfachte und erweiterte Darstellung von Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft* (1885). Dort steht auch die von N. übernommene Stellenangabe zur *Kritik der reinen Vernunft* nach der Hartenstein-Ausgabe von Kants Werken: „Er [Kant] fährt fort II. S. 257 (319): Statt aller dieser Betrachtungen, deren gehörige Ausführung in der That die eigentümliche Würde der Philosophie ausmacht, beschäftigen wir uns jetzt mit einer nicht so glänzenden, aber doch auch nicht verdienstlosen Arbeit, nämlich: den Bo-

den zu jenen majestätischen sittlichen Gebäuden eben und baufest zu machen, in welchem sich allerlei Maulwurfsgänge einer vergeblich, aber mit guter Zuversicht auf Schätze grabenden Vernunft vorfinden, die jenes Bauwerk unsicher machen“ (Romundt 1885, 12; Nachweis: Loukidelis 2007, 403 f.). N. zitiert Kant in seiner 1886, also ein Jahr nach Romundts Buch erschienenen „Vorrede“ zur *Morgenröthe*. Kants Maulwurfsmetapher übernahm er gleich zu Beginn der „Vorrede“, um sie im Gegensinn zu verwenden und positiv umzukodieren. In der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von 1787 steht der zitierte Passus S. 375 f.

**14, 7–10** *Kant war mit einer solchen schwärmerischen Absicht eben der rechte Sohn seines Jahrhunderts, das mehr als jedes andere das Jahrhundert der Schwärmerei genannt werden darf*] N. wendet hier ironisch den von Kant erhobenen Vorwurf gegen diesen selbst. Kant attackierte zeitlebens das „Schwärmertum“ und führte die im „Jahrhundert“ der Aufklärung im Namen der Vernunft gängige Schwärmer-Kritik fort. Die Schwärmerei war für Kant eine „Überschreitung der Grenzen der menschlichen Vernunft“ (*Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe 7, 153) und ein Symptom der Anmaßung, „über alle Gränze der Sinnlichkeit hinaus etwas *sehen* [...] zu wollen“ (*Kritik der Urteilskraft*, § 29, AA 5, 275). In seiner Abhandlung *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796) bezeichnet Kant Platon im Hinblick auf den neuzeitlichen Platonismus und seine neuplatonischen Überformungen (die bei Plotin begonnen hatten) als den „Vater aller Schwärmerey mit der Philosophie“ (AA 8, 398). Indem N. in seiner Kritik an Kant dessen Ablehnung des „Schwärmertums“ übergeht, überbietet er diese zugleich: Kants Ausrichtung auf die „Moral“ attackiert er auch noch als eine Form der Schwärmerei. Bereits in seinem Erstlingswerk *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* hatte sich N. selbst für eine andere, ‚dionysische‘ Art des Schwärmertums begeistert: für „das glühende Leben dionysischer Schwärmer“ (KSA 1, 29, 16 f.).

**14, 12–13** *(zum Beispiel mit jenem guten Stück Sensualismus, den er in seine Erkenntnisstheorie hinübernahm)*] Der für Kant maßgebliche Vertreter des Sensualismus, der alle Erkenntnisse auf Sinneswahrnehmungen zurückführte, war David Hume (1711–1776). Den Sensualismus, der zum Empirismus tendiert, vermittelt Kants Erkenntnistheorie mit dem ebenfalls aufklärerischen Rationalismus: „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ (*Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage 1787, 75).

**14, 13–19** *Auch ihn hatte die Moral-Tarantel Rousseau gebissen, auch ihm lag der Gedanke des moralischen Fanatismus auf dem Grunde der Seele, als dessen*

*Vollstrecker sich ein andrer Jünger Rousseau's fühlte und bekannte, nämlich Robespierre, „de fonder sur la terre l'empire de la sagesse, de la justice et de la vertu" (Rede vom 7. Juni 1794).*] Kant war Zeit seines Lebens ein Verehrer Rousseaus. Das einzige Gemälde in seinem Haus war ein Rousseau-Bildnis. Dass N. Rousseau als „Moral-Tarantel" bezeichnet, findet einen Anhaltspunkt nicht zuletzt im Hinblick auf die fundamentale Bedeutung des von N. bekämpften Mitleids in Rousseaus *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, vor allem aber in denjenigen Werken Rousseaus, in denen er die „Tugend" (la vertu) preist. Er knüpfte damit an die altrömische „virtus" und besonders an die rigorosen Moralforderungen der römischen Stoa an. Robespierre, durch den die jakobinische Schreckensherrschaft („la terreur") während der Französischen Revolution ihren Höhepunkt und zugleich ihren Umschlagspunkt erreichte, wollte die von ihm propagierte Herrschaft republikanischer „Tugend" durch den Terror herbeiführen. N. zitiert Robespierre („auf der Erde das Reich der Weisheit, der Gerechtigkeit und der Tugend zu gründen"; Scherer 1885, Bd. VIII, 79) nach dem Werk von Edmond Scherer: *Études sur la littérature contemporaine* (1885).

**15, 4–9** *Luther [...] der es einmal [...] seinen Freunden zu Gemüthe führte: „wenn man durch Vernunft es fassen könnte, wie der Gott gnädig und gerecht sein könne, der so viel Zorn und Bosheit zeigt, wozu brauchte man dann den G l a u b e n ?"*] N. zitiert diese Äußerung Luthers mit einigen kleinen Änderungen, die auf den lateinisch beigegebenen Originaltext Luthers zurückgehen, aus dem von ihm intensiv studierten und annotierten Werk von William Edward Hartpole Lecky: *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in* Europa (1873): „Wenn ich durch die Vernunft begreifen könnte, wie der Gott gnädig und gerecht sein kann, welcher so vielen Zorn und Bosheit zeigt, dann brauchte ich den Glauben nicht" (Lecky 1873, Bd. 1, 301). Lecky greift auf Luthers Schrift *De servo arbitrio* (Pars prima, sectio 23) zurück: „Si igitur possem ulla ratione comprehendere quomodo is Deus misericors et justus, qui tantam iram et iniquitatem ostendit, non esset opus fidei". Diese Luther-Worte stehen in einem (von Lecky ebenfalls zitierten) Zusammenhang, aus dem hervorgeht, dass Luther sich mit seiner Schrift gegen die Abhandlung *De libero arbitrio* des Erasmus von Rotterdam wendet. Die folgenden Ausführungen N.s über die vorgeblich pessimistische „deutsche Logik" (15, 14), die mit Luther begonnen habe, sind historisch fragwürdig, da sich Luther (schärfer noch Calvin) an der Prädestinationslehre des Augustinus orientiert, wie auch aus der Darstellung Leckys hervorgeht. Indem N. Luther zum „grossen Pessimisten" (15, 5) erklärt, versucht er, diesen einer spezifisch deutschen pessimistischen Mentalität zuzuordnen, während es sich doch um eine vor allem von Augustinus übernommene altkirchliche Lehre handelt.

**15, 10–19** *die deutsche Seele [...] die deutsche Logik [...] wittern wir Deutschen von heute [...] dem deutschen Geiste*] Wie schon in 14, 33 f. („war Kant, wie jeder gute Deutsche von Alters her, Pessimist“) neigt N. zu nationalen Verallgemeinerungen und Klischees, hier zu der Verbindung von Pessimismus und Deutschtum. In seinem Erstlingswerk *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* hatte er noch, vor allem im Gefolge Wagners, den „deutschen Geist“ gerühmt und dagegen alles Romanische abgelehnt (vgl. KSA 1, 128, 29 und 129, 1). Nachdem er eine Kehrtwendung vollzogen hatte, bezichtigt er nun (unter dem Vorzeichen seiner Moralkritik und aus romanischer Perspektive) die Deutschen sogar einer „Sünde wider den Geist“. Parodistisch spielt er auf eine biblische Wendung an (Matthäus 12, 31: „Darum sage ich euch: Alle Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben; aber die Lästerung gegen den Geist wird nicht vergeben“).

**15, 13** *credo quia absurdum est*] Diese paradoxe Formulierung („ich glaube, weil es widersinnig ist“) wird Tertullian zugeschrieben, bei dem sich diese prägnante Formulierung aber nicht findet; sie ist wohl von einer Wendung in dessen Schrift *De carne Christi* abgeleitet („Über die Menschwerdung Christi“). Sie hebt auf die Bedingungslosigkeit eines Glaubens ab, der nicht nur *über* alle, sondern *gegen* alle Vernunft geht, und kann als Ausdruck des prinzipiellen Gegensatzes zwischen Glauben einerseits und Denken und Wissen andererseits gelesen werden. In Tertullians Traktat lauten die einschlägigen, gezielt paradoxen Formulierungen (*De carne Christi*, cap. 5): „crucifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; credibile prorsus est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est quia impossibile“. („Gekreuzigt wurde Gottes Sohn; kein Anlaß zum Schämen, weil es beschämend ist. Gestorben ist Gottes Sohn; es ist erst recht glaubwürdig, weil es widersinnig ist. Und obwohl er begraben wurde, ist er auferstanden; es ist gewiss, weil es unmöglich ist“.)

**15, 18–21** *hinter dem berühmten realdialektischen Grund-Satze, mit welchem Hegel seiner Zeit dem deutschen Geiste zum Sieg über Europa verhalf – „der Widerspruch bewegt die Welt, alle Dinge sind sich selbst widersprechend“ –*] N., der keine gründliche Hegel-Kenntnis hatte, fand das Hegel-Zitat in dem von ihm ausweislich der Lesespuren intensiv durchgearbeiteten Werk von Otto Liebmann: *Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie* (1880). Darin heißt es: „Den unumstößlichen Denkprincipien der Logik, den Sätzen der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten, in welchen die Welt seit Platon und Aristoteles mit Recht die ewigen Grenzen zwischen Vernunft und Wahnwitz verehrt, wurde das Hausrecht gekündigt. ‚Der Widerspruch, sagt Hegel, bewegt die Welt, alle Dinge sind sich

selbst widersprechend; dieser Satz drückt gegen die Sätze der Identität, der Verschiedenheit, der Entgegensetzung, die Wahrheit und das Wesen der Dinge aus. Der Widerspruch, worin Etwas in sich das Negative seiner selbst ist, ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit.‘ (!!) (Anm.: Hegels Werke, Bd. IV, S. 67)“ (Liebmann 1880, 246). Das Zitat stammt aus Hegels *Wissenschaft der Logik* (2. Teil, 2. Buch, 2. Kapitel, C: *Der Widerspruch*, Anmerkung 3). Gegen Fichtes Identitätsphilosophie, auch gegen diejenige Schellings, stellt Hegel den Widerspruch nicht als statuarisches, sondern bewegendes Prinzip des Geschehens, das N. als „realdialektischen Grundsatz“ bezeichnet. Den Begriff „Realdialektik“ übernimmt N. von Julius Bahnsen, den er eifrig studiert hat: *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Prinzip und Einzelbewährung der Realdialektik* (1882).

Die Aussage, dass Hegel dem deutschen Geiste zum Sieg über Europa verhalf, gilt einerseits der enormen Wirkung von Hegels dialektischer Philosophie bis weit ins 19. Jahrhundert hinein; andererseits bringt N. mit der Wendung „seiner Zeit“ zum Ausdruck, dass diese große Wirkung nun bereits der Vergangenheit angehöre. N.s Ablehnung der Hegelschen Philosophie beginnt schon in seinen frühen Schriften, in denen er als Anhänger Schopenhauers dessen polemische Attacken auf Hegel übernimmt. Sie reicht über das mittlere bis ins späte Werk, wobei sich die antimetaphysische und gegen die idealistische Geistphilosophie gerichtete Tendenz verschärft. Diese Tendenz hatte sich schon längst – seit Hegels Tod – im europäischen und „deutschen Geist“ abgezeichnet: in der Wendung zum Positivismus, zu einem gesellschaftlich orientierten Realismus, zu einer naturalistischen und materialistischen Welterklärung. Letztere hatte N. schon früh in dem zuerst 1866 erschienenen Erfolgsbuch Friedrich Albert Langes: *Geschichte des Materialismus* zustimmend zur Kenntnis genommen (NPB). Hegels „realdialektischen Grundsatz“ wertet N. hier jedoch – trotz aller grundsätzlichen Hegel-Kritik – weitgehend positiv: als Ausdruck eines spezifisch deutschen Pessimismus in Logicis.

**15, 24–28** *Aber nicht die logischen Werthurtheile sind die untersten und gründlichsten, zu denen die Tapferkeit unsers Argwohns hinunterkann: das Vertrauen auf die Vernunft, mit dem die Gültigkeit dieser Urtheile steht und fällt, ist, als Vertrauen, ein moralisches Phänomen …*] Der Ausdruck „logische Werthurtheile“ lässt N.s erst in den Achtzigerjahren (die „Vorrede“ wurde 1886 verfasst und erschien mit der Neu-Ausgabe der *Morgenröthe* 1887) ausgeprägte Grundposition erkennen, der zufolge es keine Werte an sich und daher auch keine a priori fundierten Werturteile gibt: Werte und Werturteile seien lediglich Ausdruck von *Wertschätzungen*. Mit dieser Auffassung werden sie subjektiviert und zugleich historisch relativiert. Im mehrfach markierten Begriff des „Vertrauens“, der zuerst auf das „Vertrauen zur Moral“ (12, 19) und nunmehr

auch auf das „Vertrauen auf die Vernunft“ zielt, schlägt diese Subjektivierung und Relativierung durch. Indem N. das „Vertrauen auf die Vernunft“ als „moralisches Phänomen“ deutet, versucht er nicht nur die „logischen Werthurtheile“ mit den moralischen Werturteilen engzuführen, sondern sie auch letztlich auf moralische Werturteile zu reduzieren. Damit soll sein in der *Morgenröthe* unternommener Angriff auf die Moral eine fundamentale und universale Relevanz erhalten. Der Schlüsselbegriff des „Vertrauens“ gehört zu den zu hinterfragenden Voreinstellungen, die N. im Untertitel der *Morgenröthe* als „Vorurtheile“ bezeichnet. Das „Vertrauen“ ist schon Gegenstand der aufklärerischen Vorurteilslehre im 18. Jahrhundert: In ihr gibt es das Vorurteil aus zu großem Vertrauen (praeiudicium nimiae confidentiae), das oft eine bloße Variante des Vorurteils aus Autoritätsgläubigkeit ist (praeiudicium auctoritatis), ebenso wie das entgegengesetzte Vorurteil aus zu großem Misstrauen (praeiudicium nimiae diffidentiae). Inwiefern allerdings der Kampf gegen Vorurteile, auch der gegen die moralischen, wiederum nur aufgrund eines anderen ‚Vorurteils‘ unternommen werden kann, wird ebenso wenig erörtert wie die infinite Regressivität des Vorurteilsdenkens.

In N.s Darstellung löst sich der Begriff der Moral und des Moralischen weitgehend auf, gerade weil er ihn zu einem universellen Interpretationsmuster ausweitet. Vor allem in den ersten beiden Büchern der *Morgenröthe* greift N. die Formen der spezifisch christlichen Moral und die von ihr abgeleiteten säkularisierten Moralvorstellungen an. Weit darüber hinaus reicht in der später verfassten Vorrede die Interpretation des Vertrauens auf logische Werturteile als eines „moralischen Phänomens“ und die alsbald (vgl. den folgenden Stellenkommentar) exponierte Paradoxie, in diesem Buch werde „der Moral das Vertrauen gekündigt – warum doch? Aus Moralität!“ (16, 3 f.)

**16, 1–4** *sollte es nicht gerade damit ein deutsches Buch sein? Denn es stellt in der That einen Widerspruch dar und fürchtet sich nicht davor: in ihm wird der Moral das Vertrauen gekündigt – warum doch? Aus Moralität!*] Mit dem Bekenntnis zum „Widerspruch“ schließt N. an den am Ende des vorausgehenden 3. Kapitels zitierten Hegel-Satz an: „der Widerspruch bewegt die Welt, alle Dinge sind sich selbst widersprechend“ (15, 20 f.) Damit gibt er zu verstehen, dass er sich trotz seiner immer wieder formulierten Kritik an Hegel gerade diesen „real-dialektischen“ Grundsatz zu eigen macht, und zwar (wie es am Ende des 3. Kapitels heißt), weil „wir Deutschen von heute“ „Etwas von Wahrheit, von Möglichkeit der Wahrheit“ darin „wittern“ (15, 16–20). Die „Moralität“, aus welcher der Moral das Vertrauen gekündigt wird, gehört demnach in die Sphäre der „Wahrheit“, der von N. in der *Morgenröthe* und später immer wieder für sich selbst beanspruchten „Redlichkeit“ (hierzu ausführlich NK M 456), genauer: der Wahrheitsliebe, weil diese in ihrer radikalen Unbedingtheit sich

nicht mehr an den tradierten und konventionalisierten Moralvorstellungen festhält, sondern sie als Illusionen durchstößt. In einem Brief an Carl Fuchs vom 29. Juli 1888 bescheinigt N. dem Immoralisten „die bisher höchsterreichte Form der ‚intellektuellen Rechtschaffenheit', welche die Moral als Illusion behandeln darf, nachdem sie selbst Instinkt und Unvermeidlichkeit geworden ist" (KSB 8/KGB III/5, Nr. 1075, S. 375, Z. 59–62). Das „Etwas von Wahrheit" definiert er demnach als einen unbedingten Wahrheitstrieb, der seine ‚Moralität' in der „intellektuellen Rechtschaffenheit" hat. Den – moralischen! – Begriff der Rechtschaffenheit nimmt N. in der Phrenesie von *Ecce homo* ausschließlich für sich in Anspruch: Alle anderen deutschen Philosophen, eingeschlossen Kant, Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer bezeichnet er als „Falschmünzer" und fügt hinzu: „sie sollen nie die Ehre haben, dass der erste rechtschaffne Geist in der Geschichte des Geistes, der Geist, in dem die Wahrheit zu Gericht kommt über die Falschmünzerei von vier Jahrtausenden, mit dem deutschen Geiste in Eins gerechnet wird" (KSA 6, 361, 3–9).

Mit der Paradoxie, dass der Moral aus Moralität das Vertrauen gekündigt wird, signalisiert N. erstens die Unaufhebbarkeit des moralischen Anspruchs, zweitens, dass er alle bisherige „Moral" als vorurteilshaft und illusionär zugunsten einer tiefer gründenden, anthropologisch zu verstehenden ‚eigentlichen' „Moralität" überschreitet, die aber zu keinem neuen ‚moralischen' Standpunkt führt, sondern in einen grenzenlosen ‚objektiven' Prozess der „Selbstaufhebung der Moral" (16, 33) einmündet, welcher den permanenten Selbstaufhebungen N.s entspricht. In den folgenden Ausführungen allerdings relativiert N. diesen anthropologischen Horizont wieder, indem er historisierend argumentiert: Er sieht in der neuen Radikalität, in der sich die Widersprüchlichkeit von Moralität und Immoralismus als eine nur scheinbare auflöst, immer noch als eine späte Folge des ‚moralischen Erbes'. Alles erscheint als ein spätzeitliches, epigonales ‚Noch': „Aber es ist kein Zweifel, auch zu uns noch [!] redet ein ‚du sollst', auch wir noch [!] gehorchen einem strengen Gesetze über uns, – und dies ist die letzte Moral, die sich auch uns noch [!] hörbar macht, die auch wir noch [!] zu leben wissen, hier, wenn irgend worin, sind auch wir noch [!] Menschen des Gewissens: dass wir nämlich nicht wieder zurückwollen in Das, was uns als überlebt und morsch gilt [...] allein als Menschen dieses Gewissens fühlen wir uns noch [!] verwandt mit der deutschen Rechtschaffenheit und Frömmigkeit von Jahrtausenden, wenn auch als deren fragwürdigste und letzte Abkömmlinge, wir Immoralisten, wir Gottlosen von heute, ja sogar, in gewissem Verstande, als deren Erben" (16, 7–29). Obwohl N. hier noch im Bewusstsein, dass der Immoralismus ein zeitgenössisch aktuelles Phänomen ist, „wir Immoralisten" sagt, erklärt er später, in *Ecce*

*homo*, wo er überall der „Erste“ zu sein beansprucht: „Ich bin der erste Immoralist“ (KSA 6, 319, 17; analog KSA 6, 366, 32 f.) – wahrscheinlich, weil er sich als radikalsten aller Immoralisten begreift.

**16, 22–24** *feind, kurzum, dem ganzen europäischen Femininismus (oder Idealismus, wenn man's lieber hört), der ewig „hinan zieht“ und ewig gerade damit „herunter bringt“*] Den Begriff „Femininismus“ verwendet N. hier im Sinne einer mentalen Verweiblichung und Verweichlichung, die sich mit dem „Idealismus“ einen höheren Sinn zurechtmacht und sich metaphysischen Illusionen hingibt, statt diese in intellektueller Redlichkeit zu verabschieden. Der „Femininismus“ der „ewig ‚hinan zieht‘“, spielt auf die Schlussverse von Goethes *Faust II* an: „Das Ewig-Weibliche / Zieht uns hinan“ (V. 12110 f.). Zum Begriff des „Femininismus“ ausführlich NK 6/2, 303, 19–22.

**16, 29–33** *als Vollstrecker ihres innersten Willens, eines pessimistischen Willens, wie gesagt, der sich davor nicht fürchtet, sich selbst zu verneinen, weil er mit Lust verneint! In uns vollzieht sich, gesetzt, dass ihr eine Formel wollt, – die Selbstaufhebung der Moral. – –*] Das Wort „ihres“ in dem Passus „als Vollstrecker ihres innersten Willens“ bezieht sich auf die „Jahrtausende“ der „deutschen Rechtschaffenheit und Frömmigkeit“ (16, 26 f.). N. scheint hier nicht eine intentionale Struktur („innerster Wille“), sondern im Sinne von Schopenhauers Willensbegriff eine naturhafte Triebverfassung zu meinen. Dies legt die alsbald folgende Wendung nahe, dass es sich um einen „pessimistischen Willen“ handelt. Trotz seiner in früheren Texten formulierten Kritik an Hegels teleologischem Denken entwirft N. hier selbst ein teleologisches Geschichtsschema, indem er die „Immoralisten“, als deren Vordenker und Sprecher er auftritt, als endgültige „Vollstrecker“ dieses angeblich „innersten Willens“ bezeichnet. Und trotz der Absage an Schopenhauers lebenverneinenden Pessimismus, einer Absage, die er – nach der frühen Adaptation von Schopenhauers Pessimismus – in den späteren Schriften entschieden markiert hatte (ein prägnantes Beispiel ist der ebenfalls 1886 verfasste „Versuch einer Selbstkritik“ zur *Geburt der Tragödie*), kehrt er nun doch wieder grundsätzlich zu Schopenhauers „verneinendem“, ja am Ende der *Welt als Wille und Vorstellung* nihilistisch auf das „Nichts“ zielenden Pessimismus zurück („eines pessimistischen Willens, wie gesagt, der sich davor nicht fürchtet, sich selbst zu verneinen“).

Im Sinne dieses Pessimismus versucht N. schon im vorausgehenden 3. Kapitel der „Vorrede“ die gesamte deutsche Geistes-Tradition zu interpretieren. So sei „Kant, wie jeder gute Deutsche von Alters her, Pessimist“ gewesen (14, 33 f.); er will „an etwas Verwandtes bei Luther erinnern, bei jenem andern grossen Pessimisten“ (15, 4 f.), und am Ende schließt er sogar Hegel direkt in das

Kontinuum dieser Geschichte des „deutschen Geistes“ ein, indem er mit der Erinnerung an Hegels „berühmten realdialektischen Grundsatz“ die Schlussfolgerung wagt: „wir [d. h.: wir Deutschen] sind eben, sogar bis in die Logik hinein, Pessimisten“ (15, 21 f.). In diesem Versuch, ein deutsches Kontinuum des Pessimismus zu konstruieren, gibt es eine große, aussagekräftige Lücke: N. verschweigt Schopenhauer, den einzigen Philosophen, der programmatisch Pessimist war und auf diesen Pessimismus hin sein ganzes Werk anlegte. Warum verschweigt ihn N., statt mit ihm seine Ausführungen zur pessimistischen deutschen Tradition gipfeln zu lassen? Aus dem weiteren Duktus, der sein Ziel am Ende des 4. Kapitels erreicht, dort, wo N. als Sprachrohr der Immoralisten („wir Immoralisten“) figuriert, sieht er sich selbst, rhetorisch eingehüllt in ein „wir“ und „uns“, als „Vollstrecker“ des verneinenden „pessimistischen Willens“. Damit beansprucht er die Rolle des finalen Denkers in der Geschichte des Pessimismus und mithin die Rolle des Vollenders der Geschichte des von ihm im Sinne dieses Pessimismus interpretierten „deutschen Geistes“.

Um aber doch gegenüber Schopenhauer, ohne diesen zu nennen, einen gewissen Abstand halten zu können, schlägt N. zwei Volten: Während Schopenhauer seinen Pessimismus bis zum nihilistischen Ende mit finsterer Unerbittlichkeit darstellt, interpretiert N. den pessimistischen Willen zur Selbstverneinung als subjektive Mutprobe und sogar als eine – wenn auch selbstzerstörerische – „Lust“. Die Mutprobe ergibt sich daraus, dass der eigentlich zu fürchtende Blick in den Abgrund eines pessimistischen Nihilismus einen philosophischen Heldenmut herausfordert, „der sich davor nicht fürchtet“ (16, 31). Schon in seinem Erstlingswerk *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* hatte N. das Märchen der Brüder Grimm *Von einem der auszog, das Fürchten zu lernen* als Parabel für die dem pessimistischen Philosophen notwendige Furchtlosigkeit herangezogen; später, in UB IV: *Richard Wagner in Bayreuth* (KSA 1, 508 f.), hatte er die Gestalt des Drachentöters Siegfried aus Wagners *Ring des Nibelungen* als repräsentativen tragischen ‚Helden‘ des Pessimismus interpretiert, der vor der Furchtbarkeit des Daseins nicht zurückschreckt und eben deshalb den Typus des neuen Menschen verkörpere. In mehreren Texten der *Morgenröthe* hatte er das Festhalten an unhaltbar gewordenen Moralvorstellungen als Symptom der Furcht angesichts der Konsequenzen einer Absage an derartige Moralvorstellungen gedeutet. Und noch in der *Fröhlichen Wissenschaft* spielt dieser Gedanke eine zentrale Rolle: So ist das fünfte Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* überschrieben „Wir Furchtlosen“.

Überboten wird diese Imagination vom heldenmütig pessimistischen und nihilistischen Philosophen, der sich „davor nicht fürchtet, sich selbst zu verneinen“, durch den Zusatz, dass dieser „mit Lust verneint!“ N. überträgt Schopenhauers nihilistisches Wunschziel – dieser exponiert als letztes Wort seines

Hauptwerks emphatisch das „Nichts“ – auf die „Selbstaufhebung der Moral“. Seine Vorstellung der Selbstaufhebung verbindet sich, anders als bei Schopenhauer, mit ‚dionysischer‘ Selbstberauschung: darin liegt die von N. betonte „Lust“. Noch deutlicher wird dies gegen Ende von *Ecce homo*: „Ich kenne die Lust am Vernichten in einem Grade, die meiner Kraft zum Vernichten gemäss ist, – in Beidem gehorche ich meiner dionysischen Natur“ (KSA 6, 366, 29–31). Dennoch konzipiert N. die Selbstaufhebung der Moral als ein überindividuelles Geschehen, weil es einer geschichtlichen Notwendigkeit folgt, und zwar so sehr, dass die Philosophen des Immoralismus nur noch Medium dieser geschichtlichen Notwendigkeit sein können. Dies besagt die Formulierung, dass die Selbstaufhebung der Moral sich [!] „in uns vollzieht“.

Das abschließende 5. Kapitel der Vorrede führt den Gedankengang nicht weiter, sondern gibt eine zur Lektüre überleitende Lese-Anweisung.

**17, 10–11** *Man ist nicht umsonst Philologe gewesen*] N. erinnert hier an sein Studium und seinen Beruf als Professor der Klassischen Philologie an der Universität Basel sowie als Lehrer am dortigen Pädagogium. Sein Studium hatte er 1864 begonnen, nach dessen Abschluss übte er seinen Beruf bis 1879 aus.

**17, 33** *Ruta bei Genua*] In Ruta Ligura, einem Küstenort südöstlich von Genua, hielt sich N. immer wieder auf. N. notierte im Frühjahr 1880, als er der Vorstufe zur *Morgenröthe* noch den Titel L'Ombra di Venezia gab, folgende Vorrede, in der er einer Anwandlung von Selbstinfragestellung, ja pietistischer Selbstzerknirschung Ausdruck gibt:

„Als ich jüngst den Versuch machte, meine älteren Schriften, die ich vergessen hatte, kennen zu lernen, erschrak ich über ein gemeinsames Merkmal derselben: sie sprechen die Sprache des Fanatismus. Fast überall, wo in ihnen die Rede auf Andersdenkende kommt, macht sich jene blutige Art zu lästern und jene Begeisterung in der Bosheit bemerklich, welche die Abzeichen des Fanatismus sind, – häßliche Abzeichen, um derentwegen ich diese Schriften zu Ende zu lesen nicht ausgehalten hätte, wäre der Verfasser mir nur etwas weniger bekannt gewesen. Der Fanatismus verdirbt den Charakter, den Geschmack und zuletzt auch die Gesundheit: und wer diesen dreien zugleich wieder von Grund aus aufhelfen will, muß sich auf eine langwierige Cur gefaßt machen.

Nachdem ich so viel und dazu nicht das Erbaulichste von mir gesagt habe – wie es die Sitte der Vorrede zwar nicht anräth, aber doch erlaubt – darf ich wenigstens hoffen damit erreicht zu haben, daß meine neuesten Gedanken, welche ich im vorliegenden Buche mittheile, nicht ohne Vorsicht gelesen werden“ (3[1], KSA 9, 47, 5–23).

Diese ursprüngliche Vorrede blieb ebenso wie spätere ähnliche Texte unveröffentlicht.

## Erstes Buch

### 1

**19, 3** *Nachträgliche Vernünftigkeit*.] Schon in seinen Frühschriften kritisiert N. zugunsten eines unhintergehbaren „Lebens“ die „Vernunft“, die „Vernünftigkeit“ und das „Wissen“ als sekundäre, wenn nicht sogar als von der ursprünglichen Lebendigkeit des Daseins entfremdete Niedergangs- und Spätzeitsymptome. Unter dieser Voraussetzung erscheint hier die „Vernünftigkeit“ als Ergebnis eines nachträglichen Rationalisierungsprozesses, das aber einem naiven, geschichtlich unreflektierten Bewusstsein nicht schon durch die „Geschichte einer Entstehung“ fragwürdig erscheint. Der „gute Historiker“ dagegen, der die Genealogie der „Vernünftigkeit“ erfasst (wie alsbald auch die Genealogie der „Moral“, vgl. M 3), tendiere zum Widerspruch gegen die unhistorisch wertende Einschätzung des historisch Gewordenen. Bereits in der vorausgehenden Aphorismen-Sammlung *Menschliches, Allzumenschliches* hatte N. Geschichtlichkeit zum universellen Interpretationspostulat erklärt. „Der Erbfehler aller Philosophen“, so kritisierte er, sei ihr „Mangel an historischem Sinn“. Und er statuiert: „Alles aber ist geworden“ (KSA 2, 24 f. und 25, 11 f.).

### 2

**19, 10** *Vorurtheil der Gelehrten*.] Schon mit dem Leitbegriff „Vorurtheil“ und der Thematisierung der moralisch wertenden Begriffe „gut und böse“ greift N. auf den Untertitel der *Morgenröthe* zurück: *Gedanken über die moralischen Vorurtheile*. Vgl. hierzu den Überblickskommentar S. 19–22. Die doppelte Hervorhebung der zeitlichen Dimension moralischer Vorstellungen und Wertungen enthält ein Plädoyer für deren historisierende Relativierung, zugleich aber auch *gegen* die Fixierung eines – nicht historisch-skeptisch reflektierten – ‚Wissens‘. Indem N. mit den Wertungen „gut und böse“ die Formen der Wertungs*akte* verbindet („lobens- und tadelnswerth“), weist er auf spätere Texte der *Morgenröthe* voraus, in denen er Lob und Tadel als vorurteilshaft bedingt darstellt, insofern sie bewusst oder unbewusst interessengelenkt sind (vgl. M 228, M 259, M 273).

### 3

**19, 16** *Alles hat seine Zeit*.] Wie schon in den ersten beiden Texten reflektiert N. hier die geschichtliche Bedingtheit und damit die Relativität aller Vorstellungen. Er macht auf fragwürdige Bedeutungszuschreibungen aufmerksam

wie „Männlichkeit oder Weiblichkeit der Sonne“, um auch moralische Wertungen als vorurteilshaft in Frage zu stellen. Der Leitspruch „Alles hat seine Zeit“ spielt auf das biblische Buch *Prediger* an: „Alles hat seine Zeit. Für jedes Geschehen unter dem Himmel gibt es eine bestimmte Zeit: eine Zeit zum Geborenwerden und eine Zeit zum Sterben, eine Zeit zum Pflanzen und eine Zeit zum Ausrotten des Gepflanzten, eine Zeit zum Würgen und eine Zeit zum Heilen, eine Zeit zum Niederreißen und eine Zeit zum Bauen.“ (Kohelet 3, 1 ff.)

**4**

**20, 6 f.** *Gegen die erträumte Disharmonie der Sphären.*] N. kehrt hier paradox die ursprünglich aus dem Pythagoreismus stammende Vorstellung von der Sphärenharmonie um. In dieser verband sich die „Grossartigkeit“ nicht mit der „Disharmonie“, sondern im Gegenteil mit der Harmonie der Sphären, die dem kosmologischen Denken der Griechen entsprach. Aristoteles hatte in seiner Schrift *Über den Himmel* (περὶ οὐρανοῦ) über die Kosmologie der Pythagoreer und ihre Lehre von der Sphärenharmonie geschrieben: „Es scheint nämlich einigen Denkern eine notwendige Folge zu sein, daß infolge der Bewegungen so gewaltiger Körper [der Gestirne] ein Geräusch entsteht. Denn das ist ja schon bei Körpern hier auf Erden der Fall, die doch weder das gleiche Volumen haben noch sich mit solcher Schnelligkeit bewegen. Wo sich aber Sonne und Mond, ferner eine solche Menge so gewaltiger Gestirne mit solch rasender Geschwindigkeit bewegten, da müsse unbedingt ein Geräusch von einer über alle Begriffe gehenden Stärke verursacht werden. Das nehmen sie an und ebenso, daß die Schnelligkeit infolge der [verschiedenen] Entfernungen [der Gestirne vom Mittelpunkt des Kosmos] den Zahlenverhältnissen der musikalischen Harmonie entspreche. Daher behaupten sie, daß durch den Kreislauf der Gestirne eine musikalische Harmonie von Tönen verursacht wird“ (*Über den Himmel* II 9, 290 b).

Für den Traditionsprozess, der im „Prolog“ zu Goethes *Faust* einen späten Höhepunkt erreichte, war Ciceros Darstellung der Sphärenharmonie am Ende seiner Schrift *Vom Staat* (*De re publica*) von besonderer Bedeutung. Zwar wurde Ciceros Schrift erst im Jahre 1820 entdeckt, aber die Partie über die Sphärenharmonie, *Der Traum des Scipio* (*somnium Scipionis*), die schon in der Antike als hervorragende Prosadichtung galt, war von dem spätantiken Autor Macrobius gesondert tradiert und kommentiert worden. Der Text übte bis in die Neuzeit eine immense Wirkung aus. Allerdings geriet durch die astronomischen Beobachtungen Tycho Brahes im Jahre 1572/73 die altertümliche Theorie von den Himmelssphären ins Wanken. Seit der Antike hatte man sie sich als rotierende Kristallsphären in Form von Kugelschalen vorgestellt, an denen die Pla-

neten befestigt seien. Kepler zog die Konsequenz aus den neuen astronomischen Entdeckungen. Obwohl er Giordano Brunos These von der Unendlichkeit des Universums ablehnte, schrieb er, dass „die Existenz von Sphären im Himmel ausgeschlossen werden müsse", der Himmel sei nach allen Seiten hin offen und die Planeten bewegten sich nicht durch das Rotieren von „Sphären" (Kepler 1858, Bd. I, 44 und 159). Damit war ein zentrales Dogma der traditionellen Kosmologie zu Fall gebracht: das der Geschlossenheit und Unveränderlichkeit des Kosmos. Indem Goethe zu Beginn des *Faust I* wie des *Faust II* dennoch auf die Vorstellung von den „Sphären" und der „Sphärenharmonie" zurückgriff, konnte er sie nur noch dichterisch-metaphorisch meinen.

Dass Goethe mit Evokationen der Sphärenharmonie beide Teile des *Faust* eröffnet, verleiht dieser Vorstellung jenseits der wissenschaftlich erledigten Theorie die Qualität einer Metapher fundamentaler naturhafter Ordnung und Gesetzlichkeit. Dass es entgegen dieser Tradition, welche die Großartigkeit der Sphärenharmonie als kosmologischen ‚Traum' gestaltet (vgl. Ciceros *Traum des Scipio*), laut N. eine „erträumte Disharmonie der Sphären" gebe, lässt sich allenfalls als metaphorische Analogie der zeitgenössischen ‚Ästhetik des Hässlichen' verstehen (ein Ausdruck, den 1853 erstmals der Hegel-Schüler Karl Rosenkranz aufbrachte), die das Dissonante und Disharmonische als adäquaten Ausdruck der Modernität favorisierte. Vgl. NK M 468.

**5**

**20, 12** *Seid dankbar!*] Die in diesem Text formulierte scheinbar triviale Feststellung hat ihre polemische Pointe in der Korrelierung der primitiven und handfesten Formen der „Furcht" vor Tieren und Barbaren und der Furcht „vor Göttern und unseren Träumen", also irrealen, auf Illusionsbildungen zurückgehenden Gegenständen. Immer wieder lässt N. (wie auch der mit ihm zu dieser Zeit eng verbundene Paul Rée) eine Orientierung an der aufklärerisch gegen die Religion und die Annahme von „Göttern" gerichteten Schrift des Lukrez *De rerum natura* erkennen. Darin misst Lukrez, im Anschluss an den von ihm verehrten Epikur, der Befreiung vom Glauben an Götter und damit auch der Befreiung von der Furcht vor diesen (die sich in der christlichen „Gottesfurcht" fortsetzte) große Bedeutung zu. Seit der Entdeckung in der frühen Neuzeit war das Lehrgedicht des Lukrez ein Referenzwerk aufklärerischen und freigeisterischen Denkens. Das gilt auch für die antiklerikale und atheistische Freidenker-Bewegung, die sich in N.s Zeit neu formierte. Ihr Protagonist in Deutschland und weit über Deutschland hinaus, Ludwig Büchner, schrieb in seinem erstmals 1855 erschienenen Buch *Kraft und Stoff*, dessen 14. Auflage 1876 wesentlich angereichert war durch physiologische und ethnologische Kenntnisse, von

dem „schwer zu besiegenden, weil durch tausendjährige Vererbung mächtig gewordenen Nachhall und Nachklang jener endlos langen Zeiten, in welchen der langsam aus dem Schooße thierischer Vergangenheit sich losringende und allmälig zu seinem Bewußtsein als Mensch vordringende Vorfahr unsres Geschlechts ein dumpfes, von den ihm unbegreiflichen und unbegriffenen Natur-Mächten halb erdrücktes Dasein geführt hatte. Dieses unbestimmte Gefühl der Furcht vor unbekannten und durch Geheimniß [d. h.: mangels naturwissenschaftlicher Erklärungen] furchtbaren Ueber-Mächten, gegen welche es keinen Widerstand gab, hat denn im Laufe der Zeiten Anlaß zur Entstehung jener ganz unnatürlichen Abgötterei gegeben, welche so vieles Elend über die Menschheit gebracht hat, und von welcher schon der Römer Lukretius Carus in seinem berühmten Lehrgedicht so treffend sagt: ‚O unseliges Geschlecht der Sterblichen, das solche Dinge den Göttern zuschrieb und ihnen den erbitterten Zorn andichtete! Welchen Jammer haben sie da über sich selbst, welche Wunden über uns, welche Thränen über unsre Nachkommen gebracht!'“ (Büchner 1876, 158) Dem Kapitel „Die Gottes-Idee“ stellt er ein auf Lukrez zurückweisendes Zitat aus Petronius voran: „Primus in orbe Deos fecit timor“ (Büchner 1876, 261, „Zuerst hat die Furcht in der Welt Götter geschaffen“). Die eigentliche Quelle ist aber Publius Papinius Statius: *Thebais* III, 661.

Das von N. während der Entstehung der *Morgenröthe* immer wieder benutzte Werk von Georg Gustav Roskoff: *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker* (1880), bezieht sich auf die Feststellungen zum Verhältnis von Religion und Furcht in dem von N. ebenfalls herangezogenen Werk des damals bekannten Ethnologen John Lubbock: *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und äußere Leben der Wilden* (1875). Roskoff beruft sich auf einen Satz aus dem von ihm selbst verfassten Standardwerk *Geschichte des Teufels* (dort: Roskoff 1869, Bd. I, 20) mit folgenden Worten: „Dass ‚ein blosses Furchtgefühl' nicht für Religion gelten könne, halte ich auch für unbestreitbar und stehe nicht an, den von mir aufgestellten Satz: ‚Furcht ist nicht nur die Mutter der Weisheit, sondern auch der Religion', genauer zu fassen: Furcht ist das primitive, wesentlich vorwiegende Gefühl, welches die rohen religiösen Vorstellungen begleitet“ (Roskoff 1880, 84). Mit der Verbindung von Weisheit und Furcht im Hinblick auf die Religion spielt Roskoff auf die biblischen *Sprüche Salomonis* an: „Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang“ (Spr. 9, 10).

Die Befreiung von der abergläubischen Furcht vor „unseren Träumen“ war bei den Griechen ein Thema, das wahrnehmungstheoretisch und physiologisch erörtert wurde, so von Aristoteles in seinen Schriften *Über die Seele*, *Über Träume*, *Über Traum-Weissagung* und von Artemidoros von Daldis: *Oneirokritikón* (‚Analyse der Träume', BUB).

## 6

**20, 17** *Der Taschenspieler und sein Widerspiel*.] Dieser Text knüpft an Einsichten an, die N. in dem von ihm intensiv benutzten *Handbuch der Moral* von Johann Julius Baumann (NPB) fand. Exemplifiziert hatte Baumann die von der „Wissenschaft" ad absurdum geführte Annahme „einfacher Causalitäten" zugunsten „sehr complicirter" Vorgänge an der Willenstheorie. Diese wurde von N. wie von vielen Zeitgenossen mit naturalistischer Absicht letztlich gegen Vorstellungen von einer geistig-‚moralischen' Autonomie formuliert, die auf oberflächlichen Meinungen über den „Willen" basiert. Programmatisch hatte Baumann für sein Werk ein „psychologisch-physiologisches" Erklärungsmuster entwickelt. Einer in diesem Sinne angelegten Willenstheorie wies er schon am Anfang seines Werks eine grundlegende Bedeutung zu. Er erklärte, erforderlich seien „zum effektiven Wollen [...] eine ganze complicirte Reihe von Muskelbewegungen", von „Bewegungen [...], welche durch die Nerven in den Muskeln veranlasst werden". Oft halte man noch trotz der von der modernen Wissenschaft auf dem Gebiet der „physiologischen Psychologie" gewonnenen Erkenntnisse an der Meinung fest, dass der ‚Wille', der eine Handlung bewirkt (Baumann spricht vom „effektiven Wollen"), einen rein geistigen Grund habe, während es sich doch um „physiologische Processe" handle (Baumann 1879, 4 f.). Baumanns Grundthese lautet deshalb: „Der Wille – das steht uns fest – ruft ursprünglich nichts hervor" (Baumann 1879, 74), denn eigentlich „gelingt uns willkürlich zunächst blos, was sich ursprünglich unwillkürlich einstellte von Vorstellen, Fühlen, Bewegungen oder Combinationen solcher" (Baumann 1879, 38). Mit ausdrücklichem Bezug auf Baumann schloss sich N. diesem Erklärungsmuster in einem nachgelassenen Notat vom Frühjahr 1883 an (7[254], KSA 10, 320). In der *Fröhlichen Wissenschaft* (FW 127) führt N. den in M 6 formulierten Gedanken, der hier noch ganz allgemein für alle möglichen Arten der „Causalität" entwickelt wird, weiter aus, indem er ihn nun auf die vermeintliche Kausalität des Willens bezieht: „Jeder Gedankenlose meint, der Wille sei das allein Wirkende; Wollen sei etwas Einfaches, schlechthin Gegebenes, Unableitbares, An-sich-Verständliches. Er ist überzeugt, wenn er Etwas thut, zum Beispiel einen Schlag ausführt, e r sei es, der da schlage, und er habe geschlagen, weil er schlagen w o l l t e. [...] Von dem Mechanismus des Geschehens und der hundertfältigen feinen Arbeit, die abgethan werden muss, damit es zum Schlage komme, ebenso von der Unfähigkeit des Willens an sich, auch nur den geringsten Theil dieser Arbeit zu thun, weiss er Nichts. Der Wille ist ihm eine magisch wirkende Kraft: der Glaube an den Willen, als an die Ursache von Wirkungen, ist der Glaube an magisch wirkende Kräfte" (KSA 3, 482, 14–28; vgl. auch JGB 19).

**7**

**21, 2** *Umlernen des Raumgefühls*.] Die einleitende Frage: „Haben die wirklichen Dinge oder die eingebildeten Dinge mehr zum menschlichen Glück beigetragen?“ spielt auf einen von Epiktet überlieferten Ausspruch an, den N. in M 563 mit den Worten aufgreift: „Nicht die Dinge, sondern die Meinungen über die Dinge, die es gar nicht giebt, haben die Menschen so verstört!“ Den Bezug zum menschlichen „Glück“ (und Unglück) stellt schon Schopenhauer mit seiner Erklärung von Epiktets Ausspruch dar. Vgl. hierzu und zu verwandten Aussagen Epikurs NK M 563. Im Kontext von N.s entschieden antichristlicher ‚Moral‘-Kritik erinnert die Rede von der „Weite des Raumes zwischen höchstem Glück und tiefstem Unglück“, die „erst mit Hülfe der eingebildeten Dinge hergestellt worden ist“, an die polarisierende (und moralisierende) christliche Vorstellung von Himmel („höchstes Glück“) und Hölle („tiefstes Unglück“) – eine Vorstellung, die ein nunmehr obsoletes „Raumgefühl“ suggeriert. Zur Berufung auf Epikur in Verbindung mit der Angst vor der „Hölle“, von der er durch „Wissenschaft“ befreien wollte, vgl. insbesondere M 72 und NK hierzu.

**8**

**21, 12** *Transfiguration*.] In diesem Text geht N. auf Raffaels letztes Bild ein. Er kannte es aus der Beschreibung Jacob Burckhardts in dessen *Cicerone*, den er in seiner persönlichen Bibliothek besaß (Burckhardt 1869, Bd. 3, 917 ff.). Schon in der *Geburt der Tragödie* erwähnte N. dieses in der Pinacoteca Vaticana ausgestellte Werk Raffaels, um es noch ganz im Sinne Schopenhauers zu interpretieren. Hierzu KSA 1, 39, 12–17 sowie der entsprechende Kommentar. Raffael gestaltete auf der obersten der drei Bildebenen die Verklärung Christi zwischen Moses und Elias auf dem Berg Tabor (nach Matthäus 17, 1–13; Markus 9, 2–13; Lukas 9, 28–36). Darunter, auf der mittleren Bildebene, befinden sich vom Licht der Verklärung geblendete Gestalten, noch eine Ebene tiefer auf der rechten Bildhälfte Menschen, die angesichts eines kranken Knaben hilflos dastehen. In der linken Hälfte dieser unteren Bildebene weist ein Jünger die hilfesuchenden Angehörigen des kranken Knaben mit ausgestrecktem Arm auf den als heilbringende Erscheinung verklärt in der Höhe schwebenden Christus. Für N. repräsentieren die Menschen mit dem kranken Knaben auf der untersten Bildebene die „rathlos Leidenden“; für die angeblich „verworren Träumenden“ gibt es keinen Anhaltspunkt auf der mittleren Bildebene, denn es handelt sich um vom überirdischen Licht der Verklärung geblendete – nicht „verworren träumende“ – Menschen; auf der obersten Bildebene erscheinen Moses und Elias zu den Seiten des verklärten Christus als „überirdisch Entzückte“: N. ver-

wendet das Wort „entzücken“ auch sonst immer wieder im alten, noch nicht abgeflachten Sinn ekstatischer Hingerissenheit. Von der ahistorischen Interpretation des Bildes in der *Geburt der Tragödie* wechselt N. nun zu einer historisierenden Betrachtung. Während er in der Tragödienschrift eine an Schopenhauers pessimistischer Weltsicht orientierte „Wiederspiegelung des ewigen Urschmerzes, des einzigen Grundes der Welt“ in dem Gemälde erkennen will (KSA 1, 39, 19 f.), konstatiert er nun sowohl im Hinblick auf die Menschen der Gegenwart wie auch auf den ebenfalls zeitgebundenen Künstler mit einem doppelten „nicht mehr“ die historische Bedingtheit sowohl des Wahrnehmenden wie des Schaffenden. Erneut nimmt er damit die geschichtliche Interpretation alles Geschehens und Verstehens auf, die er schon in den ersten drei Texten der *Morgenröthe* exponiert.

## 9

**21, 19** *Begriff der Sittlichkeit der Sitte*.] Wie manche der anderen Texte der *Morgenröthe* hat auch dieser aufgrund seiner Länge und seiner Gedankenführung nicht die knappe Schärfe eines typischen Aphorismus und andererseits auch nicht die experimentelle Offenheit und Brillanz eines Essays. Er verfolgt ein rhetorisches Frage- und Antwortspiel, um die „Entstehung der Moral“ (21, 25 f.) zu erörtern. Nach einer horizontbildenden Einleitung, welche die Moral als bloße „Sittlichkeit der Sitte“ im Sinne einer „herkömmlichen Art zu handeln und abzuschätzen“ (22, 2 f.) darstellt, fragt N.: „Was ist das Herkommen?“ (22, 17 f.) Damit greift er ein Thema auf, das er bereits in MA I 96 abgehandelt hatte. Dort hatte er unter dem Stichwort „Sitte und sittlich“ folgende einleitende Definition gegeben: „Moralisch, sittlich, ethisch sein heisst Gehorsam gegen ein altbegründetes Gesetz oder Herkommen haben“ (KSA 2, 92, 26–28). Schon in UB IV: *Richard Wagner in Bayreuth* hatte er konstatiert, dass es einem freien Menschen nicht anstehe, sich an die „Sittlichkeit des Herkommens“ zu „verlieren“ (KSA 1, 506, 29–507, 3). Sowohl in der *Morgenröthe* (vgl. M 104, M 105, besonders M 111) wie in der *Fröhlichen Wissenschaft* (FW 29) stellt er dem „Herkommen“ die „Gewohnheit“ zur Seite – ein ebenfalls schon traditionelles Element der Reflexion auf Moral und moralische Wertungen. Vgl. NK M 111. Hier, in M 9, zielt er auf den ‚sittlich‘ erscheinenden Menschen mit der zuspitzenden Frage: „Wer ist der Sittlichste?“ (22, 33 f.) Und nach der Feststellung, dass es derjenige sein müsse, welcher der Sitte am meisten opfert, fragt er weiter: „welches aber sind die grössten Opfer?“ (23, 6) Auf jede dieser Fragen folgt eine Antwort, die darauf zielt, das Herkommen unter jeweils verschiedenen Aspekten als normbildend zu charakterisieren. Als zentrales Moment erscheint insgesamt die Unterordnung des Individuums unter die überindividuelle Autorität von so zustandegekommenen Normen. Diese Art der

„Moral“ wertet nach kollektiven Maßstäben alle individuellen Impulse ab: Der Einzelne muss sich ihr im Extremfall „opfern“ – dann gilt er als besonders „sittlich“.

Der normenfixierten Kollektivethik stellt N. eine nur von Ausnahme-Persönlichkeiten zu beanspruchende Individualethik gegenüber. Er denkt hierbei an Sokrates. Schon vorher hatte N. die moralische Wertung „böse“ aus der Wertungsperspektive der dem Herkommen folgenden und deshalb als „gut“ geltenden Menschen abgeleitet: Das sich vom Herkommen emanzipierende Individuum, „der freie Mensch“ (22, 6), mit dem sich N. in seiner Rolle als ‚Freigeist‘ identifiziert, gilt denen als „böse“, die vom Herkommen bestimmt sind (22, 9). In einer Kreisbewegung der Gedankenführung kehrt N. zu dieser Genese des moralischen Begriffs „böse“ zurück: Die Ausnahmemenschen, allgemeiner: die Nonkonformisten, „lösen sich aus der Gemeinde aus, als Unsittliche, und sind, im tiefsten Verstande, böse“ (23, 25–27). Mit dieser Erklärung der Entstehung von Moral, d. h. von moralischen Wertungen, verfolgt N. das Ziel, für das große Individuum „Originalität“ zu beanspruchen (24, 17) und für eine kleine Elite, die er als die „Besten“ bezeichnet (24, 18), einen Freiraum „jenseits von Gut und Böse“ zu reklamieren. Abschließend aber gibt er zu verstehen, dass die „Herrschaft der Sittlichkeit der Sitte“ (24, 16) diesen Freiraum auch aus dem eigenen Innern des Ausnahmemenschen heraus einengt, weil sie auch ihm „ein böses Gewissen“ (24, 17) zu erzeugen droht – als Folge letztlich doch internalisierter Normen.

In der Logik dieser Argumentation liegt es, dass die kollektive „Moral“ nur aus der *Perspektive* der Ausnahmemenschen und in deren Interesse aufgehoben erscheint. Auch in anderen Texten der *Morgenröthe*, wie in seinen Schriften überhaupt, favorisiert N. das Individuum, den „Einzelnen“. Dessen höchste Ausprägungen sind in den Frühschriften das „Genie“ und das „Original“, später, seit *Menschliches, Allzumenschliches* der nonkonformistische „Freigeist“, den er hier in M 9 zum Idealbild des „freien Menschen“ (22, 6) erhebt; noch später derjenige, der am stärksten den Willen zur Macht verkörpert: der „Befehlshaber“ und „Führer“. In Korrelation zu diesem Individualismus, der sich mit einer Tendenz zum Aristokratismus verbindet, steht die Abneigung gegen alle modernen, zur Demokratie oder zum ‚Sozialismus‘ führenden Entwicklungen, gegen die „Masse“ und die „Herde“, auch gegen die vom englischen Utilitarismus, insbesondere von John Stuart Mill, propagierte ethische Orientierung am Gemeinwohl.

**10**

**24, 21 f.** *Gegenbewegung zwischen Sinn der Sittlichkeit und Sinn der Causalität.*] Hier reflektiert N. die auflösende Wirkung moderner wis-

senschaftlicher Erkenntnisse, deren Inbegriff die „Causalität" ist, auf die ‚Moral'. Das Herkommen und damit auch die Sitte, die sich zu einer präskriptiven Moral verfestigt hat, führt er generalisierend auf die vorwissenschaftliche Annahme „phantastischer Causalitäten" (24, 27 f.) zurück, um vom Standpunkt des Empirismus und des Realismus aus die „phantastische" durch die „wirkliche Welt" (24, 29 f.) zu dementieren. Die Romantik verfuhr gerade umgekehrt.

Wie schon in M 9 (22, 18) widmet N. dem Aspekt der *Geltung*, der „Autorität der Sitte" (24, 32) besondere Aufmerksamkeit. Im Sinne der aufklärerischen Vorurteilskritik, für die das Vorurteil aus Autoritätsglauben (praeiudicium auctoritatis) an erster Stelle stand, zielt er auf die Untergrabung dieser vorurteilshaften Haltung im Hinblick auf die *Autorität* der Moral. In M 9 hatte er mit der Vorstellung der Autorität eine Untertanenpsychologie verbunden. „Was ist das Herkommen?" hatte er gefragt, und geantwortet: „Eine höhere Autorität, welcher man gehorcht [...], weil sie befiehlt" (22, 17–20), und zwar nicht, „weil sie das uns Nützliche befiehlt", sondern einfach nur, weil sie befiehlt. N. erwägt nicht den durchaus im Nützlichkeitsdenken (komplementär: in der Furcht vor Schaden) wurzelnden Opportunismus des Gehorsams gegenüber der Autorität – einen Opportunismus, der keineswegs vorurteilshaft und vom Autoritätsglauben abhängig zu sein braucht, sondern pragmatisch Vorteilen statt Vorurteilen folgt.

Die philosophische Aufgabe der Untergrabung einer vorurteilshaften ‚Moral' sieht N. in diesem Text vorgegeben von einem mit dem Geschichtsprozess der Moderne konvergierenden Mentalitätswandel („die Sittlichkeit im Grossen hat eingebüsst"; 24, 32–25, 1). Damit erscheint die von ihm immer wieder beanspruchte „Unzeitgemäßheit" und „Originalität" seines Denkens nicht vereinbar. Denn es stellt sich die Frage, ob und inwiefern der Philosoph selbst mit seiner Vorurteilskritik im Hinblick auf die Moral noch eine eigene Aufgabe hat – oder ob er sich nicht bloß als Erfüllungsgehilfen des sich ohnehin vollziehenden geschichtlichen Prozesses verstehen muss.

## 11

**25, 4** *Volksmoral und Volksmedicin*.] Mit der Feststellung „Volksmedicin und Volksmoral gehören zusammen" (25, 18 f.) führt N. seine subversiven Angriffe auf eine Moral fort, die seiner Grundthese zufolge bloß auf Vorurteilen beruht. Die „Volksmoral" erscheint in diesem Kontext als eine besonders niedrige Form der Moral; sie bleibt aber insofern von besonderer Bedeutung, als sie die am weitesten verbreitete ist. Die „Volksmedizin" war im Laufe des 19. Jahrhunderts aufgrund der großen Durchbrüche in der wissenschaftlichen

Medizin immer mehr disqualifiziert worden. Demnach dient die Analogisierung von Volksmoral und Volksmedizin dazu, die Moral in Misskredit zu bringen.

**12**

**25, 23** *Die Folge als Zuthat*.] Vgl. hierzu M 33 und NK hierzu.

**13**

**26, 2** *Zur neuen Erziehung des Menschengeschlechts*.] Anspielung auf die 1780 erschienene Schrift Lessings *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. Darin entwickelt er eine Vorstellung vom geschichtlichen Fortschritt, der sowohl zur Autonomie der Vernunft (durch die Reduktion von geoffenbarten Wahrheiten auf Vernunftwahrheiten) wie zu einem autonomen moralischen Verhalten führt, aufgrund dessen der Mensch „das Gute tun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind“ (Lessing 1867, Paragraph 85). N. verschiebt die Perspektive von der Vorstellung des Guten auf die des Bösen und entsprechend von der fragwürdigen Belohnung des Guten auf die ebenso fragwürdige Bestrafung des Bösen. In diesem Sinne fordert er eine „neue“ Erziehung des Menschengeschlechts. Auf den in den Religionen und Rechtsvorstellungen seit jeher vorhandenen Begriff der Strafe und dessen Interpretationen – als Vergeltung, Abschreckung, Schutzmaßnahme für die menschliche Gemeinschaft u. a. – sowie auf die moderne Strafrechtsdiskussion geht zwar erst M 202 im Anschluss an zeitgenössische Theorien ein. Dass N. der Tradition des Straf-Begriffs anlastet, sie habe „die ganze reine Zufälligkeit des Geschehens um ihre Unschuld gebracht“ (26, 9 f.), erinnert allerdings an archaische und mythische Strafvorstellungen, wie sie etwa in der Geschichte vom Sündenfall und der auf ihn folgenden göttlichen Strafe vorherrschen. Die Aussage: „Ja, man hat die Tollheit so weit getrieben, die Existenz selber als Strafe empfinden zu heissen“ (26, 11–13), deutet ebenfalls auf solche vormoderne, insbesondere in den Religionen verankerte Vorstellungen hin. So lässt die auf den Sündenfall als Strafe folgende Vertreibung aus dem Paradies zugleich die ganze menschliche Existenz als Strafe erscheinen, weil sie von Not und Mühsal gezeichnet ist.

**14**

**26, 17 f.** *Bedeutung des Wahnsinns in der Geschichte der Moralität*.] Dieser Text ist wiederum nicht spezifisch aphoristisch, sondern entwickelt im Erörterungsstil eine kulturgeschichtliche Reflexion mit engen autobio-

graphischen Bezügen. Sie hat zwei Schwerpunkte: Erstens adaptiert N. eine zeitgenössische, wenn auch teilweise schon auf ältere Tradition zurückgehende Mode-Theorie, derzufolge „Genie und Wahnsinn" eng zusammengehören. Zweitens konzentriert er die Leistung des durch seine Disposition zum Wahnsinn ausgezeichneten Genies auf die daraus resultierende Fähigkeit zu bahnbrechenden neuen Gedanken. Explizit bezieht dies N. in euphorisch übersteigertem Ton, als schon akut vom Wahnsinn Bedrohter, in *Ecce homo* auf sich selbst (EH ‚Warum ich ein Schicksal bin' 8, KSA 6, 373, 14–20). In der *Morgenröthe* meint er implizit seine eigene Schrift, welche die alten moralischen Vorurteile aufheben und zu einer neuen, höheren „Moralität" durchbrechen soll. Leitmotivisch betont er diesen Durchbruch zu Neuem: „fast überall ist es der Wahnsinn, welcher dem neuen Gedanken den Weg bahnt" (26, 26 f.); „Begreift ihr es, weshalb es der Wahnsinn sein musste? [...] Etwas, das dem Träger eines neuen Gedankens selber Ehrfurcht und Schauder vor sich und nicht mehr Gewissensbisse gab und ihn dazu trieb, der Prophet und Märtyrer desselben zu werden?" (26, 29–27, 7); „allen jenen überlegenen Menschen, welche es unwiderstehlich dahin zog, das Joch irgend einer Sittlichkeit zu brechen und neue Gesetze zu geben, blieb, wenn sie nicht wirklich wahnsinnig waren, Nichts übrig, als sich wahnsinnig zu machen oder zu stellen – und zwar gilt diess für die Neuerer auf allen Gebieten" (27, 15–21).

Wie in mehreren anderen Texten der *Morgenröthe* orientierte sich N. auch mit dieser Vorstellung eines Durchbruchs zum „Neuen", zu dem gerade der Wahnsinn befähige, u. a. an dem Werk des englischen Psychiaters Henry Maudsley: *Die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken* (1875). Maudsley schreibt dort im Kapitel über „Das Grenzgebiet" zwischen geistiger Gesundheit und Geisteskrankheit über Menschen, welche die Disposition zum Wahnsinn in sich tragen: „Der mit Irrsinnstemperamente Ausgestattete kann je nach den besondern Umständen wirklich irrsinnig werden, oder der Welt neue Ideen und neue Thaten vorführen" (Maudsley 1875, 53). Insbesondere interessiert sich Maudsley für den von potentiell Irrsinnigen ausgehenden Impuls zu großen Reformen: „Wir sehen aber auch in der That, dass unter den grossen theoretischen und praktischen Reformen manche vorkommen, deren Herbeiführung von Personen ausging, in deren Familie Irrsinnigkeit vorkam, während in andern Fällen die Reformatoren selbst als Irrsinnige gelten müssen. Unsere Unwissenheit statuirt für solche Individuen eine accidentelle Variation der Geistesthätigkeit, und je nach den Umständen verfällt diese dem Untergange oder sie führt eine neue Entwickelung herbei" (Maudsley 1875, 48).

Nach den antiken Zeugnissen, denen zufolge dem Wahnsinn besondere Errungenschaften zu verdanken sind – N. führt als prominentes Beispiel Platons *Phaidros* an (244 a–b) –, und nach den neuzeitlichen Adaptationen und

Transformationen dieser antiken Überlieferung kam es im 19. Jahrhundert zu einer Verwissenschaftlichung des Junktims von Genie und Wahnsinn durch die moderne Medizin, vor allem im Bereich der Neurologie. Im Jahre 1859 gab der französische Arzt Jacques-Joseph Moreau de Tours sein grundlegendes, die Ergebnisse der bisherigen Vererbungs- und Degenerationsforschung systematisch aufarbeitendes Werk heraus: *La psychologie morbide dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire ou de l'influence des névropathies sur le dynamisme intellectuel* (vgl. NK 6/1, 69, 14 f.). Moreau sieht darin hohe und außergewöhnliche Geistesgaben in enger Beziehung zum Pathologischen, insbesondere zu erblich nachweisbaren Defekten des Nervensystems, wie sie im Wahnsinn manifest werden. Eine seiner entscheidenden Feststellungen lautet: „La détérioration de l'homme physique est une condition du perfectionnement de l'homme moral. – L'intelligence humaine n'est jamais plus près de faillir que lorsqu'elle s'élève à de plus grandes hauteurs. Les causes de sa décadence sont aussi celles de sa grandeur" („Der Niedergang der physischen Verfassung des Menschen ist eine Bedingung für die Vervollkommnung des geistigen Menschen. – Die menschliche Geisteskraft ist niemals ihrem Zusammenbruch näher als dann, wenn sie sich zu den größten Höhen erhebt. Die Ursachen für ihren Verfall [décadence] sind auch diejenigen für ihre Großartigkeit".

Moreaus Buch setzte eine große, kontroverse Diskussion über den Zusammenhang von Genialität und Wahnsinn in Gang. Alsbald nahm Cesare Lombroso Moreaus Einsichten auf, reicherte sie durch umfangreiches pathographisches Material dokumentarisch an und verbreitete sie in glänzender schriftstellerischer Form über ganz Europa. Lombrosos Hauptwerk *Genio e follia* erschien zuerst im Jahre 1864 (4. Aufl. 1882). Es zählte schon bald zum allgemeinen Wissen und bildet einen wichtigen zeitgenössischen Kontext von N.s Reflexionen über ‚Genie und Wahnsinn'. Es ist auch von Interesse im Hinblick auf die in N.s Schriften nach 1880 immer mehr in den Vordergrund tretende Thematisierung der Décadence. Eine deutsche Übersetzung von Lombrosos *Genio e follia* erschien unter dem Titel *Genie und Irrsinn* sogar als Reclamheft – im selben Jahr wie die mit einer Vorrede versehene neue Ausgabe der *Morgenröthe*. In seinen späteren Werken konzentrierte sich Lombroso auf das Thema ‚Genie und Degeneration' in nicht weniger als drei Bänden (*Genio e degenerazione* I, 1894; II, 1898; III, 1907). N. hatte bereits in der *Geburt der Tragödie* und in den *Unzeitgemäßen Betrachtungen* mehrmals die Begriffe ‚Degeneration' und ‚Entartung' aufgegriffen. Eine von Lombrosos summarischen Formulierungen lautete: „Il genio è una forma di nevrosi degenerativa" (Lombroso 1907, 270).

Auch viele andere Werke traktierten das seit 1870 epidemisch verbreitete Mode-Thema der Entartung, teils im positiven Sinn der Genialisierung, teils im pejorativen Sinn einer bloß krankhaften biologischen und geistigen Devianz,

so Max Nordaus internationaler Bestseller *Entartung*, der erstmals 1892/93 erschien. Nach dem Ausbruch von N.s Wahnsinn (Anfang 1889) und seinem sich prompt einstellenden Ruhm wurde N. selbst zu einem prominenten Beispiel in derartigen Theorien bis weit ins 20. Jahrhundert hinein – in Deutschland in dem erstmals 1927 erschienenen und noch über Jahrzehnte hinweg immer wieder neuaufgelegten Werk des Psychiaters Wilhelm Lange-Eichbaum: *Genie, Irrsinn und Ruhm*. Thomas Mann fiktionalisierte die Problematik in einer Reihe seiner bedeutendsten Werke – von den *Buddenbrooks* über den *Zauberberg* bis hin zum *Doktor Faustus*, für den N. sowohl mit seinen eigenen Vorstellungen wie mit seinem Schicksal ein wesentliches Substrat bildete (hierzu und zum gesamten Komplex: Jochen Schmidt 2004, besonders Bd. 2, 252–277.).

N.s Reflexionen zum Thema ‚Genie und Wahnsinn' in M 14 verschränken sich als theoretische Vorgabe mit der Geschichte seines Lebens zu einem übergreifenden Wirkungszusammenhang, den er als Geschichte seines von ihm selbst projektierten Ruhmes gedanklich vororganisiert. So setzt er bei der historischen Überlegung an, dass denjenigen Menschen, die den großen Durchbruch erzielen wollten, zum Zweck der höheren Beglaubigung (27, 23: „durch den Wahnsinn sich beglaubigen") nichts anderes übrigblieb, „wenn sie nicht wirklich wahnsinnig waren" (N.s Hervorhebung), „als sich wahnsinnig zu machen oder zu stellen" (27, 18–20); und er fährt fort: „Wie macht man sich wahnsinnig, wenn man es nicht ist und nicht wagt, es zu scheinen?" (27, 27 f.) Und nach der Erörterung mehrerer Praktiken zur manipulativen Erzeugung von Wahnsinn, zu der ihn ethnologische Werke anregten, vor allem Gustav Roskoff: *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker* (Roskoff 1880, 156–159; Nachweis: Orsucci 1996, 195 f.), kommt er noch einmal, und pointierend, auf die schmerzensvoll herbeizuführende Selbstbeglaubigung durch den Wahnsinn zurück. In rollenhafter Verfremdung stimmt er in „jene Seufzer der Einsamen und Verstörten" ein: „Ach, so gebt doch Wahnsinn, ihr Himmlischen! Wahnsinn, dass ich endlich an mich selber glaube! Gebt Delirien und Zuckungen [...] nur dass ich bei mir selber Glauben finde!" (28, 10–17)

In den Rahmen der psychologisierenden Subversion des Christentums und seiner „Moral" passt N. diese doch weit darüberhinausgehenden Ausführungen ein, indem er besonders auf die urchristlichen „Heiligen" und „Wüsten-Einsiedler" (28, 25) – die Anachoreten, deren Prototyp Antonius Eremita ist – abhebt, um damit bereits die Anfänge des Christentums als wahnhaft zu charakterisieren. In die gleiche Richtung, halb identifikatorisch, halb subversiv, weisen seine Anspielungen auf den an anderer Stelle der *Morgenröthe* als ‚Erfinder' des Christentums dargestellten Paulus, der die entscheidende Wendung von der traditionellen jüdischen Gesetzes-Religion zum „neuen Geist" (28, 20 f.) des Christentums vollzog, nachdem er in visionärer Ekstase, die an den

„Wahnsinn“ erinnert, seine Bekehrung erfahren hatte. Diesen Übergang, dessen Ambivalenz N. mit dem Begriff des „Zweifels“ bezeichnet, evoziert er in personaler Rede-Fiktion: „Der Zweifel frisst mich auf, ich habe das Gesetz getödtet, das Gesetz ängstigt mich wie ein Leichnam einen Lebendigen“. Allerdings sagt Paulus im Brief an die Galater (2, 19): „Ich bin dem Gesetz gestorben“ (νόμῳ ἀπέθανον) – nicht „ich habe das Gesetz getötet“. N. trägt sein eigenes Unternehmen in Paulus hinein, wie dann auch in M 68, wo er Paulus als „Lehrer der Vernichtung des Gesetzes“ bezeichnet (67, 18 f.). „Wenn ich nicht mehr bin als das Gesetz, so bin ich der Verworfenste von Allen. Der neue Geist, der in mir ist, woher ist er, wenn er nicht von euch [den „Himmlischen“; 28, 12] ist? Beweist es mir doch, dass ich euer bin; der Wahnsinn allein beweist es mir“ (28, 17–23).

Da N. in den früheren Partien dieses Textes für sich selbst den epochalen Durchbruch von der alten Moral – von der konventionellen „Sittlichkeit“ – zu ganz „neuen Gedanken“ beansprucht, werden hier die Anspielungen auf Paulus transparent auf die Rolle, die N. selbst in der „Geschichte der Moralität“ zu spielen gedenkt. Indem er sich einerseits indirekt mit der religionsgeschichtlichen Bedeutung des Paulus identifiziert, sie andererseits aber destruktiv psychologisiert, begibt er sich zugleich in eine für ihn charakteristische subversive Selbstanalyse. Auch die Konsequenz, die sich aus dieser Form der Autoreflexivität in seinen späten Schriften ergibt, vor allem schon im *Zarathustra*, wird erkennbar: der Übergang von einem kritisch-aufklärerischen Duktus, der in den Aphorismensammlungen der mittleren Phase dominiert, zu einem thetisch-apodiktischen Verkündigungsstil. Während der Durchbruch zum „Neuen“, das Leitmotiv des vorliegenden Textes, nach dem Muster des Paulus das bisher geltende „Gesetz“ außer Kraft setzt, besteht das ‚Neue‘ nicht nur in „neuen Gedanken“ und im „Geist“, sondern geht selbst schon wieder in eine – andere – Gesetzgebung über. Dies verrät die Formulierung, dass es darauf ankomme, die bisher geltende „Sittlichkeit zu brechen“, um „neue Gesetze zu geben“ (27, 17 f.). In dem von ihm selbst als zentral bezeichneten *Zarathustra*-Kapitel „Von alten und neuen Tafeln“ lässt N. seinen Zarathustra die alten Moralgesetze, die der biblischen Erzählung zufolge Moses auf dem Berg Sinai von Gott auf „Tafeln“ empfangen hatte, durch neue Gesetzes-Tafeln ersetzen.

(Auf diesen übergreifenden Kommentar zu M 14 folgt nun die durch Seiten- und Zeilenzahl markierte Kommentierung einzelner Partien dieses Textes.)

**26, 24 f.** *abweichende […] Werthschätzungen*] Ein zentrales Programm in N.s späten Schriften ist die „Umwertung aller Werte“. Werte versteht er als Resultat von Wertschätzungen und Wertsetzungen. Es gibt für ihn keine Werte an sich. Wertschätzungen und Wertsetzungen ihrerseits *entstehen* aus Bedürfnissen, Erfahrungen, Nützlichkeitserwägungen und Interessen, aus Erziehung, Ge-

wohnheiten, verinnerlichten Traditionen, wie N. schon in zahlreichen Texten der *Morgenröthe* darlegt. Wenn solche Wertschätzungen unter die Schwelle des Bewusstseins geraten, fungieren sie als unreflektierte, vermeintlich absolut geltende Verhaltensnormen, deren Summe die geltende Moral ist. Daraus leitet N. die Aufgabe ab, letztere außer Kraft zu setzen und so das Umwertungsunternehmen zu beginnen. Erst müssen alle geltenden Werte entwertet werden, damit neue Werte – N. spricht in der *Morgenröthe* leitmotivisch von „neuen Gedanken", die von genialen Ausnahmemenschen formuliert werden – an die Stelle der alten Werte treten können. Schon im ersten Satz der „Vorrede" zur Neu-Ausgabe bezeichnet er sich als einen „Untergrabenden" (11, 4). N. untergräbt in seinen Schriften die geltenden Werte, indem er deren Genese psychologisch und historisch aufdeckt und sie damit ihres normativen Anspruchs beraubt. Dieses Verfahren, das er in der *Morgenröthe* immer wieder praktiziert, kennzeichnet er später schon im Titel seiner Schrift *Zur Genealogie der Moral*. Allerdings lässt sich die Methode der psychologischen und historisch-genealogischen Subversion auch auf die neuen Werte anwenden, auf die das Umwertungsunternehmen zielt. Hier, in M 14, ist jedoch noch nicht von neuen Werten, sondern nur von „neuen Gedanken" die Rede. Sie bleiben im Unbestimmten, ähnlich wie N.s in anderen Texten der *Morgenröthe* mit visionärem Pathos vorgetragener Wunsch nach Gestaltung der „Zukunft".

**27, 1–4** *Etwas, das so sichtbar das Zeichen völliger Unfreiwilligkeit trug, wie die Zuckungen und der Schaum des Epileptischen, das den Wahnsinnigen dergestalt als Maske und Schallrohr einer Gottheit zu kennzeichnen schien?*] In der frühen Antike glaubte man an den göttlichen Ursprung dieser Krankheit. Dagegen wandte sich Hippokrates, der griechische Begründer der wissenschaftlichen Medizin mit seiner Schrift *Über die heilige Krankheit* (Περὶ ἱερᾶς νόσου), in der er die Epilepsie aus einer Krankheit des Gehirns erklärte. Noch weit bis in die Neuzeit hinein jedoch galt die Epilepsie („Fallsucht"), bei deren Anfällen die Betroffenen unter Krämpfen und mit Schaum vor den Lippen bewusstlos zu Boden stürzen, als „heilige Krankheit".

**27, 13–15** *„Durch den Wahnsinn sind die grössten Güter über Griechenland gekommen", sagte Plato mit der ganzen alten Menschheit.*] Platon zählt im *Phaidros* vier Arten des „göttlichen Wahnsinns", der θεία μανία auf (*Phaidros* 265 a–b): „Den göttlich bewirkten Wahnsinn aber haben wir nach vier Göttern in vier Arten eingeteilt, indem wir die wahrsagerische Inspiration dem Apollon zuwiesen, dem Dionysos die mysterienhafte, dann den Musen die dichterische, die vierte aber der Aphrodite mit dem Eros". N. rekurriert auf eine frühere Aussage im *Phaidros* (244 a–b): „nun aber entstehen uns die größten Güter aus einem Wahnsinn, der jedoch durch göttliche Gunst verliehen wird. Denn die

Prophetin zu Delphi und die Priesterinnen zu Dodone haben vieles Gute in privaten und öffentlichen Angelegenheiten unserer Hellas zugewendet“ (Übersetzung von Friedrich Schleiermacher).

**27, 22–23** *selbst der Neuerer des poetischen Metrums musste durch den Wahnsinn sich beglaubigen*] Anspielung auf die Erfindung des Dithyrambos durch Archilochos im 7. Jahrhundert v. Chr. Auf den Dithyrambos geht N. in der *Geburt der Tragödie* ausführlich ein, weil er eng mit dem Dionysoskult zusammenhing und weil die Athener am großen Dionysosfest im Frühling vor den Tragödien-Aufführungen ein Wettsingen von Dithyramben-Chören veranstalteten. Dionysos war der Gott des Weines, des Rausches und von alters her auch der Gott des Wahnsinns. Schon im ältesten literarischen Zeugnis, in dem Dionysos erwähnt wird, in Homers *Ilias*, 6. Gesang, V. 132, heißt er „der Rasende“ (μαινόμενος). Archilochos führt die dichterische Inspiration, der er seine Erfindung des Dithyrambos verdankt, auf die im Wein berauschende Wirkung des Dionysos zurück. In seinem fragmentarisch überlieferten Dithyrambos heißt es:

ὡς Διωνύσοι᾽ ἄνακτος καλὸν ἐξάρξαι μέλος
οἶδα διθύραμβον οἴνωι συγκεραυνωθεὶς φρένας.

„Des Dionysos’, des Herrn, schönes Lied anzustimmen
weiß ich, den Dithyrambos, vom Wein wie vom Blitz
getroffen in meinem Geist.“

**27, 23–25** *(Bis in viel mildere Zeiten hinein verblieb daraus den Dichtern eine gewisse Convention des Wahnsinns: auf welche zum Beispiel Solon zurückgriff, als er die Athener zur Wiedereroberung von Salamis aufstachelte.)*] Der dichterische Wahnsinn wurde schon in der Antike zum Gemeinplatz konventionalisiert, und dies oft in enger Verbindung zum „Wahnsinn“ genialer Menschen überhaupt. Von Platon sind, neben den schon zitierten Partien aus dem *Phaidros*, noch die Ausführungen in seinem Dialog *Ion* zu nennen (533e–534a): „Denn alle rechten Dichter alter Sagen sprechen nicht durch Kunst, sondern als Begeisterte und Besessene alle diese schönen Gedichte, und ebenso die rechten Liederdichter, und so wenig die, welche vom tanzenden Wahnsinn befallen sind, mit vernünftigem Bewußtsein tanzen, so dichten auch die Liederdichter nicht bei vernünftigem Bewußtsein diese schönen Lieder, sondern wenn sie von Harmonie und Rhythmus erfüllt sind“ (Übersetzung von Friedrich Schleiermacher). Horaz beruft sich in seiner *Ars poetica*, einem für die gesamte europäische Tradition ebenfalls wirkungsreichen Text, auf einen Aus-

spruch Demokrits, der die „gesunden“, nicht vom dichterischen Wahnsinn zur wahrhaft inspirierten Dichtung befähigten Poeten vom Berg „Helikon“ verbannte, dem Sitz der Musen seit Hesiod: „excludit sanos Helicone poetas / Democritus“. Seit dem Humanismus, der die antiken Topoi aufgriff, war die Vorstellung vom dichterischen Wahnsinn, vom „furor poeticus“, von Neuem ein geläufiger Topos.

Doch wurde der Wahnsinn als Signum einer Ausnahmefähigkeit auch für andere außergewöhnliche Begabungen in Anspruch genommen, die man mit dem Etikett des „Genies“ versah. Eine besondere Rolle spielte die Verbindung des „Genies“ mit der „Melancholie“, die man seit den pseudoaristotelischen *Problemata* nicht nur als depressive, sondern auch als manische Disposition verstand und insofern dem genialen „Wahnsinn“ zuordnete. „Warum“, so beginnt die Darstellung des Themas in den *Problemata* (953 a), „erweisen sich alle außergewöhnlichen Männer in Philosophie oder Politik oder Dichtung oder in den Künsten als Melancholiker; und zwar ein Teil von ihnen so stark, daß sie sogar von krankhaften Erscheinungen, die von der schwarzen Galle [d. h.: der Melancholie] ausgehen, ergriffen werden?“ Und weiter heißt es: „Manche Melancholiker werden von Krankheiten der Raserei und der Begeisterung ergriffen, woher die Sibyllen und Wahrsager und die Begeisterten alle ihren Ursprung haben“ (*Problemata* 30, 954 a). Ihre große Wirkung entfaltete die fälschlicherweise dem Aristoteles zugeschriebene (daher die Bezeichnung „pseudoaristotelisch“ für die *Problemata*) Verbindung von Melancholie und Genialität durch Ciceros Feststellung in den *Gesprächen in Tusculum*: „Aristoteles etwa sagt, alle Genialen seien Melancholiker“ („Aristoteles quidem ait omnes ingeniosos melancholicos esse“; *Tusculanae disputationes* I 80). Trotz des zunehmend negativen Verständnisses der Melancholie in der medizinischen Literatur, welche die Melancholie auf die depressive Phase einschränkte, reichte diese Wirkung bis in die Renaissance und darüber hinaus. Marsilio Ficino erörtert im Anschluss an die von Aristoteles und Cicero ausgehende Tradition die Frage, „warum Melancholiker genial sein können“ („cur melancholici ingeniosi sint …“; Marsilio Ficino, *De vita triplici*, Buch I 5; 1482). Ficino verbindet die platonischen Vorstellungen vom dichterischen „Wahnsinn“ mit der „Melancholie“. Seine Schriften waren von großem Einfluss auf Dürers *Melencolia* I (1514) und viele andere Künstler und Schriftsteller (hierzu und zum gesamten Thema das Standardwerk von Klibansky/Panofsky/Saxl 1964. Deutsch: Klibansky/Panofsky/Saxl 1990; Aristoteles 1983; Zusammenstellung der wichtigsten Belege bei Flashar 1983, 715 ff.).

N. kannte nicht nur die von Platon und Horaz ausgehende Tradition des genialen Wahnsinns, sondern war auch mit der Verbindung von Genie und Melancholie in der soeben skizzierten Traditionslinie vertraut: durch Schopen-

hauer, der im Kapitel „Vom Genie“ seines Hauptwerks *Die Welt als Wille und Vorstellung* auf Ciceros Aristoteles-Zitat in den Tuskulanen eingeht und es auf die *Problemata* zurückbezieht, um dann selbst die „dem Genie beigegebene Melancholie“ zu erörtern (WWV II, Schopenhauer 1873, Bd. 3, 436).

N.s Erwähnung der Solon-Anekdote geht vor allem auf das ihm durch eine eigene altphilologische Forschungsarbeit (*De Laertii Diogenis fontibus*) gut bekannte Werk des Diogenes Laërtius zurück: *Leben und Meinungen der Philosophen* (I, 46). Auch Plutarch erzählt diese Anekdote in seinen *Parallelen Lebensläufen* (Solon 8). Sowohl Diogenes Laërtius wie Plutarch heben auf die von Solon für sein politisches Ziel, die Wiedereroberung von Salamis, adaptierte dichterische „Convention des Wahnsinns“ ab, an die N. erinnert. Diogenes berichtet in dem Kapitel über Solon: „Seine größte Tat war die Wiedergewinnung von Salamis. Da nämlich um dieses, sein Vaterland, Athen und Megara miteinander im Streit lagen, wobei die Athener im Kampfe vielfach im Nachteil blieben, war es zu einem Volksbeschluß gekommen, es solle jeder, der zum Kampfe um Salamis riete, mit dem Tode bestraft werden. Da stellte sich denn Solon wahnsinnig und stürzte, mit einem Kranze geschmückt, auf den Markt. Dort ließ er den Athenern durch einen Herold seine auf Salamis bezüglichen Elegien vorlesen und wußte sie dermaßen aufzustacheln, daß sie den Kampf gegen die Megarer wieder aufnahmen. So gewannen sie durch Solon den Krieg“ (Diogenes Laërtius. Aus dem Griechischen übersetzt von Otto Apelt, Philosophische Bibliothek 53/54, 2. Auflage 1967, S. 25). Dass N. sich an den Bericht des Diogenes Laërtius hält, liegt nicht nur wegen seines intensiven Studiums gerade dieses Autors nahe; wörtlich übernimmt er von diesem auch die Vorstellung des „Aufstachelns“ (παρώρμησεν).

**28, 1–2** *bei den Grönländern ein Angekok, bei den Brasilianern ein Paje*] Diese Angaben gehen teils auf das im Kommentar zu M 16 genannte Werk von John Lubbock, teils auf das Werk von Gustav Roskoff zurück: *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker* (1880). Ein Angekok ist ein grönländischer Zauberpriester, der durch ekstatische Rituale Dämonen abwehrt (vgl. Lubbock: 1875, 211); ein Paje ist der Medizinmann südamerikanischer Indianerstämme (vgl. Lubbock 1875, 212). Bei Roskoff fand N. die genaueren ethnologischen Hinweise auf die ihn interessierenden Methoden zur künstlichen Erzeugung des Wahnsinns, der zu übermenschlichen Fähigkeiten führt:

„Um die Macht des Zauberns zu erlangen, bedarf es einer gewissen Vorbereitung durch freiwillig aufgelegte Entbehrungen. Cranz’ Schilderung dieser Vorbereitung bei den Grönländern passt dem Wesen nach auf alle der Zauberei ergebenen Volksstämme. ‚Wenn ein Grönländer ein Angekok (Zauberer) werden will, so muss er von den Elementargeistern einen zu seinem Tomgok oder Familiengeist bekommen. Um das zu erlangen, muss der Grönländer eine Zeit

lang in die Einöde, von allen Menschen abgesondert in tiefsinnigen Betrachtungen zubringen [...]. Durch die Entziehung des menschlichen Umgangs, durch das Fasten und Abmatten des Leibes und durch das steife Anstrengen der Gedanken kommt endlich die Einbildungskraft des Grönländers in eine Unordnung, dass sich ihm allerlei Bilder von Menschen, Thieren und Abenteuern vorspiegeln, die er für wirkliche hält, weil er an nichts als an Geister denkt und sein Leibesgebäude zugleich in grosse Unordnungen und Verzückungen geräth, die er sorgfältig zu unterhalten und zu vermehren sucht [...]. Durch Fasten in der Einsamkeit kommt der nordamerikanische Indianer zu seiner ‚Medizin', d. h. zu seinem persönlichen Schutzgeist [...]. In Brasilien musste der Jüngling, der ein Paje werden wollte, allein auf einen Berg steigen oder an einen einsamen Platz gehen und daselbst zwei Jahre lang unter strengem Fasten verweilen [...]. Bei den Abiponern unterzogen sich die künftigen Keebets einer ähnlicher Vorbereitung. Nach Dobrizhoffer [II, 91] sollen diejenigen, welche ‚zur Wissenschaft des Zauberns und zu der Zauberwürde gelangen wollen, sich auf eine bejahrte Weide, welche in einen See hinausgeht, setzen und sich einige Tage aller Speise enthalten'. Dieses Fasten in der Einsamkeit, das sich der Wilde, der sich zum Amte der Zauberei berufen fühlt, selbst auflegt, ist dem Wesen nach eigentlich ein Opfer an der eigenen Persönlichkeit, um dadurch die Einheit mit der übersinnlichen Macht zu erstreben und durch sie das Gewünschte zu erreichen." (Roskoff 1880, 156–159; Nachweis: Orsucci 1996)

## 15

**28, 30** *Die ältesten Trostmittel*.] Im Rückgang auf „älteste" Formen versucht N., wie auch in anderen Kurztexten der *Morgenröthe*, die Psychologie ‚moralischer' Vorstellungen (u. a. „Strafe", „Sühnung", „Schuld") subversiv zu analysieren. Vgl. M 202, besonders zu „Strafe" und „Schuld", sowie den entsprechenden Kommentar.

## 16

**29, 11** *Erster Satz der Civilisation*.] Dieser Text steht mit dem Leitthema und mit der abschließenden Formulierung „des grossen Satzes, mit dem die Civilisation beginnt" unter dem Eindruck des Werks von John Lubbock. Es gilt den Anfängen der „Civilisation" und den menschlichen Urzuständen, die sich seines Erachtens noch an den „Wilden" studieren lassen – das signalisiert bereits der Titel: *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und äußere Leben der Wilden* (1875).

Generell interessierte sich N. im Zusammenhang mit seiner ‚genealogischen' Subversion der Moral, die er später in der *Genealogie der Moral* radikalisiert, für diese bis ins 18. Jahrhundert zurückreichende Ursprungsthematik. Damit entspricht er einer zeitgenössischen Tendenz. Die Rückwendung zu urgeschichtlichen, frühgeschichtlichen oder ‚primitiven' Zuständen schlug sich in zahlreichen Schriften nieder. Die meisten der folgenden Werke erwarb N. für seine persönliche Bibliothek: Walter Bagehot: *Der Ursprung der Nationen. Betrachtungen über den Einfluß der natürlichen Zuchtwahl und der Vererbung auf die Bildung politischer Gemeinwesen* (1874); Otto Caspari: *Die Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwickelung des frühesten Geistesleben* (1873, 2. Aufl. 1877); Julius Lippert: *Die Religionen der europäischen Culturvölker, der Litauer, Slaven, Germanen, Griechen und Römer in ihrem geschichtlichen Ursprunge* (1881); Guyau, Jean Marie: *De l'origine des religions* (1879; Paul Rée: *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, Chemnitz (1877); Jacob Wackernagel: *Über den Ursprung des Brahmanismus* (1877); Moritz von Engelhardt: *Das Christenthum Justins des Märtyrers. Eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre* (1878); [Friedrich] Max Müller: *Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion, mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens* (1880); Albert Hermann Post: *Die Geschlechtsgenossenschaft der Urzeit und die Entstehung der Ehe* (1875); Albert Hermann Post: *Der Ursprung des Rechts* ( 1876); Albert Hermann Post: *Die Anfänge des Staats- und Rechtslebens* (1878); Gustav Roskoff: *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker* (1880). Aus dem zuletzt genannten Werk übernimmt N. die folgenden Beispiele aus den Bräuchen der Kamtschadalen, eines altsibirischen Fischervolks auf der Halbinsel Kamtschatka. Roskoff schreibt:

„Wenn die Kamtschadalen es für eine grosse Sünde halten, sich in heissen Quellen zu baden oder denselben zu nahen, den Schnee mit dem Messer ausserhalb der Behausung von den Schuhen abzuschaben, eine Kohle mit dem Messer aufzuspiessen, um Taback anzuzünden u. dgl. m., so wird der Ethnolog durch den Begriff der Sünde, der mit diesen Handlungen in Verbindung gesetzt ist, zu der Vermuthung eines religiös-sittlichen Grundes, welcher jene Handlungen als sündhaft und darum als verboten erscheinen lässt, sich hingedrängt fühlen, obschon der Zusammenhang nicht zu Tage liegt und der Kamtschadale selbst keinen Aufschluss zu geben vermag. Dagegen pflegen Reisende derlei Sitten in die Rubrik ‚Aberglaube' zu setzen, worunter sie gewöhnlich alle Gebräuche und Anschauungen verstehen, die mit den unserigen nicht übereinstimmen, deren Ursprung und Bedeutung nicht einleuchtet, daher unerklärlich erscheint, ja dass selbst das ganze Religionswesen der Wilden als Aberglaube zusammengefasst wird. Sir John Lubbock gesteht ganz offen: ‚Ich habe anfangs geschwankt, ob ich nicht bei der Aufschrift dieses Kapitels (über die Religion

der Wilden) das Wort ‚Religion' durch ‚Aberglaube' ersetzen sollte' [Lubbock 1875, 169]." (Roskoff 1880, 13)

Auch an folgende Ausführungen Roskoffs lehnt sich N. partiell an: „Was uns verbrecherisch erscheint, das begeht der Wilde ganz unbefangen, und umgekehrt hält er für Sünde und Verbrechen, was wir gar nicht beachten würden. So konnten die mongolischen Kahne das Verbrechen, Eisen ins Feuer zu legen oder sich auf eine Pritsche zu lehnen, mit dem Tode bestrafen" (Roskoff 1880, 150; Nachweise: Orsucci 1996, 195 f.).

## 17

**29, 24** *Die gute und die böse Natur*.] Zentral in N.s Moralkritik, die alle moralischen Urteile als bloße „Vorurtheile" entlarvt, sind die Vorstellungen von „Gut" und „Böse". Hier werden sie durch relativierende Historisierung (29, 24 f.: „Erst haben die Menschen"; 29, 29: „Dann kam einmal eine Zeit") entkräftet. Diese Strategie einer relativierenden und damit alle normative Qualität aufhebenden Historisierung ‚moralischer' Wertungen verfolgt N. in zahlreichen Texten der *Morgenröthe*. Was er über Rousseau und seine Berufung auf eine „gute Natur" sagt, beschränkt sich allerdings auf die zivilisationskritisch motivierte Tendenz zum Rückzug in die Idylle („Winkel"). Zu N.s Auseinandersetzung mit Rousseaus Zivilisationskritik vgl. M 163.

## 18

**30, 5** *Die Moral des freiwilligen Leidens*.] Die unter dieser Leitvorstellung stehende Erörterung entwirft eine Genealogie der „Moral" aus dem „Genuss der Grausamkeit" (30, 10 f.). Es handelt sich um einen Genuss, weil der Grausame ein „Machtgefühl" (30, 30) verspürt. Dieses erhält in späteren Aphorismen und in den nachgelassenen Notizen aus dieser Zeit besonderes Interesse und leitet zum Theorem des „Willens zur Macht" über, das in nachgelassenen Notaten aus der Zeit der *Morgenröthe* schon formuliert wird (NL 1880, 7[206], KSA 9, 360; NL 1880, 9[14], KSA 9, 412). N. greift in M 18 und in einer Reihe anderer Texte auf ein Werk von Herbert Spencer zurück: *Die Thatsachen der Ethik. Autorisirte deutsche Ausgabe* (1879). Zu Spencer und Mill vgl. vor allem Fornari 2009. In einem Brief vom 28. Dezember 1879 hatte N. seinen Verleger Ernst Schmeitzner um Zusendung von Spencers Werk gebeten, das er in den folgenden Monaten studierte, wie die Reflexe in den nachgelassenen Aufzeichnungen und in mehreren Texten der *Morgenröthe* zeigen. Die ethnologische Ausgangsthese ist das „idealische Götter-Kanibalenthum", wie N. in

M 144 formuliert. In M 221 leitet er daraus die „Moralität des Opfers“ ab: „Die Moralität, welche sich nach der Aufopferung bemisst, ist die der halbwilden Stufe. Die Vernunft hat da nur einen schwierigen und blutigen Sieg innerhalb der Seele, es sind gewaltige Gegentriebe niederzuwerfen; ohne eine Art Grausamkeit, wie bei den Opfern, welche kanibalische Götter verlangen, geht es dabei nicht ab“. In M 18 geht N. von der auch in anderen Texten, so schon in M 5 im Hinblick auf Epikur und Lukrez übernommenen These aus, dass die Menschen ursprünglich noch in beständiger Bedrohung und Furcht lebten – es ist von der „kleinen, stets gefährdeten Gemeinde“ die Rede (30, 6 f.). Deshalb, so folgert N. hier, bedurften sie einer entlastenden Kompensation im „Genuss der Grausamkeit“. Von dieser psychischen Reaktionsbildung der Menschen habe man auf die Grausamkeit der Götter geschlossen, die man deshalb durch Schauspiele der Grausamkeit, insbesondere durch Opferrituale gnädig stimmen wollte: „Die Grausamkeit gehört zur ältesten Festfreude der Menschheit. Folglich denkt man sich auch die Götter erquickt und festlich gestimmt, wenn man ihnen den Anblick der Grausamkeit anbietet“ (30, 15–18).

In GM II 7 führt N. diesen Gedankengang fort: „‚Jedes Übel ist gerechtfertigt, an dessen Anblick ein Gott sich erbaut‘: so klang die vorzeitliche Logik des Gefühls – und wirklich, war es nur die vorzeitliche? Die Götter als Freunde grausamer Schauspiele gedacht – oh wie weit ragt diese uralte Vorstellung selbst noch in unsre europäische Vermenschlichung hinein! [...] Gewiss ist jedenfalls, dass noch die Griechen ihren Göttern keine angenehmere Zukost zu ihrem Glücke zu bieten wussten, als die Freuden der Grausamkeit. Mit welchen Augen glaubt ihr denn, dass Homer seine Götter auf die Schicksale der Menschen niederblicken liess?“ (KSA 5, 304, 21–31) In Spencers *Thatsachen der Ethik* heißt es entsprechend: „Alle niedriger stehenden Glaubensbekenntnisse sind von der Überzeugung durchdrungen, dass der Anblick des Leidens für die Götter eine Freude sei: Da diese Götter sich von blutdürstigen Vorfahren herleiten, so hat sich ganz naturgemäss die Vorstellung von ihnen herausgebildet, als ob sie ein Vergnügen daran fänden, Jemand Schmerzen zuzufügen: als sie noch in diesem Leben herrschten, freuten sie sich der Qualen anderer Wesen, und so glaubt man, der Anblick des Leidens mache ihnen jetzt noch Freude“ (Spencer 1879, 31). Auch den nächsten Gedankenschritt N.s, denjenigen von der Freude an der gegenüber anderen verübten Grausamkeit zu der Grausamkeit, die der Mensch gegenüber sich selbst zeigt, indem er freiwillig Leiden und Martern auf sich nimmt („und so schleicht sich die Vorstellung in die Welt, dass das freiwillige Leiden, die selbsterwählte Marter einen guten Sinn und Werth habe“; 30, 18–21) – auch mit diesem Gedankenschritt, der den ganzen weiteren Text bestimmt, schließt sich N. Spencer an. Dieser fährt fort: „In unsern Tagen freilich haben solche Ansichten zweifellos mildere Formen ange-

nommen. Die Befriedigung, welche die grausamen Götter beim Anschauen von Qualen empfinden sollten, hat sich grösstentheils in eine Befriedigung verwandelt, welche die Gottheit beim Anschauen jener selbstauferlegten Schmerzen empfinden soll, die, wie man glaubt, die zu erwartende Glückseligkeit fördern werden". Und Spencer fügt hinzu, „dass von dem Wilden, welcher seine Opfer einem cannibalischen Gotte hinschlachtet, auch unter den Civilisirten noch Abkömmlinge vorhanden sind, die glauben, das Menschengeschlecht sei zum Leiden geschaffen und es sei daher ihre Pflicht, zur Freude ihres Schöpfers das Leben im Elend fortzusetzen – so können wir einfach die Tatsache constatiren, dass die Teufelanbeter noch nicht ausgestorben sind" (Spencer 1879, 31 f.). Spencers Vorstellungen von einem „cannibalischen Gott" und von „Teufelanbetern" gefielen N. im Zusammenhang seiner Angriffe gegen das Christentum und seine Moral so gut, dass er sie in seinen nachgelassenen Aufzeichnungen notierte, so Anfang 1880: „Die Barbarei im Christenthum. / 2) Überreste der Teufelsanbetung usw." (1[17], KSA 9, 11) N. folgt Spencer ferner darin, dass er in den weniger drastischen Formen der Religion in der Moderne noch das halbbewusste oder unbewusste Fortwirken primitiver Vorstellungen feststellt. Bei Spencer heißt es: „Durch die Religionen der halbcivilisirten Völker hindurch, bei denen diese Auffassung des göttlichen Wesens noch sehr deutlich hervortritt, hat sich dieselbe unter mit dem weitern Fortschritt immer mehr abgeänderten Formen bis auf unsere Tage herab erhalten, und immer noch bedingt sie die Färbung des Glaubens sowohl derer, welche sich dem anerkannten Glaubensbekenntniss anschliessen, als derer, welche dasselbe dem Namen nach verwerfen" (Spencer 1879, 105 f.; Nachweise und eine übergreifende Erörterung der Orientierung N.s an Spencer: Orsucci 1996, 181–189).

Die Herleitung der „Moral" aus einem *Gefühl* („Genuss der Grausamkeit") ist für die auf weiten Strecken der *Morgenröthe* dominierende Methode der Psychologisierung charakteristisch. N. nimmt das Thema der „Grausamkeit", die zu einer „Tugend" (30, 11) gemacht wird (zur ethnologisch dokumentierten Bewertung der Grausamkeit als einer Tugend vgl. NK M 112), in M 30 wieder auf, indem er zur Begründung eine Sublimationstheorie entwirft: Er spricht von der „verfeinerten Grausamkeit als Tugend" (39, 29) und meint damit den ‚grausamen' Druck, den ein Mensch auf sich selbst ausübt, um sich auszuzeichnen. In M 18 entwickelt er ein Schema des Übergangs: Auf den sadistischen „Genuss" angesichts des durch Grausamkeit verursachten Leidens anderer Menschen – einen Genuss, der seine psychologische Erklärung in einer Überkompensation eigener Angst- und Schwächegefühle (30, 15) durch die Erfahrung von „Macht" über andere findet – folgt durch die ‚moralische' Vorstellung, „dass das freiwillige Leiden, die selbsterwählte Marter einen guten Sinn und Werth habe" (30, 19–21), ein Akt masochistischer Introversion. Zur

Steigerung des auf das Thema ‚Grausamkeit' konzentrierten sadomasochistischen Komplexes in *Jenseits von Gut und Böse* vgl. NK M 30.

Damit mehr als ein bloß individuelles Gefühl und eine bloß individuelle Vorstellung, nämlich eine überindividuell geltende und insofern erst als „Moral" und „Sittlichkeit zu bezeichnende Orientierung entsteht, müssen diese Gefühle und Vorstellungen laut N. in der Gemeinschaft der Menschen habitualisiert werden. Erst dadurch erhalten sie den Anschein ‚moralischer' Verbindlichkeit, welche wiederum auf das Individuum zurückwirkt. N. spricht deshalb wiederholt von der „Gemeinde" (30, 7; 30, 21 f.; 30, 31; 31, 4). In einer zweiten Partie seiner Erörterung schwenkt er dann aber doch auf sein altes Lieblingsthema und damit zugleich auf seinen persönlichen Anspruch um: auf das große und geniale Individuum, das sich dadurch als Ausnahmepersönlichkeit erweist, dass es aus der Bahn der in der „Gemeinde" etablierten Moral ausbricht, um ganz Eigenes und „Neues" zu verkünden. Er spricht von „neuen Bahnen" (31, 12) und „neuen Zielen" (31, 17) und nimmt damit den schon in M 14 exponierten Anspruch auf „neue Gedanken" (26, 24; 26, 27; 27, 4 f.; 27, 17 f.) wieder auf.

Von jeher hatte sich das „Genie" durch seine ‚Originalität' legitimiert: durch ein Schöpfertum, das sich im Schaffen von „Neuem" manifestiert. Hatte sich N. in M 14 auf den genialen „Wahnsinn" als Signum der über alle Normalität und alle gewohnheitsmäßige ‚Moralität' hinausgehenden „Neuerer" (27, 20) berufen, so erblickt er ihr Schicksal und ihre Auszeichnung nunmehr im Märtyrertum. Indirekt redet er hier auch über seine eigene Leidensgeschichte in einer von schweren Krankheitsanfällen und Schmerzen heimgesuchten Zeit. Die Briefe aus diesen Jahren sprechen eine deutliche Sprache. Zugleich ist er sich bewusst, dass seine psycho-physischen Martern auch mit der permanenten Überanstrengung infolge seines fieberhaften inneren Produktionsdrucks zusammenhängen. Doch nimmt er dies zum Anlass, um sich als Märtyrer einer höheren Aufgabe darzustellen und sein Freidenkertum zu heroisieren: Er will es als opfervolle Pionierleistung verstehen. Deshalb spricht er von den „heldenhaftesten Seelen" und fährt fort: „Jeder kleinste Schritt auf dem Felde des freien Denkens, des persönlich gestalteten Lebens ist von jeher mit geistigen und körperlichen Martern erstritten worden: nicht nur das Vorwärts-Schreiten, nein! vor Allem das Schreiten, die Bewegung, die Veränderung hat ihre unzähligen Märtyrer nöthig gehabt" (31, 19–25).

„Bewegung" und „bewegen" sind auch im weiteren Kontext von M 18 Leitbegriffe (31, 8; 31, 32); sie entsprechen einem von den Zeitgenossen immer wieder artikulierten Bedürfnis, weil in diesen Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts das geistige Klima von Stagnation bestimmt war; es breitete sich eine Stimmung unproduktiven und resignativen Epigonentums, ja lähmender Décadence aus

(zu N.s Auseinandersetzung mit dem Epigonentum vgl. NK 1/1, 75, 25–32). N. projiziert sie auf eine „Moral", die auch von manchen Zeitgenossen, etwa von Fontane, als überständige gesellschaftliche Konvention dargestellt wurde. Drastisch bezeichnet N. diese ‚moralische' Zeitverfassung als „Schlamm ihrer Sitten" (31, 8), ja als den „S u m p f" (31, 32), den es nun zu „b e w e g e n" gelte – eine Anspielung auf ein griechisches Sprichwort, das N. in *Der Fall Wagner* ausdrücklich als solches kennzeichnet (KSA 6, 44, 9–11). Als die Bewohner von Kamarina auf Sizilien das Orakel fragten, ob sie ein sumpfiges Binnengewässer nahe ihrer Stadt, das den gleichen Namen trug, trockenlegen sollten, gab das Orakel die Auskunft μὴ κίνει Καμάριναν, „Rühr Kamarina nicht auf!" Als Sprichwort ging diese Auskunft in verschiedene Sprichwortsammlungen und sogar in Vergils *Aeneis* ein (III, 700 f.). In einem Briefentwurf an Heinrich von Stein zitiert N. den Orakelspruch im griechischen Wortlaut (KSB 7/KGB III/3, Nr. 584, S. 28, 1 f.). N. hält sich aber gerade nicht an den Orakelspruch, sondern plädiert dafür, den Sumpf zu bewegen. Dies sei die Aufgabe der „geistigen Führer der Völker" (31, 7), zu denen er sich selbst als Protagonist eines „freien Denkens" (31, 21) zählt, eines Denkens, das er in der *Morgenröthe* programmatisch zu formulieren unternimmt – allerdings im Anschluss an eine schon vorhandene Freidenker-Bewegung und auch an schon längst agierende Vorkämpfer. Wohin diese Führer führen und wozu die von ihnen in den Schlamm der Zeit gebrachte „Bewegung" dienen soll, bleibt ungesagt. N. fragte sich selbst in einem aus dieser Zeit stammenden nachgelassenen Notat, welcher „Tag" denn auf die Morgenröte folgen solle (NL 1881, 12[162], KSA 9, 604). Im letzten Text des Werks – „W i r L u f t - S c h i f f f a h r e r d e s G e i s t e s" (331, 5) – suspendiert er überhaupt jede Zielvorstellung, indem er die „Bewegung", die nicht mehr eine am Erdboden haftende oder gar im „Sumpf" zu veranstaltende ist, als Entschweben in eine leere Unendlichkeit versteht – allein um dieses Gefühls des Schwebens willen.

Umso deutlicher wird der Selbstbezug von N.s Konzept des Märtyrertums. Hier vollzieht er implizit eine der für ihn auch sonst charakteristischen Selbstsubversionen. Die „geistigen Führer der Völker", so schreibt er, „haben ausser dem Wahnsinn auch die freiwillige Marter nöthig gehabt, um Glauben zu finden – und zumeist und zuerst, wie immer, den Glauben an sich selber!" (31, 7–11) Wiederum nimmt N. hier einen schon in M 14 formulierten Gedanken auf, wo er in personaler Rede „jene Seufzer der Einsamen und Verstörten" (28, 10 f.) zum Ausdruck bringt: „Ach, so gebt doch Wahnsinn, ihr Himmlischen! Wahnsinn, dass ich [!] endlich an mich [!] selber glaube!" (28, 11–13) Und alsbald pointiert er: „nur dass ich bei mir selber Glauben finde!" (28, 17) Der Märtyrer leidet demnach nicht nur unter körperlichen, sondern auch unter geistigen Martern: an Selbstzweifeln. Doch in paradoxaler Zuspitzung lässt ihn N. gerade

darin das Gefühl seiner Auserwähltheit finden. N. macht seine eigene Leidensgeschichte eben um dieser Selbsterhöhung willen nicht nur auf die christlichen Märtyrer, sondern sogar auf die Passion Christi hin transparent. Er studierte zu dieser Zeit ein Werk, das ihm der Freund Franz Overbeck aus seiner Bibliothek auslieh: *Das Christenthum Justins des Märtyrers* von Moritz von Engelhardt (1878). Für M 84 hat die Forschung eine Reihe von Übernahmen aus dieser kirchengeschichtlichen Untersuchung nachgewiesen (vgl. hierzu den entsprechenden Kommentar). Wahrscheinlich hat N. auch eine übergreifende Vorstellung aus der Einleitung dieses Buches hier in M 18 und schon in M 14 adaptiert. Engelhardt berichtet, dass Tertullian den von ihm hochverehrten Justin als „philosophus et martyr" bezeichnet habe. N. überträgt dieses Junktim von Philosoph und Märtyrer auf sich selbst, indem er, darüber hinausgehend, sich selbst *aufgrund* seines Philosophentums zum Märtyrer stilisiert. Endgültig vollzieht er diese Identifikation mit dem Märtyrertum in den später dann tatsächlich im Zustand des gewünschten „Wahnsinns" unterschriebenen Episteln, die er als „Der Gekreuzigte" unterzeichnete. Dazwischen liegt eine (Selbst-)Warnung gerade vor einer solchen Selbststilisierung des Philosophen zum Märtyrer in JGB 25 (KSA 5, 42 f.).

Thomas Mann adaptierte sowohl den selbstverordneten Wahnsinn wie das Märtyrertum in seinem *Doktor Faustus*, dem er neben der Faust-Mythologie auch eine mythologisierte Nietzsche-Biographie zugrundelegte. Wie „der freiwillige Wahnsinn" in M 14 und dann noch einmal in M 18 den Durchbruch zum Genial-Neuen ermöglichen soll, so lässt Thomas Mann Adrian Leverkühn, den nach N. modellierten Protagonisten seines *Faustus*-Romans, „bewußt und willentlich in Krankheit und Wahnsinn" gehen, wie es schon Naphta im *Zauberberg* verkündet, um dies als den „wahren Kreuzestod" zu preisen (im 6. Kapitel des Abschnitts ‚Operationes spirituales'). Und Leverkühn gerät am Ende immer mehr in die Christus-Rolle hinein, auf die Naphta mit seinem Wort vom „Kreuzestod" anspielt: in die Rolle desjenigen, der bewusst die enthemmende tödliche Krankheit sucht, um den genialen „Durchbruch" aus der ausweglos sterilen Situation der Zeit zu erreichen.

**32, 1–13** *Dieser Stolz aber ist es, dessentwegen es uns jetzt fast unmöglich wird, mit jenen ungeheuren Zeitstrecken der „Sittlichkeit der Sitte" zu empfinden, welche der „Weltgeschichte" vorausliegen, als die wirkliche und entscheidende Hauptgeschichte, welche den Charakter der Menschheit festgestellt hat: wo das Leiden als Tugend, die Grausamkeit als Tugend, die Verstellung als Tugend, die Rache als Tugend, die Verleugnung der Vernunft als Tugend [...] der Wahnsinn als Göttlichkeit [...] in Geltung war!*] Diese Ausführungen gehen von der problematischen, schon seit dem 18. Jahrhundert bekannten Unterscheidung einer vorhistorischen Zeit und einer historischen Zeit aus. Es

handelt sich um einen Analogieschluss von zeitgenössischen ethnologischen Studien über die „Wilden“, die noch im Naturzustand leben, auf einen allgemeinen Urzustand der Menschheit. N. vollzieht eine Umkehrung des Rousseauismus, der den Menschen im Naturzustand als „gut“ deklarierte, weil er noch nicht durch die Zivilisation verdorben gewesen sei. Dagegen erklärt N. mit Berufung auf ‚vorgeschichtliche‘ Zustände den Naturmenschen, den „Wilden“, als amoralisch, d. h. nach unseren ‚moralischen‘ Wertungen als ‚böse‘. Er macht ihn zur Legitimationsinstanz des von ihm selbst vertretenen Immoralismus. N. hatte bereits im Jahr 1876 notiert: „Vorhistorische Zeitalter werden unermeßliche Zeiträume hindurch vom Herkommen bestimmt, es geschieht nichts. In der historischen Zeit ist jedesmal das Faktum eine Lösung vom Herkommen, eine Differenz der Meinung, es ist die Freigeisterei, welche die Geschichte macht“ (19[89], KSA 8, 352). Im hier zu erörternden Text versteht N. allerdings statt des Fortschritts zur „Freigeisterei“ (in der von ihm als historisch aufgefassten Zeit) gerade umgekehrt die als vorhistorisch aufgefasste Zeit als grundlegend für die „Weltgeschichte“ und weiterhin entscheidend für den „Charakter der Menschheit“. Wie schon in einer Reihe früherer Texte steht er auch hier unter dem Eindruck des Werkes von John Lubbock, der vom Studium ‚primitiver‘ Völker (der „Wilden“) Rückschlüsse auf früh- bzw. vorzivilisatorische Stadien überhaupt zieht (NPB; vgl. M 16).

## 19

**32, 18** *Sittlichkeit und Verdummung*.] Hier erörtert N. das Problem, das später (in den 1930er Jahren von Ernst Bloch) auf die Formel „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ gebracht wurde. Die gefühlshafte und das Bewusstsein immer noch prägende Fixierung auf eine frühere „Sitte“ sowie auf entsprechende Wertungen bedingt das „Vorurteil“, welches das übergeordnete Thema der *Morgenröthe* ist. Schon die Vorurteilslehre der Aufklärung im 18. Jahrhundert reflektierte das Zurückbleiben des Gefühls und des Bewusstseins aus Ehrfurcht vor dem, wie N. sagt, „Alter“, der „Heiligkeit“ der Sitte, also der schon in anderen Kurztexten thematisierten Macht des „Herkommens“. Speziell der Dummheit einer fraglosen Fortführung von „Gewohnheiten“ hatte bereits Montaigne ein ganzes Kapitel seiner *Essais* gewidmet (Montaigne 1864, Livre I, Chapitre XXIII) – dieses Kapitel wirkte in einem der markantesten Kurztexte der *Morgenröthe* nach (vgl. NK M 111). Die aufklärerische Lehre von den Vorurteilen statuierte im Hinblick auf die Macht des Herkommens und der Gewohnheit eine eigene Art des Vorurteils: das „praeiudicium aetatis“, das sie als eine Unterart des Vorurteils aus Autoritätsgläubigkeit, des „praeiudicium auctoritatis“ auffasste.

**20**

**32, 28** *Freithäter und Freidenker.*] „Freidenker“ ist eine Übersetzung der englischen Bezeichnung „free-thinkers“. Sie entstand im England des ausgehenden 17. Jahrhunderts und bezeichnete Männer, die den christlichen Glauben nur unter der Bedingung der Widerspruchsfreiheit und der Einsichtigkeit gelten lassen wollten und die daher jeden dogmatischen Anspruch der kirchlichen Lehre ablehnten. John Toland nannte um 1710 sich und seine Freunde selbstbewusst „free-thinkers“. Anthony Collins legte in seinem 1713 erschienenen Werk *A Discourse of Free-thinking* das Recht aller Menschen auf freies Denken dar und erklärte dieses sogar zur Pflicht. Er definierte das freie Denken als den „Gebrauch des Verstandes in dem Bestreben, den Sinn jedes beliebigen Satzes herauszufinden, bei der Betrachtung der Art der Beweise für oder gegen ihn und bei dem Urteil über ihn gemäß der anscheinenden Stärke oder Schwäche der Beweise“ („By Free-Thinking then I mean, The Use of the Understanding, in endeavouring to find out the Meaning of any Proposition whatsoever, in considering the Nature of the Evidence for or against it, and in judging of it according to the seeming Force or Weakness of the Evidence“; Collins 1713, 5). Dieses Grundprinzip der Aufklärung, das in Deutschland später auch Kant mit seiner Deutung des horazischen „sapere aude“ aufstellte, vertraten die freethinkers generell; die Deisten wendeten es speziell auf die Religion an. Durch die französische Ausgabe von Collins Werk ging ab 1714 die Bezeichnung „libre-penseurs“ in die französische Sprache ein.

Im 19. Jahrhundert bezeichneten sich diejenigen, die sich gänzlich von religiösen Vorstellungen befreien wollten, häufig als „Freidenker“ oder, wie N., als „Freigeister“. Gerade in der Zeit, in der N. seine *Morgenröthe* verfasste, wurde das Freidenkertum zu einer programmatischen Bewegung mit Gruppenbildung: 1880 wurde in Brüssel der ‚Internationale Freidenker-Bund‘ gegründet. Im April 1881 konstituierte sich in Frankfurt a. M. der zunächst aus etwa 700 Mitgliedern bestehende ‚Deutsche Freidenkerbund‘ als deutsche Sektion des Internationalen Freidenkerbundes. Von Anfang an zeigte sich bei diesen Vereinigungen eine entschieden antiklerikale und antireligiöse Stoßrichtung. Den Aufruf zur Gründungsversammlung des Deutschen Freidenkerbundes unterzeichnete unter anderen Otto von Corvin, der für seine Schrift *Pfaffenspiegel* berühmt war. Den Vorsitz übernahm Ludwig Büchner, der Bruder des Dichters Georg Büchner. In seinem erstmals 1855 erschienenen und alsbald sehr populären Buch *Kraft und Stoff* vertrat er eine für lange Zeit maßgebende anti-idealistische und antiklerikale Weltanschauung. Seine Polemik gegen christliche Glaubenssätze ging ins Grundsätzliche, vor allem weil er erklärte, dass Weltall, Erde und Mensch in einem entwicklungsgeschichtlichen Prozess entstanden sind. Als Darwins Erkenntnisse bekannt wurden, verkündete Ludwig Büchner

in zahlreichen Vortragsreisen sein Welt- und Menschenverständnis. 1874 hatte er in den USA außerordentliche Erfolge mit über hundert Veranstaltungen in über 30 Städten. Sein Buch *Kraft und Stoff* erschien bis 1904 in mehr als zwanzig Auflagen. N. steht in der Tradition dieser Bewegung, ohne direkt auf sie einzugehen. Aber die von ihm immer wieder gewählte Plural-Form („wir", „uns") verrät das Bewusstsein von dieser zeitgenössischen Aktualität. Der Herausgeber der 1876 erschienenen 14. Auflage konstatierte bereits eine französische Übersetzung in fünf Auflagen, englische, russische, spanische, italienische, holländische, schwedische, polnische, ungarische, rumänische und deutsch-amerikanische Ausgaben (Büchner 1876, VIII). In Italien gab es schon eine programmatische Freidenker-Zeitschrift. Ihr Herausgeber benachrichtigte Ludwig Büchner von seinem Plan, dessen Buch ins Italienische zu übersetzen, und bat ihn um ein Vorwort. Dieses druckte Büchner 1867 „statt eines Vorworts" in der neunten Auflage seines Werks ab. Er adressierte es an „Herrn Stefanoni Luigi, / Herausgeber des Journals ‚Der Freidenker' in Parma". Büchner betonte in diesem Vorwort, es gehe nun ihm wie dem italienischen Mitkämpfer darum, „diesen Sieg der Wissenschaft über den alten Glauben und Aberglauben zu vollenden", und zwar dadurch, dass er aus dem engeren Bereich der Wissenschaft in den einer allgemeineren „Volksbildung" hinausgetragen werde (Büchner 1867, XC u. XCV). Dementsprechend fügte er dem Titel seines Werks den programmatischen Zusatz bei: „In allgemein-verständlicher Darstellung".

Der weitere Kontext von N.s Werk lässt erkennen, dass er die ursprüngliche Bindung des Freidenkertums an das aufklärerische Vernunftprinzip suspendierte.

Seine Hinwendung zum Begriff des „Freitäters" im vorliegenden Text (M 20) verrät eine Nähe zum ebenfalls aktuellen Anarchismus. Max Stirner hatte einen strikt individualistischen Anarchismus propagiert. Bakunin, der mit Wagner am Dresdner Mai-Aufstand von 1849 beteiligt war, schuf die erste internationale anarchistische Organisation, die eine soziale Revolution propagierte und auch durch Taten (Attentate) hervortrat. N. ist zwar primär am Angriff auf die moralischen Normen interessiert; durch seine Sympathie für die „T h a t" (33, 9) bis hin zum Verbrechen bringt er allerdings auch ein aktivistisches Moment ins Spiel. Die zeitgenössische Aktualität eines bewussten, intellektuell forcierten Normenbruchs, der zum Immoralismus und zum Anarchismus tendiert, spiegelt sich auch in Dostojewskis Roman *Prestuplenie i Nakazanie* (*Verbrechen und Strafe*, nicht ganz zutreffend auch *Schuld und Sühne* übersetzt), der 1866 erschien. In seinem Mittelpunkt steht der Student Raskolnikow, der aber seiner eigenen Tat, dem Mord an einer alten Pfandleiherin, nicht standzuhalten vermag, obwohl er ihn zunächst für ein „erlaubtes Verbrechen" hält.

In einem im Sommer 1885 entstandenen Notat grenzt sich N. von den zeitgenössischen Freidenkern entschieden ab: „Aber zu wem rede ich dies? Wo sind denn diese ‚freien Geister'? Giebt es denn ein solches ‚unter uns'? – / Ich sehe um mich: wer denkt, wer fühlt darin wie ich? Wer will, was mein verborgenster Wille will? Aber ich fand Niemanden bisher [...] Wir neuen Philosophen, wir Versuchenden, denken anders – und wir wollen es nicht beim Denken bewenden lassen. Wir denken f r e i e r – vielleicht kommt der Tag, wo man mit Augen sieht, daß wir auch freier handeln. Einstweilen sind wir schwer zu erkennen; man muß uns verwechseln. Sind wir ‚Freidenker'? / In allen Ländern Europas, und ebenso in Nordamerika giebt es jetzt ‚Freidenker': gehören sie zu uns? Nein, meine Herren: ihr wollt ungefähr das G e g e n t h e i l von dem, was in den Absichten jener Philosophen liegt [...] Was mich von ihnen [den zeitgenössischen Freidenkern] trennt, sind die Werthschätzungen: denn sie gehören allesammt in die demokratische Bewegung und wollen gleiche Rechte für Alle, sie sehen in den Formen der bisherigen alten Gesellschaft die Ursachen für die menschlichen Mängel und Entartungen, sie begeistern sich für das Zerbrechen dieser Formen: und einstweilen dünkt ihnen das Menschlichste, was sie thun können, allen Menschen zu ihrem Grad geistiger ‚Freiheit' zu verhelfen. Kurz und schlimm, sie gehören zu den ‚ N i v e l l i r e r n ', zu jener Art Menschen, die mir in jedem Betracht gröblich wider den Geschmack und noch mehr wider die Vernunft geht. Ich will, auch in Dingen des Geistes, Krieg und Gegensätze; und mehr Krieg als je, mehr G‹egensätze› als je; ich würde den härtesten Despotismus (als Schule für die Geschmeidigkeit des Geistes) noch eher gutheißen als die feuchte laue Luft eines ‚preßfreien' Zeitalters, in dem aller Geist bequem und dumm wird und die Glieder streckt. Ich bin darin auch heute noch, was ich war – ‚unzeitgemäß'." (16[17], KSA 11, 557, 21–559, 6).

In der Schrift *Jenseits von Gut und Böse* (Zweites Hauptstück: der freie Geist, JGB 44) spricht N. von den „Philosophen der Zukunft" – womit er meistens sich selbst meint – und stellt die rhetorische Frage: „Brauche ich nach alledem noch eigens zu sagen, dass auch sie freie, s e h r freie Geister sein werden, diese Philosophen der Zukunft, – so gewiss sie auch nicht bloss freie Geister sein werden, sondern etwas Mehreres, Höheres, Grösseres und Gründlich-Anderes, das nicht verkannt und verwechselt werden will?" (KSA 5, 60, 21–25). Er versucht, die zeitgenössische Freidenker-Bewegung zu diskreditieren und den Begriff des Freigeists umzukodieren, um ihn für sich selbst als den einzig wahren Freigeist zu beanspruchen, bedient sich aber immer noch eines Plurals. Er fühle die Schuldigkeit, so fährt er fort, „ein altes dummes Vorurtheil und Missverständniss von uns gemeinsam [!] fortzublasen, welches allzulange wie ein Nebel den Begriff ‚freier Geist' undurchsichtig gemacht hat. 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 [...] Sie gehören, kurz und schlimm, unter die Nivellirer, diese fälschlich genannten ‚freien Geister' – als beredte und schreibfingrige Sklaven des demokratischen Geschmacks und seiner ‚modernen Ideen' [...] Was sie mit allen Kräften erstreben möchten, ist das allgemeine grüne Weide-Glück der Heerde, mit Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Erleichterung des Lebens für Jedermann; ihre beiden am reichlichsten abgesungnen Lieder und Lehren heissen ‚Gleichheit der Rechte' und ‚Mitgefühl für alles Leidende'" (60, 28–61, 20). Er dagegen, wiederum verhüllt ins „wir", fordert einen „unter langem Druck und Zwang" zum „unbedingten Macht-Willen" gesteigerten Lebenswillen: „wir vermeinen, dass Härte, Gewaltsamkeit, Sklaverei [...] dass alles Böse, Furchtbare, Tyrannische, Raubthier- und Schlangenhafte am Menschen so gut zur Erhöhung der Species ‚Mensch' dient, als sein Gegensatz [...] wir sind etwas Anderes als ‚libres penseurs', ‚liberi pensatori', ‚Freidenker' und wie alle diese braven Fürsprecher der ‚modernen Ideen' sich zu benennen lieben" (KSA 5, 61, 28–62, 14).

## 21

**33, 19** „*Erfüllung des Gesetzes*."] Mit diesem Zitat nimmt N. biblische Wendungen auf. Im Römerbrief des Paulus heißt es: „wer den andern liebt, der hat das Gesetz erfüllt" (13, 8) und „so ist nun die Liebe des Gesetzes Erfüllung" (13, 10). Im Alten Testament ist das „Gesetz" von maßgeblicher Bedeutung als Äquivalent für „Thora". Damit sind die fünf Bücher Mose (Pentateuch) mit ihren Sittengesetzen und bis in rituelle Einzelvorschriften reichenden Geboten gemeint. Später wurde die Vorstellung vom „Gesetz" auf das ganze Alte Testament ausgeweitet. Der Begriff des Gesetzes ist in der Bibel entsprechend facettenreich und komplex. Man unterscheidet die „apodiktischen" Gesetze, d. h. die kategorischen Formulierungen etwa im Dekalog, und die „kasuistischen", d. h. die im engeren Sinn juristischen Gesetze. Oberste Legitimationsinstanz des „Gesetzes" ist Jahwe. Im Neuen Testament erfährt der Begriff des Gesetzes, als Inbegriff von Gottes Willen, bei fortdauernder Grundorientierung an seiner Geltung und an der Forderung nach seiner Erfüllung, eine Verinnerlichung und Vergeistigung. Dies führt im Grenzfall zu einer Aufhebung des präskriptiven und insbesondere des formalistischen Gesetzesverständnisses, so wenn es im Römerbrief heißt (10, 4): „Christus ist des Gesetzes Ende". Vgl. Röm. 2, 28–29: „Denn das ist nicht ein Jude, der auswendig (ἐν φανερῷ) ein Jude ist [...] sondern das ist ein Jude, der's inwendig verborgen ist (ἐν τῷ κρυπτῷ); 2 Korinther 6:

„welcher [Gott] auch uns tüchtig gemacht hat, das Amt zu führen des neuen Testaments, nicht des Buchstabens [d. h. des formellen Gesetzes], sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig". Vgl. 2 Korinther 17: „Denn der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit".

N. lässt den biblischen Kontext außer Acht und problematisiert nur „die Befolgung einer moralischen Vorschrift" (33, 19 f.). Der nächste Text (M 22) führt die (Schein-)Auseinandersetzung mit dem Römerbrief des Paulus fort, nunmehr im Hinblick auf die fundamentale Bedeutung, welche Luthers Auslegung des Römerbriefs für den Protestantismus hatte.

## 22

**34, 2** *Werke und Glaube*.] Dieser Text schließt an den vorausgehenden an, indem er der von Luthers Auslegung des Römerbriefs ausgehenden protestantischen Lehre widerspricht, dass der Christ allein durch den Glauben (sola fide), nicht durch seine Werke vor Gott gerechtfertigt sei. Doch handelt es sich um eine problematische Auffassung sowohl des Römerbriefs wie der davon ausgehenden Lehre Luthers, wenn N. schreibt, dass es im Protestantismus „nur auf den Glauben ankomme und dass aus dem Glauben die Werke nothwendig folgen müssen" (34, 4 f.). Gerade letzteres entspricht dem Römerbrief nicht, denn dieser trennt den Glauben als allein auf Gottes Gnade setzende und daher selig machende Haltung strikt von der Werkgerechtigkeit. Von einer notwendigen Folge der Werke aus dem Glauben ist dagegen nicht die Rede. Luther allerdings – und daran dürfte N. gedacht haben – schreibt in seiner Abhandlung *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (*Tractatus de libertate Christiana*), dass die guten Werke als ganz „freie" Werke: „auß freyer lieb umbsonst / got zu gefallen" ihren Wert haben. Schopenhauer resümiert treffend, aber etwas weitergehend: „Luther verlangt (im Buche „De libertate Christiana"), daß, nachdem der Glaube eingetreten, die guten Werke ganz von selbst aus ihm hervorgehn, als Symptome, als Früchte desselben; aber durchaus nicht als an sich Anspruch auf Verdienst, Rechtfertigung, oder Lohn machend, sondern ganz freiwillig und unentgeltlich geschehend". Schopenhauer interpretiert dies als „Liebe, bis zum völligen Aufheben des Egoismus" (WWV I, Viertes Buch, § 70, Schopenhauer 1873, Bd. 2, 482 f.). Paulus schreibt: „Dem aber, der nicht mit Werken umgeht, glaubt aber an den, der [sogar] die Gottlosen gerecht macht, dem wird sein Glaube gerechnet zur Gerechtigkeit. / Nach welcher Weise auch David sagt, daß die Seligkeit sei allein des Menschen, welchem Gott zurechnet die Gerechtigkeit ohne Zutun der Werke" (χωρὶς ἔργων; Römer 4, 5–6). Dem

zugrunde liegt eine Umkodierung des jüdischen Gesetzesbegriffs durch Paulus. Er fragt rhetorisch, durch welches Gesetz der Mensch vor Gott gerechtfertigt erscheint: „Durch welches Gesetz (νόμος)? Durch das der Werke?“, und er antwortet: „Nein, durch das Gesetz des Glaubens“ (οὐχὶ, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως; Röm. 3, 27). Und er folgert: „So halten wir nun dafür, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke“ (δικαιοῦσθαι πίσθει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου). Die in der Lutherbibel anschließende Wendung „allein durch den Glauben“ fehlt im Urtext, sie ist eine verdeutlichende Hinzufügung Luthers, die aus dem Vorhergehenden folgt. Fundiert ist diese Auffassung im Römerbrief durch die christliche Zentrallehre von Erlösung und Gnade (Römer 3, 24: „Und werden ohne Verdienst [d. h.: nicht aufgrund von Werken] gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung, so durch Christum Jesum geschehen ist“). Die Umkodierung des jüdischen Gesetzesbegriffs durch Paulus wird im abschließenden Vers des 3. Kapitels des Römerbriefs besonders deutlich, auch als Sorge vor dem Vorwurf des Gesetzesbruchs: „Wie? Heben wir denn das Gesetz auf durch den Glauben? Das sei ferne! sondern wir richten das Gesetz auf“ (μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν).

N.s Interpretation sowohl der Aussagen des Römerbriefs wie der davon ausgehenden Lehre Luthers lässt erkennen, dass er seine eigene Intention schärfer zur Geltung bringen will, die auf die „That“ (als Äquivalent der „Werke“) abhebt. Problematisch ist auch N.s Hinweis auf Sokrates und Platon, deren Tugendlehre er mit der – angeblich – protestantischen Lehre zu analogisieren versucht, „dass aus dem Glauben die Werke nothwendig folgen müssen“. Diese Behauptung stellt N. nur auf, um sie folgendermaßen zurückweisen zu können: „Diess ist schlechterdings nicht wahr, aber klingt so verführerisch, dass es schon andere Intelligenzen, als die Luther's (nämlich die des Sokrates und Plato) bethört hat [...] Das zuversichtlichste Wissen oder Glauben kann nicht die Kraft zur That, noch die Gewandtheit zur That geben“ (34, 5–11). Auch die Analogisierung des biblischen „Glaubens“ mit dem sokratisch-platonischen „Wissen“ ist problematisch, da der Glaube gerade kein Wissen ist. Paulus sagt im Römerbrief (7, 15–18), dass er das Gute erkennt, aber dennoch nicht tut: „Denn ich weiß nicht, was ich tue. Denn ich tue nicht, was ich will; sondern, was ich hasse, das tue ich [...] Wollen habe ich wohl, aber Vollbringen das Gute finde ich nicht“. („Wollen“ ist hier als Folge der Erkenntnis begriffen, bleibt aber wie diese machtlos.) Der Grund von N.s Analogisierung liegt im Bereich der „Moral“: in der sokratisch-platonischen Verbindung des Wissens mit dem ethisch richtigen Handeln. Die Übertragung des Zweifels an dieser Verbindung auf den Protestantismus hat wahrscheinlich zu der schon erläuterten Deformierung des im Römerbrief und bei Luther statuierten Verhältnisses von gesetzestreuer, aber bloß äußerlicher Werkgerechtigkeit einerseits und ei-

ner auf dem Glauben beruhenden und von der Hoffnung auf Gnade und Erlösung bestimmten Haltung andererseits geführt. Die am Ende dieses Texts emphatisch empfohlene „Übung" entspricht der griechischen Hochschätzung der „Askesis": Das gute Handeln muss durch Praxis eingeübt werden, wie insbesondere die Peripatetiker betonen. Doch geht es N. gerade nicht um „gutes" Handeln, sondern um die „Action" an sich. Der an die Forderung der „Übung" anschließende Passus: „Der dazu gehörige ‚Glaube' wird sich schon einstellen" steht im Gegensatz zur protestantischen Lehre, die den Glauben als das Primäre und sogar allein Maßgebende (sola fide) erklärt. N. depotenziert den „Glauben" ironisch zur sekundären Begleiterscheinung der „Action".

## 23

**34, 18** *Worin wir am feinsten sind.*] In diesem Text versucht N. das „Gefühl der Macht", für das er sich auch in zahlreichen nachgelassenen Notizen aus dieser Zeit interessiert und das schließlich in den „Willen zur Macht" übergeht (vgl. den Kommentar S. 42), als historische Kompensation eines *früher* und lange Zeit vorherrschenden „Gefühls der Ohnmacht" zu verstehen. Dass er aus der Feinheit der Mittel zur Erlangung des Machtgefühls sogar eine „Geschichte der Cultur" abzuleiten versucht, ist der zeitgenössischen Vorliebe für Kulturgeschichten aller Art geschuldet. Hierzu NK 1/1, 146, 10–12. Die Geschichte der „Cultur" versteht N. in anderen Texten der *Morgenröthe* als einen Prozess der ‚Verfeinerung' ursprünglich roher, sogar tierischer Zustände. Vgl. NK M 26.

## 24

**35, 6** *Der Beweis einer Vorschrift.*] Mit seiner in mehreren Texten der *Morgenröthe* formulierten Kritik an „moralischen Vorschriften" (35, 10 f.) zielt N. zugleich auf die Moral überhaupt, die wesentlich zu einer präskriptiven Moral geworden ist. Vgl. M 21, wo die Befolgung einer „moralischen Vorschrift" mit der Problematisierung der biblischen „Erfüllung des Gesetzes" korreliert wird. Zum „Gesetz" als der kodifizierten religiös-moralischen Vorschrift vgl. besonders M 68 und NK hierzu.

**35, 21** *Russisch-Amerika*] Alaska gehörte noch bis weit ins 19. Jahrhundert zu Rußland. 1867 wurde dieses Territorium von Rußland an die Vereinigten Staaten von Amerika verkauft.

## 25

**36, 2** *Sitte und Schönheit*.] Nachdem N. bisher die „Sitte“ als Inbegriff konventionalisierter Moral in Frage gestellt hat, bemerkt er hier *ironisch* etwas „zu Gunsten der Sitte“, wie es gleich am Anfang heißt – in Wahrheit korreliert er Sitte und Schönheit, um durch die Behauptung, „Schönheit“ sei ein Phänomen dekadenter Verkümmerung, auch die „Sitte“ und damit die Moral als dekadent zu deklarieren. Der Hintergrund ist die auch in anderen Texten der *Morgenröthe* vorgetragene Opposition gegen die traditionelle idealistische Annahme eine Koinzidenz des Guten („Sitte“) und des Schönen. Vgl. hierzu und insbesondere zum Gegen-Begriff des Bösen und des Hässlichen M 468 sowie den Kommentar. Der Rest des Textes – die Analogisierung von Affen-Schönheit und „Schönheit der Weiber“ verrät N.s Misogynie.

## 26

**36, 14** *Die Thiere und die Moral*.] N. untergräbt nicht nur die „*moralischen Vorurtheile*“, wie der Untertitel der *Morgenröthe* ankündigt, sondern die Moral überhaupt, indem er sie als vorurteilshaft charakterisiert, nämlich insofern sie eine geistig-sittliche Eigensphäre beansprucht. Indem er alle „Moral“ als lediglich verfeinerte Form von Verhaltensmustern interpretiert, die sich schon bei Tieren (und ‚rohen Völkern‘) finden, schließt er sich der zu seiner Zeit beliebten naturalistischen Reduktion zivilisatorischer Entwicklungen an. Insbesondere die grundsätzliche Differenz zwischen Mensch und Tier wird aufgehoben. In UB IV: *Richard Wagner in Bayreuth* hatte sich N. noch dagegen ausgesprochen (KSA 1, 463, 2–5). N. beschäftigte sich mit Darwin, der in seiner Abstammungslehre die prinzipielle biologische Gleichheit von Mensch und Tier darstellte; N. vermeidet es aber, von „Evolution“ zu sprechen und wählt statt dessen die stärker kulturell besetzte Vorstellung der Verfeinerung (vgl. 36, 15; 37, 27). In seiner persönlichen Bibliothek hatte N. das von ihm, wie die Lesespuren zeigen, intensiv herangezogene Werk des Darwinisten Georg Heinrich Schneider *Der thierische Wille. Systematische Darstellung und Erklärung der thierischen Triebe und deren Entstehung Entwickelung und Verbreitung im Thierreiche als Grundlage zu einer vergleichenden Willenslehre* (NPB).

Dass N.s eigentliche Stoßrichtung gegen die „Moral“ geht, erhellt aus der naturalistischen Reduktion sogar der vier Kardinaltugenden (37, 20–24), die seit Platons Tugendkatalog in der *Politeia* kanonisiert sind. Platon statuiert eine Vierzahl von Kardinaltugenden: Klugheit (phronesis, prudentia), Besonnenheit (sophrosyne, temperantia), Tapferkeit (andreia, fortitudo) und Gerechtigkeit (dikaiosyne, iustitia). Schon in seiner Basler Vorlesung *Einleitung in das*

*Studium der platonischen Dialoge* (1871/72) hatte N., ausgehend von der *Politeia*, die vier Haupttugenden ausführlich erörtert (KGW II 4, 175–180). Alle vier Kardinaltugenden nennt Platon bereits in seinem Dialog *Phaidon* (69 a10–b3). Kant und Schopenhauer hatten die auf diese Kardinaltugenden gegründete Moral kritisch in Frage gestellt. Da Platon sowohl im *Phaidon* wie in der *Politeia* Sokrates als Wortführer im dialogischen Arrangement auftreten lässt, spricht N. von „sokratischen Tugenden“ (37, 21 f.). Er setzt sich über die Schwierigkeit hinweg, die Vorformen (er spricht von den „Anfängen“) der vier Kardinaltugenden im tierischen Verhalten evident zu machen, da er das „ganze [!] moralische Phänomen als thierhaft“ verstehen möchte (37, 27 f.).

**27**

**37, 30 f.** *Der Werth im Glauben an übermenschliche Leidenschaften*.] Die missverständliche Formulierung dieses Titels zielt nicht auf übermenschlich starke Leidenschaften, vielmehr auf den Trugschluss, die Heftigkeit der Leidenschaft garantiere deren notwendige und obendrein moralisch zu sanktionierende Dauer. Als Beispiel nennt N. den problematischen Schluss von der „feurigen Hingebung des Augenblicks“ in der Liebe auf „die ewige Treue“ in der Ehe. Dieser Schluss erscheint als eine über die menschliche Erfahrung hinausgehende und insofern ‚übermenschliche‘ Moral. Die „pia fraus“ (der fromme Betrug), von der N. mit einer Prägung Ovids (*Metamorphosen* IX, 711) spricht, gilt der aus der Leidenschaft selbst resultierenden Disposition zur Illusion. In der Aufklärung des 18. Jahrhunderts sowie in der älteren Moralistik ist die Wirklichkeitsverfehlung durch religiöse und metaphysische Illusionen, die aus emotional gesteigerten Zuständen – „Leidenschaften“ – entstehen, ein verbreitetes Thema. Wie die Lesespuren in N.s Exemplar der deutschen Übersetzung von Helvétius’ Hauptwerk *De l’esprit* zeigen, studierte N. dieses Werk, in dem neben anderen für die *Morgenröthe* fundamentalen Themen – der Relativierung der Begriffe Gut und Böse und der Erhebung des Egoismus zur Norm allen Handelns – auch die Illusionslehre traktiert wird (Helvétius 1760). Bedeutende Schriftsteller des 19. Jahrhunderts griffen die aufklärerische Illusionslehre auf, um sie poetisch auszugestalten, so Kleist (in seinem Lustspiel *Amphitryon* und in seiner Erzählung *Das Erdbeben in Chili*) und der von N. zur Zeit der *Morgenröthe* intensiv rezipierte Stendhal sowohl in seinen großen Romanen *Le Rouge et le Noir* und *La chartreuse de Parme* wie auch, geradezu programmatisch, in seiner Schrift *De l’amour*, der N. in einem nachgelassenen Notat aus dieser Zeit den zentralen Begriff der „cristallisation“ entnimmt (NL 1880/81, 8[40], KSA 9, 391).

Im Frühwerk, insbesondere in der *Geburt der Tragödie*, hatte N. die Illusionen noch als lebensnotwendig bejaht; in der aufklärerisch inspirierten mittleren Phase destruiert er die Illusionen, indem er die Realität und den kritischen Verstand als Maßstab nimmt; im Spätwerk bejaht er die Illusionen wieder, weil sie zur Steigerung der Lebensintensität beitragen und weil sich in ihnen der „Wille zur Macht" entlädt. Zugleich radikalisiert er im Spätwerk den Illusionsbegriff noch, indem er alles, was bisher als „Wahrheit" geglaubt wurde, zu lediglich undurchschauten Illusionen erklärt. Er konstatiert, es sei sinnlos, Illusionen zu destruieren (wie er es selbst noch in seiner mittleren Phase tat), da „die Zerstörung einer Illusion noch keine Wahrheit ergibt" (NL 1885, 34[194], KSA 11, 486 und 35[47], 533).

Zum zeitgenössischen Kontext gehört die Illusionslehre von Jean Marie Guyau, der ähnlich wie N. in seiner frühen und seiner späten Phase die Illusion lebensphilosophisch legitimiert: Sie erleichtere das Leben und fördere die Bereitschaft zum Handeln. Wenige Jahre nach Veröffentlichung der *Morgenröthe* kaufte N. zwei Werke von Guyau, die er intensiv studierte und annotierte: *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1885) und *L'irréligion de l'avenir. Étude sociologique* (1887). Vgl. Bergmann 1920, 209–240.

## 28

**38, 22** *Die Stimmung als Argument*.] Wie den anderen Aussagen dieses Textes durchgängig Evidenz und Stringenz fehlen, trifft auch die Aussage über die Orakel in dieser Verallgemeinerung nicht zu.

## 29

**39, 11f.** *Die Schauspieler der Tugend und der Sünde*.] Auf das Schauspielerhafte am Menschen war N. im Hinblick auf Wagner aufmerksam geworden. In mehreren Schriften betont er Wagners Schauspieler-Natur: seit UB IV: *Richard Wagner in Bayreuth*, als er bereits Abstand von dem einst hochverehrten Wagner zu nehmen begann, bis hin zur polemischen Abrechnung in der Spätschrift *Der Fall Wagner*, zu deren Hauptthemen das Schauspielerhafte in Wagners menschlichem und künstlerischem Habitus gehört.

Die beiden Leitbegriffe „Tugend" und „Sünde" wählt N. zunächst, um der christlichen „Sünde" die griechische „Tugend" entgegenzustellen. „Tugend" ist hier eine aus Mangel an einem Äquivalent in der deutschen Sprache etablierte, aber eher irreführende Übersetzung des griechischen Begriffs ἀρετή. Im übergreifenden Horizont seiner Moralkritik, die alle moralischen Vorstellungen und

Wertungen als vorurteilshaft oder scheinhaft destruiert, sieht N. sowohl die griechische „Tugend“ wie die christliche „Sünde“ als schauspielerische Manifestationen einer durch Konvention zustandegekommenen unauthentischen „Moral“ – auch wenn die Griechen deutlich besser davon kommen. ἀρετή (≈ „Tugend“) ist ein Zentralbegriff im ethischen Denken der Griechen, deren Philosophie weitgehend Ethik ist. Er meint sittliche Vollkommenheit, und zwar eine, die sich im Handeln auf allerbeste Weise bewährt. Dabei ist stets die Vorstellung von Auszeichnung mit im Spiel, schon etymologisch, denn ἀρετή ist mit ἄριστος verwandt, dem „Besten“. Da diese Auszeichnung nur im Wettstreit möglich ist und der Wettstreit bei den Griechen in der Tat einen festen Platz hat – etwa als Wettsingen der Dithyrambenchöre bei den Großen Dionysien, als Wettstreit der Dichter bei den Aufführungen von Tragödien und nicht zuletzt im Sport, so bei den Olympischen Spielen – hebt N. auch im Hinblick auf die Moral, auf die moralische „Tugend“, den „W e t t s t r e i t“ (39, 18) hervor.

Als „eingefleischte Schauspieler“ (39, 15 f.) glaubt N. die Griechen bezeichnen zu können, weil sie das Schauspiel in Gestalt der Tragödie und der Komödie erfanden, damit auch das Theater, das von den Anfängen bis in die hellenistische Zeit hinein eng mit dem Kult des Gottes Dionysos verbunden blieb. Analog zu dieser Theaterkultur will N. auch eine Art von Moraltheater statuieren, in dem die Griechen die „Tugend zur Schau zu bringen“ (39, 20) versuchten. Dass er noch hinzufügt „schon um der Übung willen“ (39, 21), hat seinen Grund nicht nur darin, dass Schauspiele eingeübt werden müssen, sondern auch in der großen Bedeutung, welche gerade in der griechischen Kultur die Vorstellung der „Übung“ allgemein hat – im Sport, in der Erziehung (παιδεία) und, verinnerlicht, als geistiges Training. Das griechische Wort für Übung ist „Askesis“ (ἄσκησις), wovon später, einhergehend mit einer Bedeutungsverschiebung, die ‚Einübung‘ in eine bedürfnislose, weil auf das Innere konzentrierte Lebensweise, die (religiös motivierte) ‚Askese‘ abgeleitet wurde. Immer wieder pointiert N. die Notwendigkeit der „Übung“, so in M 22, wo er emphatisch ausruft: „Übung, Übung, Übung!“ (34, 15).

Um seiner Behauptung der bloßen Schauspielerei der Griechen in der ethischen Bemühung um „Tugend“ die Behauptung einer noch exzessiveren Moral-Schauspielerei bei den Christen hinzufügen zu können, spricht N. von dem „widerlichen Prunken und Paradiren mit der Sünde“ (39, 24 f.). Zwar gibt es im Christentum solche Tendenzen, etwa bei Augustinus, aber als Pauschalbehauptung gehört die Aussage zu den für N. auch sonst charakteristischen Einseitigkeiten und Übertreibungen. Sie dürfte nicht zuletzt von Wagners schauspielerhafter, schließlich sogar in der Oper (*Parsifal*) zur Schau gestellter Hinwendung zu einer problematischen Christlichkeit motiviert sein. N. hatte gerade gegen diese Tendenz Wagners eine dezidierte Aversion. Am entschie-

densten kam sie in einem Brief zum Ausdruck, den N. an die Wagnerianerin Malwida von Meysenbug am 21. Februar 1883, kurze Zeit nach Wagners Tod, schrieb: „sein [Wagners] langsames Zurückgehn und -Schleichen zum Christenthum und zur Kirche habe ich als einen persönlichen Schimpf für mich empfunden: meine ganze Jugend und ihre Richtung schien mir befleckt, insofern ich einem Geiste, der dieses Schrittes fähig war, gehuldigt hatte. [...] Jetzt sehe ich jenen Schritt als den Schritt des alt werdenden Wagner an; es ist schwer zur rechten Zeit zu sterben“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 382).

## 30

**39, 29** *Die verfeinerte Grausamkeit als Tugend*.] N. greift hier die bereits in M 23 und M 26 verwendete Vorstellung der Verfeinerung auf, um deren Ergebnis, die vermeintliche Moral, auf eine lediglich verfeinerte Grausamkeit zurückzuführen, also die Moral genealogisch zu hinterfragen. Die Rückführung der Moral auf Grausamkeit nimmt ferner Überlegungen aus M 18 auf. In der Schrift *Jenseits von Gut und Böse* variiert N. das Thema der „verfeinerten Grausamkeit“, indem er diese nicht mehr lediglich zum Grund der „Moralität“, sondern allgemeiner zum Ursprung der „Cultur“ erklärt (Siebentes Hauptstück: unsere Tugenden, JGB 229): „Fast Alles, was wir ‚höhere Cultur‘ nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der Grausamkeit – dies ist mein Satz, jenes ‚wilde Thier‘ ist gar nicht abgetödtet worden, es lebt, es blüht, es hat sich nur – vergöttlicht“ (KSA 5, 166, 4–8). Der im Kommentar zu M 18 eingehend erörterte sadomasochistische Komplex, der sich im Genuss der Grausamkeit sowohl gegenüber andern wie gegen sich selbst – durch „freiwillige Marter“ (31, 9) – manifestiert, kehrt in JGB 229 gesteigert wieder. Auf die Feststellung „Was die schmerzliche Wollust der Tragödie ausmacht, ist Grausamkeit“ (KSA 5, 166, 8 f.) folgt die Diagnose: „es giebt einen reichlichen, überreichlichen Genuss auch am eignen Leiden, am eignen Sich-leiden-machen“ (166, 24–26), ja es ist die Rede von „jene[n] gefährlichen Schauder[n] der gegen sich selbst gewendeten Grausamkeit“ (166, 33 f.). Allerdings war die Berufung auf de Sade – das hatte schon längst der Literaturpapst Sainte-Beuve festgestellt – ein Modethema der Zeit. Lou von Salomé, die N. und sein Werk sehr gut kannte, bezeichnete ihn als Sadomasochisten (Andreas-Salomé 1958, 156).

## 31

**41, 2** *Der Stolz auf den Geist*.] Mit der Bemerkung, dass der „Stolz des Menschen, der sich gegen die Lehre der Abstammung von Thieren sträubt und zwischen Natur und Mensch die grosse Kluft legt“ (41, 2–4), spielt N. auf Dar-

wins Werk *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* an (Darwin 1871b). Er setzte sich mit Darwins Lehre auseinander, wenn auch nicht im Rückgriff auf Darwins Texte selbst, sondern durch sekundäre Vermittlung, etwa durch die Werke seines Freundes Paul Rée und durch Ernst Haeckels *Natürliche Schöpfungsgeschichte. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwickelungslehre im Allgemeinen und diejenige von Darwin, Goethe und Lamarck im Besonderen*, 5. Auflage, Berlin 1874. Zu N. und Darwin vgl. die ausführlichen Kommentare zu M 37 und M 122, für das Spätwerk NK 6/2, 448–450. Im Kontext seiner Schrift, in der er die moralische und damit auch die geistige Autonomie des Menschen sowie den traditionellen Anspruch der Moral insgesamt aufheben will, problematisiert N. den modernen, noch religiös und idealistisch geprägten Begriff des „Geistes". Indem er von einer ganz anderen – animistischen – Auffassung „in der grossen Vorgeschichte der Menschheit" 41, 7 f.) spricht, knüpft er wieder an das schon für frühere Texte herangezogene Werk von John Lubbock (1875) an: *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und äußere Leben der Wilden*.

## 32

**41, 18** *Der Hemmschuh*.] „Gefühl des Erhabenen" (41, 25). Zur langen Tradition des „Erhabenen" und zu deren großen Bedeutung für Wagner, auf die N. schon in der *Geburt der Tragödie* eingeht, vgl. den Überblickskommentar zu GT in NK 1/1, S. 60–62.

## 33

**42, 2 f.** *Die Verachtung der Ursachen, der Folgen und der Wirklichkeit*.] Hier beurteilt N. vom Standpunkt des Realismus (der „Wirklichkeit") und der modernen Naturwissenschaft aus frühere Kulturstufen, in denen man an das Eingreifen höherer, dämonischer Mächte glaubte, weil man noch nicht über die modernen naturwissenschaftlichen Erklärungsmuster von Ursache und Wirkung verfügte. Dies entspricht einer zentralen Argumentation Epikurs, insbesondere in seinem Lehrbrief an Herodotos, und – in Epikurs Nachfolge – der religionskritisch verschärfenden Darstellung im Lehrgedicht des Lukrez *De rerum natura* (‚Von der Natur der Dinge'). Die Problematik einer unhistorischen Beurteilung zeigt sich besonders deutlich dort, wo N. schreibt, man gehe „gerade der Ergründung der wahren natürlichen Ursachen aus dem Wege", weil man „die dämonische Ursache als die Voraussetzung" nehme (42,

9–11). In alter Zeit ging man aber den natürlichen Ursachen nicht etwa „aus dem Wege“: Man konnte sie aufgrund des Fehlens moderner naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, trotz des von Epikur und Lukrez aufgrund des atomistischen Materialismus Demokrits erreichten Erkenntnisniveaus, noch nicht exakt erkennen. Allenfalls kann die Rede sein von einem abergläubischen und zurückgebliebenen Bewusstsein in der Moderne oder von einem unreflektierten, traditionsbedingten und gefühlsmäßigen Nachwirken eigentlich schon überholter Vorstellungen. Darauf geht N. mit der Feststellung ein: „So verachtet der Mensch im Banne der Sittlichkeit der Sitte erstens die Ursachen, zweitens die Folgen, drittens die Wirklichkeit“ (42, 27–29).

Mit den Ausführungen über Bade-Rituale (42, 16–21) bezieht sich N. auf die Darstellung von Bräuchen der nordamerikanischen Creekindianer bei Gustav Roskoff (1880, 161; Nachweis: Orsucci 1996, 196, Anm. 115).

## 34

**43, 8 f.** *Moralische Gefühle und moralische Begriffe*.] Die Geschichte der moralischen Gefühle erscheint als eine ganz andere als die Geschichte der moralischen Begriffe. Die Wendung „Geschichte der moralischen Gefühle“ variiert den Titel, den N.s Freund Paul Rée einem seiner Bücher gab: *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (1877). Ein Vorbild für das methodische Verfahren von Rée und N. ist das auch in Rées späterem Werk *Die Entstehung des Gewissens* (1885) zitierte Werk von John Lubbock (1874): *Die vorgeschichtliche Zeit erläutert durch die Überreste des Alterthums und die Sitten und Gebräuche der jetzigen Wilden*.

Die moralischen Gefühle wurden schon in der britischen Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts theoretisch behandelt, insbesondere von dem als Begründer der liberalen Wirtschaftslehre bekannten Adam Smith in dessen 1759 erschienenem Werk *The Theory of Moral Sentiments*. Anders als die französischen Moralphilosophen und dann noch Rée und N. betonte Adam Smith die mitmenschliche Sympathie als Grundlage der Moral. Hier zeigt sich eine Affinität zu Rousseau und Schopenhauer, für die das Mitleid die Grundlage der Moral ist. Schopenhauer sieht die Menschen von zwei konträren Motiven bestimmt: Dominant in seinem prinzipiell pessimistischen Welt- und Menschenverständnis sind Egoismus und Bosheit; allein das Mitleid erhebt den Menschen zum moralischen Wesen. N. negiert in seinem programmatischen Immoralismus die Moral grundsätzlich und versucht ähnlich wie Rée, ‚moralische‘ Gefühle durch die Darlegung ihrer „Herkunft“ und ihrer „Geschichte“ als gerade *nicht* ‚moralisch‘ zu erklären. N. setzt hier die Überlegung fort, die er schon in M 9 begonnen hat: dass ‚Moral‘ auf Herkommen, Sitte und Gewöhnung beruht, also

nichts Ursprüngliches ist. Wie Pascal (vgl. hierzu NK M 111) macht er dies am Beispiel von Kindern deutlich, die lediglich das von den Eltern Vorgegebene „n a c h m a c h e n“ (43, 13). Er negativiert vollends dieses Moment der Mimesis, indem er hinzusetzt: „als geborene Affen“. In der griechischen Ethik, sowohl bei Platon wie bei Aristoteles, wird die Mimesis nicht negativ gewertet, sondern im Gegenteil als anthropologische Konstante und wesentliches Element der ‚moralischen‘ Erziehung positiv besetzt (vgl. NK M 111). N. aber hebt das Unauthentische, Nicht-Ursprüngliche der Nachahmung hervor, um die ‚Moral‘ als etwas Sekundäres zu delegitimieren. Die moralischen „Gefühle“ sollen als „angelernte und wohlgeübte Affecte“ (43, 14) disqualifiziert werden. Die nachträglichen „Begründungen“, welche die moralischen Verhaltensweisen als „berechtigt“ legitimieren sollen, sind demzufolge Rationalisierungen, die ihrerseits sogar nur tertiäre Operationen zum Beweis von bewusstem „Anstand“ (43, 16 f.) darstellen. Als problematisch erweist sich die Folgerung: „Insofern ist die Geschichte der moralischen Gefühle eine ganz andere, als die Geschichte der moralischen Begriffe“ (43, 21–23). Denn im Charakter des Unauthentischen, wie ihn N. betont, sind nach seiner Darlegung sowohl „Gefühle“ (als nachgemachte, angelernte) als auch nachträglich applizierte „Begriffe“ prinzipiell gleich und nur graduell verschieden.

## 35

**43, 27** *G e f ü h l e u n d d e r e n A b k u n f t v o n U r t h e i l e n .*] Wie schon im vorausgehenden Text (M 34) interessiert sich N. hier für die „Gefühle“ im Hinblick auf ihre moralische Relevanz. Und wieder legt er es darauf an, das Unauthentische und Uneigentliche ‚moralischer‘ Gefühle zu demonstrieren. Nunmehr wendet er ein im engeren Sinne genealogisches Schema an, indem er von „Abkunft“ spricht. Heißt es in M 34, solche Gefühle seien lediglich nachgemacht und angelernt, so wird ihnen hier eine weiter zurückreichende Vergangenheit in Urteilen und Wertschätzungen zugeschrieben, die „vererbt“ (44, 1), also immerhin tiefer eingesenkt sind. Den genealogischen Aspekt metaphorisiert N., indem er vom „Enkelkind“, vom „Großvater“ und der „Großmutter“ eines Urteils spricht, aus dem schließlich das moralische „Gefühl“ hervorgehe. Die Vorstellung von „Göttern, die in u n s sind“ (44, 6) geht auf die Stoa zurück. Den Stoikern dient sie zur Betonung menschlicher Autonomie. Cicero beispielsweise spricht in den *Tusculanen* von dem „in uns herrschenden Gott“ („dominans ille in nobis deus“; *Tusculanae disputationes* I, 74), Seneca vom „Gott in uns“ („deus internus“, „deus in nobis“).

Die Rede von „Werthschätzungen“ präludiert N.s spätere Theorie, dass Werte das Produkt von Wertschätzungen und insofern veränderbar sind, wor-

aus sich die Möglichkeit einer „Umwertung aller Werte“ ergibt. Allerdings erscheint diese Möglichkeit als eine bloß theoretische, wenn Wertschätzungen in Form von Gefühlen „vererbt“, also genealogisch fixiert sind. Den Begriff „Werthschätzung“, der später in M 104, M 105 und M 534 weiter erörtert wird, konnte N. insbesondere in dem von ihm während der Arbeit an der *Morgenröthe* intensiv benutzten *Handbuch der Moral* von Johann Julius Baumann finden (NPB). Dieser sieht die „Werthschätzungen“ aus „Werthgefühlen“ hervorgehen und führt letztere – damit auch die ‚Moral‘ – auf die positive psychophysische Erfahrung einer „Steigerung der Kraft“ zurück. Dem entsprechen die in der *Morgenröthe* immer wieder thematisierten und schließlich zum „Willen zur Macht“ überleitenden „Gefühle der Macht“, da N. ausdrücklich „Kraft“ und „Macht“ korreliert. Baumann schreibt: „Alle Werthgefühle überhaupt sind ein Bewusstsein von Erhöhung des Lebens, von Steigerung der Kraft, sei es des sinnlichen Lebens, des intellectuellen, ästhetischen, sittlichen [...] Diese Kraft-Bethätigung und -Steigerung erklärt das Verweilen und Versenken bei den Werthgefühlen“ (Baumann 1879, 60 f.). Den Terminus „Werthgefühl“ übernimmt N. in M 148. Später führt N. die Subjektivierung der „Werthschätzungen“ unter dem Aspekt der „Bedürfnisse“ fort. In einem nachgelassenen Notat aus dem Jahr 1885 heißt es: „die Werthschätzungen aber sind die Folge unserer innersten Bedürfnisse. – / Dies ist gesagt, um zu erklären, warum es schwer ist, solche Schriften wie die meinigen zu verstehen: die inneren Erlebnisse, Werthschätzungen und Bedürfnisse sind bei mir anders“ (34[86], KSA 11, 448, 19–23).

## 36

**44, 9 f.** *Eine Narrheit der Pietät mit Hintergedanken*.] In der Vorstufe zu diesem Text heißt es: „Wie! Die Erfinder der ersten Barke, die ersten Astronomen seien unvergleichlich mehr als unsere Erfinder? Umgekehrt! Ehemals wirkte der Zufall mehr noch als jetzt!“ (KSA 14, 205)

## 37

**44, 26** *Falsche Schlüsse aus der Nützlichkeit*.] Der „Nützlichkeit“ und den mit ihrer Wertung zusammenhängenden Problemen gilt immer wieder N.s Interesse, besonders aufgrund der seit John Stuart Mills *Utilitarianism* populär gewordenen Verbindung des Nutzens mit der Moral. Im vorliegenden Text problematisiert N. das physikotheologische Konzept, das im Aufklärungsdenken des 18. Jahrhunderts verbreitet war. Es schloss aus der „Nützlichkeit“

der Natur auf ihre Zweckmäßigkeit und auf einen zu einem nützlichen „Endzweck“ (45, 7) hin wirkenden „Ursprung“ (44, 28 f.): auf Gott. Die rhetorische Frage „Hat man nicht selbst in der Astronomie die (angebliche) Nützlichkeit [...] für den Endzweck [...] ausgegeben?“ (45, 2–8) bezieht sich auf ein Werk von Richard Anthony Proctor (1877): *Unser Standpunkt im Weltall*. Dort heißt es: „Man betrachtete es früher als die Aufgabe der Wissenschaft, uns in einer allgemein verständlichen Weise die Weisheit und das Wohlwollen des göttlichen Wesens [...] zu vergegenwärtigen [...]. Das galt für alle Zweige der Wissenschaft, aber in der Astronomie wurde dieses Verfahren häufiger als in allen anderen Fällen beobachtet [...]. Beispielsweise schloss Brewster aus dem schönen Anblick, welchen Jupiter gewährt, aus der gewaltigen Ausdehnung seiner Bahn und der symmetrischen Anordnung der um den Planeten kreisenden Körper, daß Jupiter unzweifelhaft zur Wohnstätte lebender Wesen bestimmt sei, und in seinem Eifer, die Tauglichkeit des Planeten für diesen Zweck darzuthun, vergaß er, die seiner Theorie ungünstigen Verhältnisse zu berücksichtigen, nämlich die geringe Zufuhr von Sonnenwärme bei der großen Entfernung des Jupiters, die geringe Dichte des Planeten, die dichte ihn umgebende Atmosphäre und die Anzeichen von Zerstörungen, welche auf einen intensiven Wärmegrad der Masse des Planeten deuten. Ja mit der löblichen Absicht, das Wohlwollen des Allmächtigen zu Gunsten dieses riesenhaften Planeten des Sonnensystems darzuthun, schrieb Brewster den vier den Jupiter umgebenden Satelliten die Aufgabe zu, den Jupiter mit der nöthigen Zufuhr von reflectirtem Lichte zu versehen und vergaß dabei, daß selbst dann, wenn alle vier Trabanten gleichzeitig voll wären, was nie möglich ist, der Planet nur ein Sechzehntel der Lichtmenge erhält, welche wir von unserem einzigen Monde zur Zeit des Vollmondes erhalten. Viele andere ähnliche Fälle lassen sich aus den Schriften anderer Autoren anführen, welche die verlockende Ansicht verfochten, daß alle Himmelskörper dazu geschaffen seien, lebenden Wesen als Wohnort zu dienen oder das Leben auf anderen Himmelskörpern zu unterstützen“ (Proctor 1877, 24 f.; Nachweis: Orsucci 1996, 161 f.).

Schon im 17. Jahrhundert hatte Spinoza mit seiner Kritik an der Annahme einer zum „Nutzen“ hin organisierten „causa finalis“ derartige Vorstellungen widerlegt. Er argumentierte, dass es sich um eine nicht angemessene Übertragung menschlichen Zweckdenkens auf die Natur handle, die keine Zwecke kenne. Spinoza wandte sich gegen diejenigen, „die alles in der Natur als Mittel zu ihrem Nutzen betrachten und glauben, es sei jemand anderer, der diese Mittel zu ihrem Nutzen geschaffen habe“ („omnia naturalia tanquam ad suum utile media considerent [...] hinc causam credendi habuerunt, aliquem alium esse, qui illa media in eorum usum paraverit“; *Ethica*, Pars prima, Propositio XXXVI, Appendix). Und er kommt zu dem Ergebnis, „die Natur habe keinen

ihr vorgeordneten Zweck und alle Endursachen seien nichts als menschliche Fiktionen“ („naturam finem nullum sibi praefixum habere, et omnes causas finales nihil, nisi humana esse figmenta“). Kurze Zeit nach Abschluss der *Morgenröthe* erbat N. am 8. Juli 1881 von Franz Overbeck „den Band Kuno Fischer's über Spinoza“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 123). Schon am 30. Juli 1881 berichtete er dem Freund von seinem Lektüre-Eindruck: „Ich bin ganz erstaunt, ganz entzückt! Ich habe einen Vorgänger und was für einen! Ich kannte Spinoza fast nicht: daß mich jetzt nach ihm verlangte, war eine ‚Instinkthandlung‘. Nicht nur, daß seine Gesamttendenz gleich der meinen ist – die Erkenntniß zum mächtigsten Affekt zu machen – in fünf Hauptpunkten seiner Lehre finde ich mich wieder, dieser abnormste und einsamste Denker ist mir gerade in diesen Dingen am nächsten: er leugnet die Willensfreiheit –; die Zwecke –; die sittliche Weltordnung –; das Unegoistische –; das Böse –; wenn freilich auch die Verschiedenheiten ungeheuer sind, so liegen diese mehr in dem Unterschiede der Zeit, der Cultur, der Wissenschaft“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 135). Ausführlich dazu Andreas Urs Sommer 2012a: Nietzsche's Readings on Spinoza. A Contextualist Study, Particularly on the Reception of Kuno Fischer. Um 1800 argumentierten auch Kant und Goethe vehement gegen die Physikotheologie. Der alte Goethe schrieb am 29. Januar 1830 an Zelter: „So hatte mich Spinoza früher schon im dem Haß gegen die absurden Endursachen gegläubiget. Natur und Kunst sind zu groß um auf Zwecke auszugehen, und haben's auch nicht nötig, denn Bezüge gibt's überall und Bezüge sind das Leben“.

Zeitgenössische Aktualität erhielt das Problem der falschen Übertragung des Zweckdenkens auf die Natur durch Darwins aufsehenerregendes Werk *The Descent of Man*. Die von Darwin beschriebene Evolution ist zweckmäßig-nützlich ohne Zweck, d. h. ohne intentional bedingte Strukturen. Dies legte ausführlich und eindringlich argumentierend ein Autor dar, den N. hoch schätzte: Afrikan Spir in seinem 1877 erschienenen Hauptwerk *Denken und Wirklichkeit* (NPB). Unter der Überschrift „Bemerkungen über die Lehre Darwins“ setzt er sich mit der Problematik der Teleologie im Hinblick auf Darwin differenziert auseinander. Er resümiert – und N. hat hier durch Markierungen am Rande sein besonderes Interesse und seine Zustimmung signalisiert –: „Wenn nun aber die positive Leistung der Lehre Darwin's und der mechanischen Naturerklärung überhaupt nie ihren Ansprüchen gleich kommen kann, so ist doch die negative Leistung derselben, die Bekämpfung der Teleologie nichtsdestoweniger ganz berechtigt und achtungswerth. Wenn es auch der Lehre Darwin's nie gelingen wird, die Zeichen eines bildenden und ordnenden Princips in der Natur, welches mit der Vernunft oder Intelligenz unverkennbare Verwandtschaft zeigt, wegzuescamotiren, so hat sie doch andererseits nachgewiesen, dass keine Spur einer bewussten Zweckthätigkeit in den Wirkungen dieses Princips zu

sehen ist, dass dasselbe sich vielmehr willenlos den äusseren Umständen anpasst und durch diese bestimmen lässt. / Das grosse speculative Verdienst der Lehre Darwin's besteht vor Allem darin, auf die Wege oder die Weisen des Verfahrens der Natur in der Bildung organischer Wesen überhaupt aufmerksam gemacht zu haben. Denn bei näherem Zusehen hat es sich sofort herausgestellt, dass das Wirken der Natur bei aller Zweckmässigkeit dennoch keine bewusste Absicht verräth. Es läuft da so Vieles mit unter, was den vorausgesetzten Zwecken direct entgegenwirkt und ihre Zwecke selbst erreicht die Natur auf Wegen, welche kein mit Ueberlegung handelndes Wesen wählen würde" (Spir 1877, Bd. 2, 155 f.).

Paul Rée, der sich intensiv mit Darwin befasste, und N. nahmen die zeitgenössische Darwin-Rezeption und die sich anschließenden Debatten auf. Zahlreiche Schriften und Zeitschriften informierten in den Siebziger Jahren über Darwin und seinen Widerhall in Deutschland. Die von N. eifrig studierte Zeitschrift *Das Ausland*, die wiederholt über Darwin berichtete, bemerkt in dem Artikel „Charles Darwin. Eine biographische Skizze" (*Das Ausland* 1870, 314–320, dort 320): „In mehreren deutschen Universitäten (z. B. Jena, Bonn und Kiel) wurde bereits der Darwinismus als besonderes Colleg Studirenden aller Facultäten bei überfüllten Auditorien vorgetragen". In der von Robert Hartmann, Rées Berliner akademischem Lehrer, mitbegründeten *Zeitschrift für Ethnologie* gab J. W. Spengel im 3. Band einen Überblick über die „in Deutschland über die Darwinische Theorie erschienenen Werke und Aufsätze" mit einem „Verzeichnis der hauptsächlichsten Werke der ausländischen Literatur" (England, Frankreich, Holland-Belgien, Italien). In einem nachgelassenen Notat vom Sommer 1880, also aus der Entstehungszeit der *Morgenröthe*, heißt es: „Grundsätze: es giebt in der Natur keine Zwecke, es giebt keinen Geist außer bei Menschen und menschenartigen Wesen, es giebt keine Wunder und keine Vorsehung, es giebt keinen Schöpfer, keinen Gesetzgeber, keine Schuld, keine Strafe" (4[55], KSA 9, 112).

Das von N. in Anführungszeichen gesetzte Zitat am Ende von M 37 stammt aus einem Werk, das er schon 1875 für seine persönliche Bibliothek erworben und studiert hatte, wie auch aus diversen Lesespuren hervorgeht: *Geschichte der geistigen Entwickelung Europas* (Draper 1871, 451; Nachweis: Brusotti 2001, 422).

## 38

**45, 15 f.** *Die Triebe durch die moralischen Urtheile umgestaltet.*] In M 26 („Die Thiere und die Moral") hatte N. alles Moralische auf eine gesellschaftlich bedingte Verfeinerung der Triebe zurückgeführt und insofern

der ‚moralischen' Wertung zu entziehen versucht. Hier, in M 38, spricht er nicht mehr von der Verfeinerung durch gesellschaftliche Verhältnisse, sondern von der Umgestaltung – von der Umkodierung – der Triebe durch moralische Urteile, die als solche unbegründet seien, aber durch „Sitte" Geltung erlangt hätten. Indem N. anschließend auf die aus der Unterschiedlichkeit der zur „Sitte" gewordenen moralischen Wertschätzungen bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten eingeht, relativiert er zusätzlich alle moralischen Vorstellungen und Wertungen.

**45, 28–46, 2** *So haben die älteren Griechen anders über den N e i d empfunden, als wir; Hesiod zählt ihn unter den Wirkungen der g u t e n, wohlthätigen Eris auf, und es hatte nichts Anstössiges, den Göttern etwas Neidisches zuzuerkennen: begreiflich bei einem Zustande der Dinge, dessen Seele der Wettstreit war; der Wettstreit aber war als gut festgestellt und abgeschätzt.*] Hesiod lebte um 700 v. Chr. und ist nach Homer, der im 8. Jahrhundert v. Chr. seine Werke schuf, der älteste griechische Dichter. Von ihm sind, gemessen an Homers *Ilias* und *Odyssee*, zwei relativ kurze epische Werke überliefert: die *Theogonie* und die *Werke und Tage*. Hesiod nennt in seinem ‚Götterstammbaum' nicht weniger als 300 Götter. „König der Götter", der über allem waltet, ist sowohl in der *Theogonie* wie in den *Werken und Tagen* Zeus. Dass es in der griechischen Antike „nichts Anstössiges" hatte, „den Göttern etwas Neidisches zuzuerkennen", geht am deutlichsten aus Herodots geradezu definitorischer Feststellung hervor, in der er das „Göttliche" mit der Unbeständigkeit des Schicksals gleichsetzt, um dies dann am Geschick des Königs Kroisos zu exemplifizieren. Solon, einer der Sieben Weisen, belehrt den König, der sich aufgrund seines Reichtums für überaus glücklich hält: „Kroisos, der Mann, den du nach dem menschlichen Leben fragst, weiß, dass die Gottheit ganz und gar neidisch und unbeständig ist" (τὸ θεῖον πᾶν ἐὸν φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες; I, 32, 1). Schon in einem nachgelassenen Notat vom Jahr 1876 geht N. auf den Götterneid ein: „νεμεσσητικόν ist der Götterneid" (17[58], KSA 8, 307). Eine umfassende Dokumentation der Quellen zum Götterneid fand N. in dem von ihm mehrmals aus der Universitätsbibliothek Basel ausgeliehenen Buch von Karl Lehrs (BUB Nr. 173, Nr. 544, Nr. 553). Es enthält ein ganzes, mit genauen Nachweisen und den Originalzitaten versehenes Kapitel zur ‚Vorstellung der Griechen über den Neid der Götter und die Ueberhebung', S. 35–66. Die von N. genannte Eris erscheint in der *Theogonie* als ganz und gar negative Göttin. Die finstere Göttin der Nacht (Nyx) gebiert sie, die Göttin des Streits, neben anderen Übeln, und Eris wiederum zeugt nur Übles: „Aber die düstere Eris gebar die peinvolle Mühsal, / Hunger, Vergessenheit auch und tränenerregenden Kummer, / Schlachtgetümmel und Tötung und Kämpfe und Männergemetzel / Hader und Lug und Trug und Widerrede und Rede [...]"(*Theogonie*, V. 226–229).

In den *Werken und Tagen* unterscheidet Hesiod eine zerstörerische und eine förderliche Eris: „Nicht nur *eine* Sippe der Eris gibt es; auf Erden / Walten ja zwei. Die eine mag gern der Kundige loben, / Aber die andere tadeln. Sie sind ja verschiedenen Sinnes. / Eine von ihnen erweckt nur Hader und häßliche Feindschaft / Grausam [...] / Aber die finstere Nacht gebar schon früher die andre [...] / Denn sie ermuntert sogar die lässigen Männer zur Arbeit. / Schaut ein solcher auf andre, die reicher, so möchte er stärker / Schaffen, er sputet sich dann, den Acker zu pflügen, zu säen, / Gut zu richten das Haus: so eifert Nachbar mit Nachbar / Um den bessern Ertrag. *Die* Eris ist Sterblichen nützlich; / Eifert doch Töpfer mit Töpfer, der Zimmermann mit dem Zimmrer, / Und es neidet der Bettler dem Bettler, der Sänger dem Sänger.“ (*Werke und Tage*, V. 11–26; Übersetzung von Thassilo von Scheffer) N. geht nur von den zuletzt zitierten Versen aus. Sie gelten dem von ihm genannten „Wettstreit“, zu dessen Äußerungsformen neben dem Wetteifer der Neid – besser: das (zum Wetteifern treibende) ‚Beneiden‘ gehört. Diesem Kontext entspricht nicht die generalisierende und übertreibende Aussage N.s: „So haben die älteren Griechen anders über den N e i d empfunden, als wir.“ Schopenhauer wertet in WWV I, 4. Buch, § 61 die Eris ganz negativ: „Eine Hauptquelle des Leidens, welches wir oben als allem Lebens wesentlich und unvermeidlich gefunden haben, ist, sobald es wirklich und in bestimmter Gestalt eintritt, jene E r i s, der Kampf aller Individuen, der Ausdruck des Widerspruchs, mit welchem der Wille zum Leben im Innern behaftet ist, und der durch das principium individuationis zur Sichtbarkeit gelangt“ (Schopenhauer 1873, Bd. 2, 393).

**46, 2–15** *Ebenfalls waren die Griechen von uns verschieden in der Abschätzung der H o f f n u n g: man empfand sie als blind und tückisch; Hesiod hat das Stärkste über sie in einer Fabel angedeutet, und zwar etwas so Befremdendes, dass kein neuerer Erklärer es verstanden hat, – denn es geht wider den modernen Geist, welcher vom Christenthum her an die Hoffnung als eine Tugend zu glauben gelernt hat. Bei den Griechen dagegen [...] musste wohl, Dank allen Orakeln und Wahrsagern, die Hoffnung etwas degradirt werden und in's Böse und Gefährliche hinabsinken.* –] Noch mehr als die vorangehende Aussage über den Neid sind die Ausführungen zur Hoffnung bei den Griechen problematisch, in hohem Grade sogar unzutreffend. Schon die Verallgemeinerung „die Griechen“ (46, 3) ist nicht haltbar. Denn es gibt zwar eine Anzahl von Aussagen in der griechischen Literatur und Philosophie, welche die Hoffnung nicht, wie das Christentum, ausschließlich positiv, sondern neutral bewerten, im Sinne von „Erwartung“, „Vermutung“; aber keineswegs empfanden „die Griechen“ die Hoffnung, wie N. behauptet, als „blind und tückisch“. Oft verwenden die griechischen Autoren den Begriff der Hoffnung durchaus positiv, wenn auch natürlich nicht im heilsgeschichtlich perspektivierten Sinn des Christentums, wie ihn

markant der Römerbrief und die Korintherbriefe des Paulus und später vor allem die Tugendlehre des Augustinus erkennen lassen. Darin ist die Hoffnung Ausdruck des Vertrauens auf Gott und Christi Heilstat. Eine formale und neutrale Bestimmung gibt Platon in seiner Spätschrift *Die Gesetze*, indem er die Hoffnung als „Erwartung" künftiger Dinge definiert (*Nomoi* I 644c) und die Bezeichnung „Hoffnung" in diesem Verständnis „allgemein" nennt (δόξας μελλόντων, οἷν κοινὸν ὄνομα ἐλπίς). Eindeutig positiv ist der Sinn des Wortes „Hoffnung" schon in der *Odyssee* 16, 101: „Noch ist Hoffnung" – ἔτι ἐλπίδος αἶσα; 19, 84. Wenn von vergeblichen Hoffnungen die Rede ist, dann setzt dies einen grundsätzlich positiven Sinn von „Hoffnung" voraus, so in der ältesten Tragödie des Aischylos *Die Perser*: „er gab sich vergeblichen Hoffnungen hin" – κεναῖσιν ἐλπίσιν πεπεισμένος; im ersten Teil der *Orestie*, im *Agamemnon*, heißt es (*Agamemnon*, V. 491), dass „viele Hoffnungen zerbrochen sind" – πολλῶν ῥαγεισῶν ἐλπίδων; „habe Hoffnung" – ἔχ᾽ ἐλπίδα lautet eine Aufforderung im *König Ödipus* des Sophokles; mehrere Autoren sprechen von der „Hoffnung auf Rettung" (ἐλπὶς τῆς σωτηρίας), die man auf jemanden setzt; Thukydides (*Geschichte des Peloponnesischen Kriegs* 3, 14) lässt von den „Hoffnungen der Griechen auf euch" sprechen (αἱ τῶν Ἑλλήνων εἰς ὑμᾶς ἐλπίδες). Wo ἐλπίς negativ besetzt ist, ist dieses Wort nicht mit „Hoffnung", sondern mit „Furcht", „Besorgnis" zu übersetzen, z. B. im *Orestes* des Euripides V. 859, aber im gleichen Drama erscheint das Wort auch im Sinn von positiver (vertrauender) Erwartung (*Orestes*, V. 778/80, besonders V. 448).

Auch dass N. das vermeintlich „blinde und tückische" Wesen der Hoffnung bei den Griechen mit dem Hinweis auf Hesiod zu untermauern sucht („Hesiod hat das Stärkste über sie in einer Fabel angedeutet"; 46, 5), beruht auf einem Missverständnis. Denn die Fabel, die er meint, die Pandora-Fabel in Hesiods *Theogonie* und *Werken und Tagen*, erzählt davon, dass Pandora den Menschen einen Krug voller Übel brachte: Sie hob den Deckel des Krugs, woraufhin die zahlreichen Übel zu den Menschen hinausschwirrten. Allein die Hoffnung, die sich zusammen mit den Übeln im Krug befand, konnte nicht heraus zu den Menschen, weil Pandora nach dem Willen des Zeus zuvor den großen Deckel des Krugs zufallen ließ. (μούνη δ᾽αὐτόθι Ἐλπὶς ἐν ἀρρήκτοισι δόμοισιν / ἔνδον ἔμιμνε πίθου ὑπὸ χείλεσιν, οὐδὲ θύραζε / ἐξέπτη; *Werke und Tage*, V. 96–98). Demnach ist die Hoffnung nichts Negatives in Hesiods Fabel, wie N. will, vielmehr bleibt die Hoffnung den Menschen verwehrt, die nun allen Übeln ohne Hoffnung (auf deren Beseitigung) ausgeliefert sind. Schon in *Menschliches, Allzumenschliches I* hatte N. die Hoffnung in Hesiods Pandora-Geschichte ganz negativ verstehen wollen: als das „übelste der Uebel, weil sie die Qual der Menschen verlängert" (KSA 2, 82, 19 f.). Analog ist die Auffassung der Hoffnung auch noch in der Spätschrift *Der Antichrist*, wo es heißt: „Gerade wegen dieser

Fähigkeit, den Unglücklichen hinzuhalten, galt die Hoffnung bei den Griechen als Übel der Übel, als das eigentlich tückische Übel: es blieb im Fass des Übels zurück" (KSA 6, 190, 24–27; vgl. NK 6/2, 190, 19–27).

**46, 15–20** *Die Juden haben den Zorn anders empfunden, als wir, und ihn heilig gesprochen [...] sie haben ihren zornigen heiligen Jehovah nach ihren zornigen heiligen Propheten gebildet.*] Im Alten Testament ist oft vom Zorn Gottes die Rede, so im Pentateuch (den fünf Büchern Mose), um die sittlichen Gebote, die Rechtsordnung und die Riten mit der stärksten Strafandrohung zu bewehren oder um die Integrität der monotheistischen jüdischen Religion gegen heidnische polytheistische Einflüsse zu schützen. Auch die Propheten, unter ihnen besonders Jesaja, rufen ihr „Wehe!" über das Volk Israel entweder aus, um mit der Beschwörung von Gottes Zorn sittliches und religiöses Fehlverhalten mit der denkbar stärksten Sanktion zu bedrohen oder – wie dann auch manche Psalmen – um den übermächtigen Feinden Israels, denen das jüdische Volk oft preisgegeben war, die Vernichtung durch Gott anzudrohen und damit das Elend der Gegenwart kompensatorisch auszugleichen. Noch andere Funktionen kommen der Vorstellung vom „Zorn Gottes" zu. Sie kann dazu dienen, Gottes Allmacht zu betonen, der nichts zu widerstehen vermag (Hiob 9, 5–6: „Er versetzt Berge, ehe sie es innewerden, die er in seinem Zorn umkehrt. / Er bewegt die Erde aus ihrem Ort, daß ihre Pfeiler zittern").

Einige Beispiele für den „Zorn Gottes" als Strafandrohung für die Missachtung sittlicher Gebote und der Rechtsordnung: 2. Mose 20–23: „Die Fremdlinge sollst du nicht schinden noch unterdrücken; denn ihr seid auch Fremdlinge in Ägyptenland gewesen. / Ihr sollt keine Witwen und Waisen bedrängen. / Wirst du sie bedrängen, so werden sie zu mir schreien, und ich werde ihr Schreien erhören; / So wird mein Zorn ergrimmen". Ein Beispiel für die Heraufbeschwörung von Gottes Zorn, um die Integrität des jüdischen Monotheismus und des mosaischen Gesetzes zu wahren, ist die Geschichte vom Goldenen Kalb. Während Mose eine Zeitlang abwesend ist, um auf dem Berge Sinai Gottes Gebote entgegenzunehmen, will sich das Volk Israel dem (von den Tiergöttern der Ägypter abgeleiteten) Götzendienst hingeben. Dagegen beginnen die zehn Gebote, mit denen Mose vom Berg Sinai zum Volke zurückkehrt, mit der Verpflichtung auf den Monotheismus (2. Mose 20, 2–3). Nach Moses Rückkehr spricht Gott zu ihm: „Sie sind schnell von dem Wege abgetreten, den ich ihnen geboten habe. Sie haben sich ein gegossenes Kalb gemacht und haben's angebetet und ihm geopfert und gesagt: Das sind deine Götter, Israel, die dich aus Ägyptenland geführt haben. / Und der Herr sprach zu Mose: Ich sehe, daß es ein halsstarriges Volk ist. / Und nun laß mich, daß mein Zorn über sie ergrimme und sie vertilge [...] Mose aber flehte zu dem Herrn, seinem Gott: Ach Herr, warum will dein Zorn ergrimmen über dein Volk, das du mit großer Kraft und

starker Hand hast aus Ägyptenland geführt [...] Kehre dich von dem Grimm deines Zorns“ (2. Mose 32, 8–12).

N.s Aussage: „Die Juden haben den Zorn anders empfunden, als wir, sie haben ihn heilig gesprochen“ verfehlt insofern die Aussagen des Alten Testaments, als es darin nicht um die Heiligsprechung des „Zorns“ als eines bloßen Affekts geht. Gegen den Affekt des Zorns wendet sich aufgrund des stoischen Ethos Seneca in seinem Traktat *De ira* (‚Über den Zorn‘). Deshalb glaubte der Kirchenvater Lactantius in einer Schrift mit dem Titel *De ira dei* (‚Über den Zorn Gottes‘) die biblische Vorstellung vom Zorn Gottes rechtfertigen zu müssen.

## 39

**46, 24** *Das Vorurtheil vom „reinen Geiste“*.] Hier verfolgt N. seine schon in *Menschliches, Allzumenschliches* und in vielen anderen Texten der *Morgenröthe* erkennbare Methode, allem Metaphysischen, Idealischen, Seelischen und Spirituellen seine Eigenwertigkeit abzusprechen, indem er es auf Physiologisches reduziert. Insbesondere attackiert er hier den christlichen Spiritualismus und die christliche Askese, welche „den Körper geringschätzen“ lehrte (46, 27) und die physische Erfahrung der „Lust“ (47, 5) vom Standpunkt der „tugendhaften Reingeistigen“ aus (47, 5) als sündhaft verwarf. In ihrer radikalen Form forderte die Askese sogar die ‚Abtötung‘ des Leibes. Schon längst hatten so prominente Autoren wie Goethe und Heine dieser Art von Moral eine Absage erteilt: Goethe, indem er eine ‚heidnisch‘-natürliche Sinnenfreude gegen christliche Sinnenfeindschaft ausspielte, und noch mehr Heine, indem er die zu seiner Zeit bereits aktuelle Opposition von Spiritualismus und Sensualismus engagiert zuspitzte – am entschiedensten in der *Reise von München nach Genua*, einem Hauptkapitel seiner zu N.s Lektüren gehörenden *Reisebilder*.

N. geht aber noch darüber hinaus, indem er die *Deformation* des Menschen unter dem Druck spiritualistischer Wertungen zum Thema macht. Einer im Laufe der Jahre immer stärker hervortretenden Grundtendenz entsprechend, pathologisiert er die Folgen der von ihm kritisierten spiritualistischen Moral. Dabei greift er das in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts modisch gewordene Problem der nervösen Dekadenz auf. Er stellt eine „allgemeine, chronisch gewordene Übernervosität“ fest (47, 3 f.). Auch in anderen Texten der *Morgenröthe* spielen die „Nerven“ eine Rolle. In seinen Briefen teilt N. immer wieder mit, wie sehr er selbst nervlich gefährdet sei. An Wagners Musik diagnostiziert er in den späten Schriften eine krankhaft nervenreizende, ja nervenzerrüttende Wirkung. „Wagner est une névrose“ ruft er aus (WA, KSA 6, 22, 33), indem er den ihm bekannten Ausspruch „Daudet est une névrose“ abwandelt. „Am unheimlichsten freilich bleibt die Verderbniss der Nerven“

stellt er ebenfalls im *Fall Wagner* fest (KSA 6, 44, 17 f.), nachdem der führende Musikkritiker Eduard Hanslick in der 3. Auflage seines Werks *Das Musikalisch-Schöne* Wagners Musik als „das auf 5 Notenlinien verschriebene melodische Nervenfieber“ bezeichnet hatte (vgl. NK KSA 6, 44, 17 f.). In MA I 244 gibt N. unter dem Leitgedanken „In der Nachbarschaft des Wahnsinns“ eine übergreifende Epochendiagnose: „Die Summe der Empfindungen, Kenntnisse, Erfahrungen, also die ganze Last der Cultur, ist so gross geworden, dass eine Ueberreizung der Nerven- und Denkkräfte die allgemeine Gefahr ist“ (KSA 2, 204, 8–11). Edmond de Goncourt hatte schon im Jahr 1870 an Émile Zola geschrieben: „Songez que notre oeuvre, et c’est peut-être son originalité, originalité durement payée, repose sur la maladie nerveuse“ („Bedenken Sie, dass unser Werk, und das ist vielleicht seine Originalität, eine Originalität, die hart erkauft ist, auf der Nerven-Krankheit beruht“). Einige Jahre darauf machte Bourget, der das Zitat überliefert, diese Selbstdiagnose Goncourts zum Bestandteil einer Epochendiagnose (Bourget 1886, NPB 148 f.). N. orientierte sich daran in seinen späten Schriften. Er unterstrich in dem Exemplar, das er in seiner persönlichen Bibliothek hatte, den Passus „maladie nerveuse“ (vgl. Bourget 1886, 168).

Am Schluss von M 39 heißt es im Hinblick auf die „tugendhaften Reingeistigen“: „ihr System kam auf seine Spitze, als es die Ekstase als das Höheziel des Lebens und als den verurtheilenden Maassstab für alles Irdische nahm“ (47, 7–9). Während N. in der *Geburt der Tragödie* und in UB IV: *Richard Wagner in Bayreuth* den dionysischen Rausch, den dionysischen Wahnsinn, das ekstatische Erlebnis sowie die in der musikalischen Ekstase nach Art der Mysterien erlebten Einweihungen enthusiastisch beschwört und zugleich das „Erhabene“ als künstlerisches Ideal preist (vgl. den Überblickskommentar zu GT in NK 1/1, S. 60–62), vollzieht er jetzt eine Kehrtwendung. Die Ekstase versteht er nun als Folge nervöser Überreizung und als krankhafte Manifestation einer den „Körper“ und das „Irdische“ missachtenden spiritualistischen Moral.

Indem N. „die Ekstase als das Höheziel des Lebens“ für die „Reingeistigen“ bezeichnet und sogar von einem „System“ spricht, denkt er sowohl an die systematische Geist-Philosophie Platons wie an christliche Formen ekstatischer Erhebung über alles „Irdische“, die systematisch erzeugt wurden. Platon verstand in Anlehnung an die Mysterien das in der Ekstase zu erreichende „Höheziel des Lebens“, die Schau der Ideen, als einen Aufstieg zum Reingeistigen. Er meint damit den ekstatischen Zustand des Philosophen. Im *Phaidros* (249 c 8-d 3) bezeichnet er ihn als ἐξιστάμενος τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλούς (als einen „ekstatisch sich über die menschlichen Beschäftigungen und zum Göttlichen Erhebenden, der, wenn er sich im Enthusiasmus befindet, sich der Menge ent-

zieht“). Er vergleicht ihn mit dem ekstatischen Einweihungsereignis der Mysten (τελέους τελετὰς ἀεὶ τελούμενος; vgl. auch *Phaidros* 250 b 5-c 6; *Phaidon* 69 c 3–7; *Symposion* 210 a 1–2). Die Mysterien versprachen charismatische Gaben, darunter den ekstatischen Zustand, der zur Verbindung mit dem Göttlichen in dessen „Schau“ führe. Schon in den eleusinischen Mysterien galt die „Schau“ (ἐπόπτεια) als das Höchste und wurden die „Schauenden“, die Epopten, seliggepriesen – N. handelt davon in GT und verwendet sogar den Terminus „Epopten“ (KSA 1, 72, 25–34; vgl. NK 1/1, 72, 25–34).

Die Neuplatoniker gehen noch darüber hinaus, denn höchstes Ziel ist für sie nicht mehr Platons Reich der (vielzähligen) Ideen, sondern das Göttlich-Eine. Plotin spricht mehrfach von der ekstatischen Schau, besonders in *Enneaden* 4, 8, 1 ff., wo er von seinem eigenen ekstatischen Erlebnis erzählt: wie er aus der Außenwelt heraustrat, dann eine wunderbare Schönheit schaute und schließlich mit der Gottheit eins wurde. Selig sei, wem solche Schau zuteil werde. Dies entspricht den Seligpreisungen der Mysterien. Auch Jesus preist die Augen der Jünger selig, da sie sehend geworden seien und fähig, „die Mysterien des Gottesreiches zu erkennen“ (γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ). Zur großen Menge aber spreche er nur in Gleichnissen (Lukas 8, 9 f.; Lukas 10, 23; Matthäus 13, 10 f. 16; vgl. Markus 4, 10 f.). Was N. als „System“ bezeichnet, das zum „Höhenziel“ führen soll, ist schon in Platons Vorstellung von einer Stufenleiter (ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς; *Symposion* 211 c) angelegt. In den Mysterien führt die Stufenleiter vom Materiellen, mit dem die Seele noch behaftet ist, über die Reinigung (κάθαρσις) zur Vereinigung (σύστασις) mit der Gottheit und zu deren Schau (ἐπόπτεια), schließlich zur Seligpreisung (μακαρισμός).

Im 3. Jahrhundert griff das neuplatonische Denken auf das Christentum über, und in den folgenden Jahrhunderten kam es zu einer systematischen Schematisierung vom stufenweise sich vollziehenden Aufstieg sowohl im nichtchristlichen (Proklos) wie im christlichen (Pseudo-Dionysius Areopagita) Neuplatonismus. Schon im frühen Christentum dienten asketische Übungen dazu, einen vom Irdischen freien, „reinen“ Zustand zu schaffen, von dem aus dann die Ekstase zu erreichen sei. Dazu gehörte besonders der Rückzug in die Einsamkeit: die ἀναχώρησις. Hier liegt der Ursprung des frühchristlichen Anachoretentums, das im eremitischen Mönchtum (in der ägyptischen Wüste) seine Form fand und als radikale Nachfolge Christi gemäß dem Jüngerwort aus Matth. 19 konzipiert war: „Wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt“. Wesentlich war die asketische Abtötung alles Sinnlichen, denn sie sollte zur Ekstase führen. Die technischen Ausdrücke der Askese wurden zum großen Teil der griechischen Philosophie entlehnt, so dass auch in dieser Hinsicht ein – wie N. sagt – „System“ zu erkennen ist.

## 40

**47, 11** *Das Grübeln über Gebräuche*.] Wieder unternimmt es N., eine Genealogie der Moral zu konstruieren. „Moral" hatte er schon in einer Reihe von Texten, so bereits in M 9, als eine von den konkreten „Sitten" (Gebräuchen) abgeleitete und sich schließlich zur unhinterfragten „Moral" verselbständigende „Sittlichkeit" definiert. In Pascals *Pensées* fand er diese Bedeutung der „Gebräuche" (coutumes), vgl. NK M 111, und schon Platon und Aristoteles gehen darauf ein, allerdings in einem positiven Sinn (vgl. NK M 110). Auch aus Gustav Roskoffs Werk *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker* kannte er dieses längst etablierte, nunmehr ethnologisch untermauerte Erklärungsmuster. In M 40 wählt N. noch einen anderen Aspekt: Gerade das Unverständliche, weil nicht mehr aus bloßen „Gebräuchen" Erkennbare der Moral, ja deren Absurdität habe zur Tabuisierung, zum Eindruck der „heiligsten Heiligkeit" geführt. Auf das „Credo quia absurdum" reflektiert N. an anderer Stelle. Was er als die „ungeheure Übungsstätte des Intellectes" bezeichnet (47, 22 f.), ist sein eigener Versuch in der *Morgenröthe*, das unverständlich Gewordene vor allem durch Historisierung rational zu verstehen und damit die ‚moralische' Autorität ad absurdum zu führen. In der historischen Perspektive gehören deshalb die früheren Stadien der Menschheit zur bloßen „Vorwelt der Wissenschaft".

## 41

**48, 2 f.** *Zur Werthbestimmung der vita contemplativa*.] N. nimmt hier die seit Aristoteles tradierte Entgegensetzung von vita contemplativa (beschaulichem Leben) und vita activa (tätigem Leben) auf. Seine – an die Kritik am Vorurteil vom reinen Geist in M 39 anknüpfende – skeptische Infragestellung der traditionellen Hochschätzung des kontemplativen Lebens dient an erster Stelle dem Angriff auf die Religion, insbesondere auf das Christentum, das er im Kampf gegen die „moralischen Vorurtheile" für diese weithin verantwortlich macht. Er spricht aber nicht, wie traditionell üblich, abstrakt von der vita contemplativa, sondern konkretisiert und paradigmatisiert sie durch eine Fixierung auf bestimmte Typen und Berufe. Indem er diese negativ besetzt und ihre Vertreter tendenziell als unsympathisch darstellt, erscheint die vita contemplativa insgesamt als defizitäre Lebensform. Schon in der *Geburt der Tragödie* hatte er eine ähnliche Strategie der Typisierung und Paradigmatisierung verfolgt: Sokrates repräsentiert dort den – heftig abgelehnten – Typus des „theoretischen Menschen" (KSA 1, 98, 7–10; vgl. NK 1/1, 98, 7–10). Im vorliegenden Text mutiert der theoretische Mensch zum kontemplativen Menschen. Er erscheint in verschiedenen Formen: erstens als Religiöser, zweitens als Künst-

ler, drittens als Philosoph, an dem N. wie schon in GT den Hang zum dialektischen Denken kritisiert (in GT meint er damit Schopenhauers Erzfeind Hegel und die „Hegelei"); als vierte Spezies des kontemplativen Menschen nennt er die – von den Philosophen unterschiedenen – „Denker" und Wissenschaftler. Letztere deklassiert er zu „wissenschaftlichen Arbeitern", obwohl er selbst in der *Morgenröthe* sich immer wieder gerade auf die „Wissenschaft" beruft und sie gegen Religion und Moral ins Feld führt. Immerhin schreibt er der Wissenschaft „Nützliches" zu: „Zuletzt ist die Wissenschaft doch etwas sehr Nützliches für Alle geworden" (49, 1 f.). Dass N. „die Denker und die wissenschaftlichen Arbeiter" zusammen nennt, entspricht seinem Selbstverständnis. Er will sich die Ergebnisse der wissenschaftlichen Arbeiter zwar zunutze machen, sich aber als „Denker" souverän über diese erheben. Dementsprechend wertet er dann doch wieder die Wissenschaft und die „wissenschaftlichen Arbeiter" als letztlich inferior. In einem nachgelassenen Notat nennt er sie abschätzig „Kärrner" (NL 1873, 29[57], KSA 7, 653, 2–5).

Im Frühwerk, vor allem in der *Geburt der Tragödie*, hatte N. im Gefolge Wagners die „Wissenschaft" und das Wissen samt den rationalen Fähigkeiten und Fertigkeiten abgewertet: zugunsten der „Kunst" und aufgrund eines ganz auf das „Gefühl" festgelegten irrationalistischen Kunstbegriffs. Daher nahmen Kunst und Künstler für ihn den höchsten Rang ein. Schon in *Menschliches, Allzumenschliches* wie dann auch in der *Morgenröthe* kehrt sich das Verhältnis von Kunst und Wissenschaft zwar weitgehend um, doch erscheint die Wissenschaft angesichts der mit ihr verbundenen Lebensform für viele als „‚selbstgeschaffene Pein'" (49, 8). In den beiden folgenden Texten setzt N. seine kritische Hinterfragung der vita contemplativa fort. Deren Problematisierung geht immer mehr in eine Selbstreflexion über. Zunächst zählt er sich selbst zu den „Menschen der vita contemplativa" (48, 3 f.), indem er „wir" sagt. In M 440 wertet er die vita contemplativa positiv, weil sie für den Denker notwendig ist.

## 42

**49, 10** *Herkunft der vita contemplativa*.] Auch hier wertet N. die vita contemplativa gegenüber der vita activa ab: Er interpretiert sie als dekadenten Ausdruck einer müde gewordenen, kranken und übersättigten (49, 17 f.) Menschenart, die nicht mehr zur vita activa fähig sei: zur „Action" (49, 14) und zu einer von „Kraft" erfüllten Bereitschaft selbst zu „Raub" und „Mord" (49, 14 f.). Eine solche vita activa wurde im zeitgenössischen Renaissancekult ästhetizistisch verherrlicht, insbesondere im Hinblick auf das große, kraftvolle Individuum. Bezeichnenderweise hebt N. schon im ersten Satz den „Einzelne[n] im Gefühle seiner vollen Kraft" (9, 12) heraus. Dass dennoch in alter Zeit und lange

darüber hinaus den Kontemplativen Achtung zuteil wurde, versucht er aus einem abergläubischen Respekt vor den ihnen zugetrauten „Mitteln der Macht" zu begründen. Wie auch sonst immer wieder geht N. nicht auf die historisch greifbaren und aus der Überlieferung klar erkennbaren Formen und Strukturen des kontemplativen Lebens ein, sondern imaginiert ein „ältestes Geschlecht contemplativer Naturen" (50, 10 f.), dem er eine schlechte innere Verfassung unterstellt. Während er in der *Geburt der Tragödie* noch einen archaisierenden Kult des „Ursprungs" treibt und alle ursprünglichen Zustände samt dem „Mythus" verherrlicht, steuert er hier, zugleich generalisierend, in die Gegenrichtung: „Hier, wie immer, muss es heissen: pudenda origo!" (50, 17 f.; zur Herkunft dieser Formel vgl. NK M 102) – „schändlicher Ursprung". Dies widerspricht allerdings der in der Anfangspartie formulierten These, die vita contemplativa sei ein dekadentes spätzeitliches Phänomen.

## 43

**50, 20 f.** *Wie viele Kräfte jetzt im Denker zusammenkommen müssen.*] Wie schon in den beiden vorausgehenden Texten geht N. explizit auf die vita contemplativa ein (51, 16), aber erst hier lässt er erkennen, *warum* er sich für diese Lebensform interessiert: Er sieht sich selbst als „Denker" (50, 20; 51, 9) im Bann der vita contemplativa. Dem von ihm immer von Neuem angewandten genealogisierenden Schema entsprechend reflektiert er den historischen Wandel, den er im Verhältnis zwischen den „Denkern" früherer Zeiten und den Denkern einer spätzeitlichen Gegenwart diagnostiziert. Deshalb liegt auf dem „jetzt" in der nach den Kräften des Denkers fragenden Titelformulierung besonderer Nachdruck. Die Antwort gibt N. mit der umfangreichen Aufzählung solcher „Kräfte" in 51, 9–15. Es handelt sich um eine Diagnose zunehmender und in der Gegenwart zum Maximum gesteigerter Komplexität. Sie ist „jetzt" gefordert, während Denker älterer Zeiten einfachere Denkformen hatten und sich noch mehr mit einzelnen Erkenntnissen und Denkoperationen begnügten.

Von dem in der Gegenwart erreichten Stadium aus nimmt N. ältere Denkformen, insbesondere diejenigen Platons, ins Visier. Entsprechend seiner schon in der Aphorismen-Sammlung *Menschliches, Allzumenschliches* beginnenden und bis ins Spätwerk immer entschiedeneren Wendung gegen Idealismus und Spiritualismus konzentriert er sich hier auf Platon als Repräsentanten des idealistischen Denkens, dessen Grundmuster er charakterisiert: die „Erhebung" (50, 23) vom Sinnlichen zum Geistigen, vom konkret Erfahrbaren zum „Abstracten" (50, 22), sodann die damit verbundene Abwertung des Daseins in der irdischen Welt zugunsten einer „höheren Welt" (50, 27). Platon

hatte derartige Denkbilder vor allem im *Symposion* und in der *Politeia* entwickelt. Doch unterlässt es N., die von Platon durchaus von der sinnlichen Erfahrung selbst ausgehende Steigerungsdynamik – im *Symposion* diejenige des Eros – zu erwähnen, und er geht auch nicht auf die Vermittlungsstruktur dialektischen Denkens bei Platon ein.

N. spricht von „Plato's Bewunderung der Dialektik" (51, 1), um indirekt auf dessen weitgehende Gleichsetzung der Dialektik mit dem generellen methodischen Verfahren des Philosophierens hinzuweisen. Platon hatte dieses dialektische Verfahren als die dialogische Kunst der Beweisführung durch das Ausspielen aller Gründe und Gegengründe im Sinne einer allseitigen Erwägung vorgeführt. N. glaubt darin nur einen substanzlosen geistigen Spieltrieb zu erkennen: „Nicht der Inhalt dieser Spiele der Geistigkeit, sie selber sind ‚das Höhere' in den Vorzeiten der Wissenschaft gewesen" (50, 31 f.). Schon in der Tragödienschrift hatte sich N. im Hinblick auf Sokrates – und damit letztlich auch auf Platon – mit der Dialektik auseinandergesetzt, allerdings noch ganz im Banne von Schopenhauers pessimistischer Philosophie. Als deren „optimistisches", weil vom Glauben an die Erkenntnis getragenes Gegenteil greift er Dialektik und Logik an (vgl. KSA 1, 101, 5–7 und den ausführlichen Kommentar). Indirekt attackiert er damit Schopenhauers Erzfeind Hegel, der in seiner Philosophie gerade logische und dialektische Denkstrukturen favorisiert, da die Welt selbst logisch aufgebaut sei.

Im vorliegenden Text gibt es ebenfalls einen Hintergrund – vor ihm ist N.s Urteil über Platons idealistische Philosophie zu sehen: In der *Morgenröthe* wie in späteren Schriften setzt sich N. vorrangig mit dem Christentum und den von diesem etablierten moralischen Wertungen auseinander, die sich zu den moralischen (Vor-)Urteilen „gut" und „böse" verdichtet haben. Mehrere Wendungen sind nur vor diesem Hintergrund zu verstehen. N. versucht, die idealistisch-platonische Vorstellung einer „höheren Welt" „aus der tiefen Verachtung der sinnlich tastbaren verführerischen und bösen Welt heraus" zu begründen (50, 27–29), obwohl weder die „tiefe Verachtung der Welt" noch die Anschauung, sie sei böse, dem Denken Platons (vgl. etwa dessen *Timaios*) gerecht wird, vielmehr auf das Christentum zielt, das die „Verachtung der Welt" propagierte, den „contemptus mundi", und die Welt spezifisch moralisch als „böse", weil der Sünde verfallen wertete. Auch dass N. von dem „guten entsinnlichten Menschen" spricht, lässt sich nicht auf Platons Werke zurückführen, denn trotz des programmatischen Aufstiegs vom Irdischen zum Reich der Ideen erstrebt Platon weder eine Entsinnlichung noch versieht er den vermeintlich entsinnlichten Menschen mit dem moralischen Etikett „gut". N. meint mit den moralisch polarisierenden Urteilen, die er Platon zuschreibt, das Christentum.

**44**

**51, 21** *Ursprung und Bedeutung*.] Im ersten Teil dieses Textes setzt sich N. mit der Ursprungsideologie auseinander, die sich schon in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ausformte, als man mit Vorliebe Urzustände und – wie etwa Herder – „Urkunden" der Menschheit aufsuchte. N. huldigte noch in der *Geburt der Tragödie* dieser Ursprungsideologie, wie schon die Titelmetapher der „Geburt" und die zahlreichen Wortzusammensetzungen mit der Vorsilbe „Ur-" erkennen lassen. Bereits am Ende von M 42 kehrt er sich entschieden von der Verklärung des Ursprünglichen ab, indem er sogar von einem schändlichen Ursprung („pudenda origo"; 50, 18) spricht. Entgegen seinem sonstigen Dekadenz-Schema wertet er im vorliegenden Text die Gegenwart einer entwickelten Zivilisation höher als das Archaische der „älteren Menschheit".

**45**

**52, 14** *Ein Tragödien-Ausgang der Erkenntniss*.] Im 5. Buch der *Morgenröthe* ist die „Leidenschaft der Erkenntnis" ein Hauptthema. In M 429 bezeichnet N. sie als die „neue Leidenschaft" und schreibt: „Die Erkenntniss hat sich in uns zur Leidenschaft verwandelt, die vor keinem Opfer erschrickt" (264, 26–28). Schon in M 45 weitet sich der Gedanke, dass die Leidenschaft der Erkenntnis Opfer fordert, von der individuellen Erfahrung des von dieser Leidenschaft Besessenen auf den „Gedanken der sich opfernden Menschheit" aus (52, 20 f.) – als ob der Menschheit im Ganzen daran gelegen sein könnte, sich für die Erkenntnis zu opfern. Die Absurdität eines solchen „Gedankens" überspielt N. mit der Hoffnung, erst „einige Jahrtausende" später – er denkt gerne in Jahrtausenden – werde sich „die Begeisterung der Erkenntniss" (53, 1–3) bis zu diesem Grad gesteigert haben. Auch sonst (vgl. etwa 320, 27 f.) beschwört N., wenn Plausibilität sich nicht einstellen will, gerne eine ferne „Zukunft", welche rückwirkend die eigenen Projektionen als prophetisch erscheinen lassen soll. Nicht zuletzt soll die suggestive Übertragung der eigenen, zunächst auf tragische Selbstheroisierung angelegten Opfer-Phantasie auf ein kollektives „Wir" das Plausibilitätsdefizit kompensieren: „wir [!] wollen Alle [!] lieber den Untergang der Menschheit, als den Rückgang der Erkenntniss!" (M 429, 265, 5–7). Schon in M 45 findet diese Übertragung statt, wenn es heißt, dass der „Erkenntnisstrieb die Menschheit so weit treiben könnte, sich selber [als Opfer] darzubringen, um mit dem Leuchten einer vorwegnehmenden Weisheit im Auge [mit der antizipatorischen Gewissheit der Propheten] zu sterben" (52, 29–31).

Einen „Tragödien-Ausgang der Erkenntniss" nennt N. den so als Opfer imaginierten Untergang der Menschheit um der Erkenntnis willen,

weil zur Tragödie das Pathos gehört, das er schon in der *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* mit dem Ideal des Erhabenen ästhetisiert. Mehrmals exponiert er schon im ersten Satz von M 45 dieses pathosgeladene Ideal des Tragisch-Erhabenen: „Von allen Mitteln der Erhebung [!] sind es die Menschenopfer gewesen, welche zu allen Zeiten den Menschen am meisten erhoben [!] und gehoben [!] haben“ (52, 15–17). Geradezu zu einem Glaubensbekenntnis macht N. diesen Drang zum Erhabenen in M 429 mit den Worten: „wir glauben aufrichtig, dass die gesammte Menschheit unter dem Drange und Leiden dieser Leidenschaft [zur opferbereiten Erkenntnis] sich erhabener [!] und getrösteter glauben müsste als bisher“ (264, 29–31). In M 435 greift er nochmals die Wunschvorstellung des tragisch-erhabenen Untergangs auf, nunmehr ohne die Fixierung auf die „Leidenschaft der Erkenntniss“. Er ruft aus: „Und wollt ihr durchaus zu Grunde gehen, so thut es lieber auf einmal und plötzlich: dann bleiben vielleicht von euch erhabene Trümmer übrig! Und nicht, wie jetzt zu befürchten steht, Maulwurfshügel!“ (267, 20–23)

Diese wiederholte Hinwendung zum Tragisch-Erhabenen, das sich im „Opfer“ vollendet, verrät eine markante Kontinuität im Rückblick auf die *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. Dort erhält das „Erhabene“ von Anfang an eine Leitfunktion (vgl. den Überblickskommentar zu GT in NK 1/1, S. 60–62). Zugleich aber, und ebenfalls in der *Morgenröthe*, rückt N. von der Idealisierung des Erhabenen kritisch-aufklärerisch ab, in einer (Selbst-)Korrektur gegenüber seiner Tragödienschrift. In M 33 konstatiert er: „Der Mensch [...] spinnt alle seine höheren Empfindungen (der Ehrfurcht, der Erhabenheit, des Stolzes, der Dankbarkeit, der Liebe) an eine eingebildete Welt an [...] Und noch jetzt sehen wir die Folge: wo das Gefühl eines Menschen sich erhebt, da ist irgendwie jene eingebildete Welt im Spiel“. Noch später spricht er im Hinblick auf Wagner von „Ausschweifungen des Erhabenen“ (NL 1885, 37[15], KSA 11, 590), und im *Fall Wagner* rechnet er mit Wagners und seiner eigenen frühen Vorliebe für das „Erhabene“ sarkastisch ab (KSA 6, 24, 3–17). Gerade in M 45 und in M 429 aber bricht die alte Orientierung am Ideal-Erhabenen in anderer Form wieder durch. Hinzukommt noch M 146, wo sich N. wiederum das „Opfer“ und die „Aufopferung“ und zwar die Aufopferung nicht nur des eigenen Daseins, sondern vor allem des „Nächsten“, des „Anderen“ vorstellt, und wieder um der prätendierten, aber nicht definierten „Erkenntniss“ willen: „höher und freier scheint es mir gedacht, auch über diese nächsten Folgen für den Anderen hinwegzusehen und enferntere Zwecke unter Umständen auch durch das Leid des Anderen zu fördern, – zum Beispiel die Erkenntniss zu fördern, auch trotz der Einsicht, dass unsere Freigeisterei zunächst und unmittelbar die Anderen in Zweifel, Kummer und Schlimmeres werfen wird“ (137, 16–22). Und er fragt: „was würde uns verbieten, den Nächsten mit aufzuop-

fern?“ (137, 27 f.) Doch geht es in diesem Text nur zunächst um die Förderung der „Erkenntniss“ wie in M 45, dann aber und eigentlich um das „Gefühl der menschlichen M a c h t“ (138, 18). Vgl. hierzu NK M 146.

## 46

**53, 6** *Z w e i f e l a m Z w e i f e l .*] Die alsbald als angebliches Zitat aus Montaignes *Essais* angeführte Wendung „Welch gutes Kopfkissen ist der Zweifel für einen wohlgebauten Kopf!“ entspricht nicht Montaignes Aussage. Montaigne handelt nicht vom Zweifel, sondern von der Unwissenheit und dem Fehlen von Neugier, woraus sich ein bequemes Kopfkissen ergebe: „Oh! Que c’est un doulx et mol chevet et sain que l’ignorance et l’incuriosité à reposer une teste bien faicte“ (Montaigne 1864, III, 8. Abschnitt, „Oh! welch gelindes und weiches und wohltuendes Kissen ist die Unwissenheit und das Fehlen von Neugier, um einen guten Kopf zur Ruhe zu bringen“). N. besaß eine französische Ausgabe der *Essais* (Montaigne 1864) sowie eine deutsche Übersetzung (Montaigne 1753–1754). Bei Pascal heißt es – mit einem direkten Montaigne-Zitat –, „daß Unwissenheit und Unbekümmertheit zwei süße Ruhekissen seien für einen gut organisierten Kopf“ (Pascal 1865, I. Teil, 316).

## 47

**53, 12** *D i e W o r t e l i e g e n u n s i m W e g e !*] N. stellte öfter fest, dass die Sprache mit ihren schon festgelegten Worten, ihren konventionalisierten Begriffen und Metaphern – auf letztere geht besonders der nachgelassene Text *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* ein – unser Denken in hohem Maße bestimmt. Für eine neue „Erkenntniss“ (53, 17) kann daher das sprachlich schon Bestehende zum Hindernis werden. Die im ersten Satz formulierte Annahme, dass „die Uralten“ überall „ein Wort hinstellten“, soll den im Folgenden statuierten Hindernischarakter sprachlicher Fixierungen zum Ausdruck bringen, lässt aber außer Acht, dass sprachliche Formen nicht einfach in ‚uralter‘ Zeit „hingestellt“ wurden, sondern in einem sich über Jahrhunderte erstreckenden und immer noch andauernden sprachgeschichtlichen Prozess entstanden, sich fortbildeten, oft auch wandelten und durchaus auch Neues aufnahmen. Mit den modernen Normierungsmaßnahmen für eine verbindliche Hochsprache ist die Wandlungsfähigkeit in den Grundstrukturen geringer geworden. N. ist an der Kritik fester Vorgaben insofern interessiert, als er die „moralischen Vorurtheile“ angreift, die durch Gewohnheit zustandegekommen sind, Geltung erlangt und auch die von ihm freidenkerisch bekämpften religiö-

sen Vorstellungen transportiert haben. Daran hat immer auch die Sprache mit ihren „Worten“ Anteil.

## 48

**53, 21 f.** *„Erkenne dich selbst“ ist die ganze Wissenschaft.*] Am Apollon-Tempel in Delphi, dem Sitz des berühmtesten griechischen Orakels, befand sich diese Inschrift (γνῶθι σαυτόν), die Chilon von Sparta, einem der Sieben Weisen, zugeschrieben wurde.

## 49

**53, 26 f.** *Das neue Grundgefühl: unsere endgültige Vergänglichkeit.*] Der frühere Glaube an die „göttliche Abkunft“ (54, 2) des Menschen, der sich in der Formel „homo imago dei“ – „der Mensch ist ein Bild Gottes“ – ausprägte (nach 1. Mose 1, 27: „Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn“) war obsolet geworden, besonders seit Darwin seine biologische Abstammungslehre entwickelt hatte, auf die N. mit dem Hinweis auf „Affen“ anspielt. Mit der entgegengesetzten „Richtung“, die nicht in die Vergangenheit und zum Ursprung führt, sondern auf utopische Zukunftsvorstellungen gerichtet ist, denkt N. an die aus Wagners anarchistischer und revolutionärer Phase resultierenden Visionen einer idealen Zukunft. Wagner hatte sie in der Schlusspartie seiner theoretischen Hauptschrift *Oper und Drama* exponiert und N. schlägt das Thema „Zukunft“ im Hinblick auf „Menschen der Zukunft“ in der Schlusspartie von UB IV: *Richard Wagner in Bayreuth* an. Im vorliegenden Text sind auch die zeitgenössischen sozialrevolutionären Vorstellungen von einer solchen „Zukunft“ gemeint. N. lehnt sie trotz seiner oft wiederholten Beschwörungen von „Zukunft“ und entsprechender „Hoffnungen“ in seinem ganzen Werk entschieden ab, weil er keine Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse bewirken will, sondern im Gegenteil das große Individuum über alles stellt und einem entschiedenen Aristokratismus huldigt. Deshalb lehnt er auch jedwede Form liberaler Humanitätsvorstellungen ab. Darauf zielt in diesem Kontext das Zitat „nihil humani a me alienum puto“ – „Nichts Menschliches achte ich mir fremd“. Es stammt aus der Komödie *Heautontimoroumenos* („Der Selbstquäler“) des römischen Dichters Terenz. Da N. derartige Humanitätsvorstellungen als einen Weg zum vollständigen Niedergang wertet, ist von der „Graburne des letzten Menschen und Todtengräbers“ die Rede, auf der diese Aufschrift stehe. Auch im *Zarathustra* imaginiert N. den „letzten Menschen“, und zwar als Gegenbild zum Übermenschen (KSA

4, 19, 6 f.: „So will ich ihnen vom Verächtlichsten sprechen: das aber ist d e r l e t z t e M e n s c h“).

**50**

**54, 22** *D e r G l a u b e a n d e n R a u s c h*.] Schon im ersten Kapitel seiner *Geburt der Tragödie* richtet sich N.s Aufmerksamkeit besonders auf den Rausch, da dieser zu Dionysos als dem Gott der Tragödie gehört. Dementsprechend bekennt er sich in seiner Erstlingsschrift zum dionysischen Rausch. Er ist ein Hauptelement in seiner Konzeption des ‚Dionysischen‘. Vor diesem Hintergrund erscheint die Absage an rauschhafte und ekstatische Zustände im vorliegenden Text als Revision des Frühwerks, wie sie sich auch in zahlreichen anderen Bereichen abzeichnet. Dass N. den „Glauben an den Rausch“ mit der Abnützung der „Nervenkräfte“ (54, 25) und mit der „Welt-Müdigkeit“ (55, 5) in Zusammenhang bringt, deutet schon hier auf die im Spätwerk dominante Diagnose der Décadence voraus. Zum „Rausch“ vgl. auch M 52.

**51**

**55, 26** *S o w i e w i r n o c h s i n d !*] „‚Seien wir nachsichtig gegen die grossen Einäugigen!‘ – hat Stuart Mill gesagt“. N. besaß in seiner persönlichen Bibliothek eine ganze Reihe von Mills Werken. Er studierte sie intensiv, wie die zahlreichen Lesespuren zeigen. Immer wieder setzte er sich mit Mills liberalen Ideen und mit seiner auf das Nützlichkeitsprinzip gegründeten Ethik auseinander. Das Zitat stammt aus John Stuart Mill: *Vermischte Schriften politischen, philosophischen und historischen Inhalts*. Der nur sinngemäß zitierte Ausspruch Mills steht in seinem Aufsatz über Bentham. Dort heißt es: „Wir unsererseits üben die umfassendste Nachsicht gegen große Einäugige, – gegen Jene, die nur ein Auge aber ein durchdringendes besitzen; hätten sie mehr gesehen, so würden sie wahrscheinlich nicht so genau gesehen, nicht so eifrig eine und dieselbe Richtung der Forschung verfolgt haben“ (Mill 1874b, 158; Nachweis: Brobjer 2008, 304).

**52**

**56, 2** *W o s i n d d i e n e u e n Ä r z t e d e r S e e l e ?*] Vgl. hierzu den Überblickskommentar S. 33 f.

## 53

**56, 28** *Missbrauch der Gewissenhaften*.] Vgl. hierzu den Überblickskommentar S. 35.

## 54

**57, 10** *Die Gedanken über die Krankheit!*] Schon in M 52 geht es um die „Seelenkrankheiten“ (56, 25) der Menschen. Im Gegensatz zu den bisherigen verfehlten Therapien, die in den Tröstungen und Heilsversprechungen der Religion bestanden, sollen sich die Philosophen – nicht wie bisher die Priester – als „Ärzte der Seele“ (56, 18 f.) dieser Krankheiten annehmen. Dass N. dabei an die explizit psychotherapeutische Philosophie Epikurs und der Stoiker anschließt (hierzu der Überblickskommentar, S. 33 f.), wird in M 54 noch deutlicher, denn hier sagt er gleich anfangs, es gehe darum, die Phantasie des Kranken zu „beruhigen“ – ein vorrangiges Ziel sowohl der epikureischen wie der stoischen Philosophie ist die Überwindung seelischer Beunruhigungen und somit die Erreichung der Seelenruhe (ἀταραξία, tranquillitas animi). Die abschließende Frage in M 54: „Versteht ihr nun unsere Aufgabe?“ meint diese psychotherapeutische Aufgabe der Philosophen.

## 55

**57, 16** *Die „Wege“*.] Die Weg-Metaphorik gibt es in vielen Bereichen. Schon der griechische Begriff der philosophischen „Methode“ enthält den des Weges (ὁδός); ethische Entscheidungen werden in der Metapher des (richtigen oder falschen) Weges oder des „Scheidewegs“ (in der Fabel des Prodikos) gefasst; in der Religion gibt es die Vorstellung des Weges zu Gott: des „Heilswegs“. Dass N. an den vom Christentum verkündeten Heilsweg denkt, ergibt sich nicht nur aus der Kritik am Christentum in der *Morgenröthe*, sondern auch aus der Anspielung auf die christliche Heilsbotschaft, deren Bezeichnung als „Evangelium“, wörtlich übersetzt als „frohe Botschaft“, N. direkt übernimmt (57, 18). Er sieht in ihm den „kürzeren Weg“, aber einen, der ins Abseits: ins „Jenseits“ führt. Damit „verliert“ der Mensch den Weg, der in N.s philosophischem Kontext derjenige der Erkenntnis ist. Die Vorstellung des „kürzeren Wegs“ (57, 18) erscheint nochmals in M 59, dort ausdrücklich auf das Christentum und seine moralischen Anforderungen bezogen. N. schreibt, dass das Christentum „einen kürzeren Weg zur Vollkommenheit zu zeigen meinte: ganz so, wie einige Philosophen sich der mühseligen und langwierigen Dialektik und der

Sammlung streng geprüfter Thatsachen entschlagen zu können wähnten und auf einen ‚königlichen Weg zur Wahrheit' verwiesen" (60, 1–6). Vgl. NK M 59.

## 56

**57, 21** *Der Apostat des freien Geistes.*] N. überträgt den Begriff des Apostaten, des Abtrünnigen, von der religiösen Sphäre auf die des „freien Geistes", um dann dessen „Verändern seiner Meinungen" (58, 14 f.) positiv zu werten. Er verteidigt damit die in seinen eigenen Werken oftmals festzustellende „Fähigkeit, seine Meinungen zu wechseln" (58, 16). In M 573 heißt es „Sich häuten. – Die Schlange, welche sich nicht häuten kann, geht zu Grunde. Ebenso die Geister, welche man verhindert, ihre Meinung zu wechseln; sie hören auf, Geist zu sein".

Die Wendungen (58, 19) „spernere se sperni" („verachten, selbst verachtet zu werden") und „spernere se ipsum" („sich selbst verachten") gehen auf ein in Goethes *Italienischer Reise* zitiertes Wortspiel zurück (Zweiter römischer Aufenthalt, Dezember 1787). In seiner dort eingefügten biographischen Skizze *Philipp Neri, Der humoristische Heilige* schreibt Goethe: „Der Gedanke, vor der Welt als töricht zu erscheinen und dadurch in Gott und göttliche Dinge sich erst recht zu versenken und zu üben, war sein andauerndes Bestreben, wodurch er sich und sodann auch seine Schüler ausschließlich zu erziehen unternahm. Die Maxime des heil. Bernhard:

Spernere mundum,
Spernere neminem,
Spernere se ipsum,
Spernere se sperni,

schien ihn ganz durchdrungen zu haben, ja vielmehr aus ihm frisch wieder entwickelt zu sein." Übersetzung der von Goethe zitierten Verse: „Die Welt verachten / niemand verachten / sich selbst verachten / verachten, daß man verachtet wird". N. allerdings versucht, das „Spernere se ipsum" („sich selbst verachten") in eine Selbst-Rechtfertigung und sogar zum Zeichen souveräner Geisteshaltung umzudeuten.

Bereits in *Menschliches, Allzumenschliches* I 137, zitiert N. die Wendung „spernere se sperni", aber in einem ganz anderen Sinn: „Dieses Zerbrechen seiner selbst, dieser Spott über die eigene Natur, dieses spernere se sperni, aus dem die Religionen so viel gemacht haben, ist eigentlich ein sehr hoher Grad der Eitelkeit" (KSA 2, 131, 20–23). Diese Aussage steht im Zusammenhang einer

kritischen Auseinandersetzung mit der christlichen Askese, die N. als eine Form der Selbstvergewaltigung interpretiert.

## 57

**59, 2** *Andere Furcht, andere Sicherheit.*] Eine auch in den von N. herangezogenen Schriften seiner Zeit und schon früher verbreitete Kritik am Christentum besagt, dass die christlichen Jenseitsvorstellungen mit ihrer Androhung von Höllenstrafen und mit der Erregung von Sünden-Angst „Furcht" zur Basis der Religion gemacht haben. Gleich in der folgenden M 58 ist von der „Furcht vor Gott" die Rede (59, 26), die durch den Begriff der „Gottesfurcht" sowie die Vorstellung vom „Gottesgericht" und von dem am Jüngsten Tag gesprochenen „Gottesurteil" wesentlich mitbestimmt ist. Doch gab es schon in vorchristlicher Zeit, sowohl im Alten Testament wie in der nichtchristlichen Antike, ähnliche furchterregende religiöse Vorstellungen. In der antiken Literatur, die N. kannte und in der *Morgenröthe* miteinbezieht, wollten Epikur und in seinem Gefolge Lukrez mit seinem Lehrgedicht *De rerum natura* (‚Von der Natur der Dinge') die Menschen von Dämonen-Furcht befreien, um sie seelisch zu beruhigen und zu befreien. Besonders Lukrez ist radikal religionskritisch und deshalb beriefen sich die Freidenker gern auf ihn, zugleich auf Epikur. Vgl. M 5 und NK hierzu sowie M 72.

## 58

**59, 17** *Das Christenthum und die Affecte.*] Mit der „Vernunft der alten Weisen", die „den Menschen die Affecte widerrathen" haben (59, 19 f.), spielt N. vor allem auf Platon und die Stoiker an. Platon hatte die Bändigung der Affekte durch die Vernunft als Voraussetzung eines tugendhaften Lebens dargestellt; für die Stoiker ist der Sieg über die Affekte ein zentrales Anliegen, weil nur so die stoische Gemütsruhe (ἀταραξία, tranquillitas animi) zu erlangen sei. Dass das Christentum „die Vernünftigkeit" verurteilt, lässt sich schon auf manche Aussagen der Bibel zurückführen, gilt aber nicht generell, sondern vor allem, insofern damit Selbstüberhebung und der Anspruch auf menschliche Verstandesautonomie verbunden sind. Der 1. Korintherbrief des Apostels Paulus, der ein hellenisierter Diaspora-Jude war, wendet sich – in N.s Worten – gegen „die Vernunft der alten Weisen" und überhaupt gegen die griechische Philosophie, indem er kritisiert, dass „die Griechen nach Weisheit fragen" (1. Kor. 1, 22). Dem geht die markanteste Absage an die menschliche Vernunftautonomie voraus: „Denn es steht geschrieben: ‚Ich will zunichte machen die Weisheit

der Weisen, und den Verstand der Verständigen will ich verwerfen'. / Wo sind die Klugen? Wo sind die Schriftgelehrten? Wo sind die Weltweisen [d. h.: die Philosophen]? Hat nicht Gott die Weisheit dieser Welt zur Torheit gemacht?" (1. Kor. 1, 19–20) Die Deutung der „Liebe zu Gott, Furcht vor Gott, als fanatischen Glauben an Gott, als blindestes Hoffen auf Gott" (59, 26–28) im Sinne von Affekten ist problematisch. Glaube, Liebe und Hoffnung sind nach christlichem Selbstverständnis keine Affekte, sondern Grundhaltungen und Kardinaltugenden, wie sie wiederum der 1. Korintherbrief formuliert: „Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen" (1. Kor., 13, 13). N. erweitert die Trias „Glaube, Hoffnung, Liebe" um die „Furcht vor Gott" – trotz 1. Joh. 4, 18: „Furcht ist nicht in der Liebe" und trotz Römer 8, 15: „Ihr habt nicht empfangen den Geist der Sklaverei wiederum zur Furcht" (οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον). Von ganz anderem Zuschnitt sind die antiken Kardinaltugenden, die Platon maßgebend in seiner *Politeia* formuliert: Klugheit (phronesis, prudentia), Besonnenheit (sophrosyne, temperantia), Tapferkeit (andreia, fortitudo) und Gerechtigkeit (dikaiosyne, iustitia). Vgl. hierzu NK M 26.

## 59

**59, 30** *Irrthum als Labsal.*] Vgl. hierzu NK M 55. Die Aussage, dass „einige Philosophen sich der mühseligen und langwierigen Dialektik und der Sammlung streng geprüfter Thatsachen entschlagen zu können wähnten sowie auf einen ‚königlichen Weg zur Wahrheit' verwiesen" (60, 3–6), zielt wie in M 544 (315, 16–21) – und noch entschiedener – auf Philosophen, welche sich auf Intuition und „intellektuale Anschauung" beriefen: auf eine Form *unmittelbarer* Erkenntnis (damit ist der „kürzere Weg" gemeint) im Gegensatz zur Dialektik als der Form „langwierig" *vermittelter* Erkenntnis. Während die Dialektik als philosophische Methode auf Platon zurückgeht, bringt N. mit der „Sammlung streng geprüfter Thatsachen" eine auf positivistischer Grundlage entwickelte, induktiv verfahrende und sich auf Empirie stützende philosophische Moderne ins Spiel. Sie berief sich in seiner Zeit mit Vorliebe auf die von ihm genannten „Thatsachen". Hierzu die Nachweise aus einem der charakteristischen und repräsentativen Werke seiner Zeit: aus Büchners *Kraft und Stoff*, 14. Aufl. 1876. Zu den sich auf den „kürzeren Weg" der Intuition berufenden Philosophen gehört für N. besonders Schopenhauer. Zu ihm hatte er sich noch in der *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* vorbehaltlos bekannt. Schon im ersten Satz seiner Schrift stimmte N. gerade Schopenhauers Begründung der Philosophie auf intuitive und insofern unmittelbare Einsicht zu. „Wir werden viel für die aesthetische Wissenschaft gewonnen haben", schrieb N., „wenn wir nicht

nur zur logischen Einsicht, sondern zur unmittelbaren Sicherheit der Anschauung gekommen sind“ (KSA 1, 25, 2–4; vgl. den ausführlichen Kommentar hierzu. Die Bedeutung des Christentums für „Verzweifelnde“ macht N. zum Hauptthema von M 64.

## 60

**60, 10** *Aller Geist wird endlich leiblich sichtbar*.] N. versucht in diesem Text, die Theologisierung des Christentums als eine bis ins Leibliche hinein sich auswirkende „Durchgeistigung“ zu verstehen, ganz im Gegensatz zu einer Grundrichtung in der Geschichte der Amtskirche: zur fortschreitenden Verdrängung der im Urchristentum noch starken pneumatischen Tendenz. Außer Acht lässt N. die Kanonbildung, die Dogmatisierung und die Institutionalisierung der „Kirche“. Seinem Aristokratismus sowie einer Tendenz zur Ästhetisierung gibt er Ausdruck, indem er Jacob Burckhardts Stilisierung in dessen Werk *Die Cultur der Renaissance in Italien* adaptiert: Im Hinblick auf die „mächtige Schönheit und Feinheit der Kirchenfürsten“ ist auch vom „Auszeichnenden aller Aristokraten“ (61, 6–9) die Rede. Im Vordergrund aber steht N.s programmatische Ablehnung des Christentums, der christlichen ‚Moral‘ und der Kirche. Noch am Ende von *Ecce homo* ruft er mit Voltaire aus: „Ecrasez l’infâme!“ (KSA 6, 374, 29) Die Charakterisierung des frühen Christentums mit dem Hinweis auf die „ländliche Plumpheit“, an die N. „bei dem ältesten Bilde des Apostels Petrus stark erinnert wird“ (60, 14 f.), ist eine problematische, vom Denken in Kategorien der ‚Vornehmheit‘ präjudizierte Verallgemeinerung, denn Petrus war zwar ein einfacher Fischer, aber Paulus, der wichtigste Theologe und Organisator des Urchristentums, lässt sich nicht mit der „ländlichen Plumpheit“ in Verbindung bringen, die N. für das frühe Christentum konstatiert. Während der Regierungszeit des Kaisers Nero (54–68) wurde Petrus (um 64) in Rom gekreuzigt, Paulus wohl kurze Zeit später enthauptet, ebenfalls in Rom.

## 61

**61, 18** *Das Opfer, das noth thut*.] N. adaptiert für seinen Zweck den Aufenthalt in der Wüste, den das Neue Testament sowohl Johannes dem Täufer wie Jesus zuschreibt (Matthäus 3, 1 f.; Matthäus 4, 1; Markus 1, 3 f.; Lukas 3, 2). In der Wüste vernimmt Johannes der Täufer den Befehl Gottes und predigt; für Jesus ist die Wüste der Ort der Versuchung durch den Teufel (Matthäus 4, 1; Markus 1, 13).

## 62

**62, 9** *Vom Ursprunge der Religionen*.] Wie schon in einer Reihe anderer Texte richtet sich N.s Spekulation psychologisierend auf den „Ursprung", um die Religion zu entzaubern. „Organon" (62, 27) ist das griechische Wort für „Werkzeug".

## 63

**63, 4** *Nächsten-Hass*.] Pascals bekanntes Wort „Le moi est haïssable" („das Ich ist hassenswert") assoziiert N. mit der Anschuldigung des Kaisers Nero, die Christen kultivierten das „odium generis humani" – sie hassten das Menschengeschlecht, nach Tacitus' *Annalen* XV 44, 4, wo es über die ersten Christenverfolgungen nach dem Brand Roms heißt: „man faßte also zuerst Leute, die aussagebereit waren, und auf ihre Anzeige hin dann eine riesige Menge Menschen. Sie wurden nicht gerade der Brandstiftung, aber doch des Hasses gegen das Menschengeschlecht überführt" („inde primum correpti qui fatebantur, deinde iudicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt"). Dem geht die negative Beurteilung des Christentums durch Tacitus („exitiabilis superstitio" – „verderblicher Aberglaube") voraus, aber auch das Gerücht, Nero selbst habe Rom in Brand gesetzt und, um diesem Gerücht ein Ende zu machen, die Schuld auf andere geschoben: Er „strafte mit ausgesuchten Martern die wegen ihrer Verbrechen verhaßten Leute, die das Volk Christen nennt". Diese angeblichen Verbrechen beruhten auf der Unterstellung, die Christen würden in geheimen Kulthandlungen kleine Kinder opfern – später wurde genau das Gleiche durch die Christen den Juden angelastet und zum Anlass von Juden-Verbrennungen genommen. Tacitus berichtet von den Martern der Christen: „Man machte aus ihrer Hinrichtung ein lustiges Fest: In Tierhäuten steckend, wurden sie entweder von Hunden zerfleischt oder ans Kreuz geschlagen oder angezündet, um nach Eintritt der Dunkelheit als Fackeln zu dienen. Nero hatte seine eigenen Parkanlagen für dieses Schauspiel hergegeben und verband es mit einer Zirkusaufführung". Tacitus erzählt in seinen beiden Hauptwerken, den *Historien* und den *Annalen*, die Geschichte der römischen Kaiserzeit vom Tod des Augustus bis zur Ermordung Domitians (14–96 n. Chr.). Er stellt den politischen und moralischen Verfallsprozess in der römischen Monarchie dar.

## 64

**63, 13** *Die Verzweifelnden*.] Schon in M 59 bezeichnet N. das Christentum mit seinen auf Jenseitshoffnungen beruhenden Tröstungen und Heilsverhei-

ßungen als „grosses Labsal für Übermüde und Verzweifelnde in der Wüste“ (60, 7 f.). Der erste Satz von M 64 knüpft daran an, indem er verschärfend behauptet, das Christentum habe es auf diejenigen abgesehen, die „irgend wodurch überhaupt zur Verzweiflung zu bringen sind“. Damit soll „Verzweiflung“ aus dem Interesse des Christentums geradezu wünschenswert erscheinen, weil es erst dann seine Heilsverheißung den Menschen als Therapeutikum nahe bringen könne. Für Pascal interessiert sich N. im Folgenden als Opfer des Christentums, das ihn aufgrund des noch durch den Jansenismus verschärften Sündenbewusstseins bis zu dem Grad in Gewissensqualen stürzte, dass er das „Ich“ als „hassenswert“ empfand – N. zitiert immer wieder Pascals Ausspruch „Le moi est haïssable“, auf den er auch in der vorausgehenden M 63 anspielt. Was N. mit der „schneidendsten Erkenntniss“ Pascals meint (63, 18), lässt sich nicht sicher bestimmen, ist aber wahrscheinlich auf den genannten Ausspruch zu beziehen. Pascals „zweite Verzweiflung“ (63, 20) leitet N. aus der sog. ‚zweiten Konversion‘ Pascals ab.

## 65

**63, 22** *Brahmanen- und Christenthum*.] Für die „Gefühle der Macht“ (63, 23–25) interessiert sich N. auch in anderen Texten und in zahlreichen nachgelassenen Notaten zur *Morgenröthe*, wobei sich schon der Übergang zum „Willen zur Macht“ abzeichnet. Vgl. M 96 und NK hierzu sowie M 112 und M 113.

## 66

**64, 2** *Fähigkeit der Vision*.] Die generalisierenden Aussagen über das Mittelalter, die N. trotz seiner nur marginalen Kenntnis dieser Epoche formuliert, sind von dem Versuch bestimmt, das Christentum am Beispiel der „Vision“ zu pathologisieren. Am 15. 5. 1878 und am 26. 8. 1878 hatte N. aus der Universitätsbibliothek Basel Wilhelm Scherers *Geschichte der deutschen Dichtung im 11. und 12. Jahrhundert* entliehen.

## 67

**64, 14** *Preis der Gläubigen*.] Der „Preis“, um den die Gläubigen, wie es am Ende heißt, gekauft werden, ist der Himmel, der ihnen dafür verheißen wird, dass sie glauben.

## 68

**64, 21** *Der erste Christ*.] Paulus erscheint als „erster Christ“, weil er die Ablösung vom ethnisch begrenzten Judentum zugunsten einer universalen Welt-Religion – des Christentums – vollzog und auch, weil er persönlich eine psychische Umwandlung erfuhr. N. psychologisiert Paulus, indem er dessen Briefe als die „Geschichte des Apostels Paulus“ (64, 29 f.), ja als Ausdruck der „Verwirrungen und Stürme eines solchen Kopfes, einer solchen Seele“ (65, 1 f.) interpretiert. Auch bezeichnet er ihn als „Epileptiker“ (66, 29), womit er, wie schon manche vor ihm, auf das ekstatisch-visionäre Bekehrungserlebnis anspielt, das Paulus bei Damaskus hatte. N. orientierte sich an den Ausführungen des englischen Psychiaters Henry Maudsley (1875): *Die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken*. Maudsley interessiert sich u. a. für die Psychopathologie religiöser Reformatoren und geht zunächst auf Mohammed, dann auf Paulus ein. Er diagnostiziert bei beiden einen epileptischen Anfall als Anlass für den entscheidenden Durchbruch: „Für alle nämlich, die nicht dickgläubig sind, kann es kaum einem Zweifel unterliegen, dass Mohammed’s erste Vision und Offenbarung durch einen epileptischen Anfall herbeigeführt wurde, Mohammed aber als Betrogener oder als Betrüger jenes körperliche Leiden ausbeutete, um in den Ruf zu kommen, er sei von Gott gesandt. Seine Visionen waren gleicher Art wie jene, die erfahrungsmässig bei Epileptikern vorkommen. Nicht selten haben Epileptiker in Irrenanstalten ganz ähnliche Visionen, an deren Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit dieselben glauben. Wie ich nicht an Betrug denken darf, wenn der verfolgende Saulus in seiner Ekstase ein gläubiger Paulus wurde, so erachte ich es andererseits für ausgemacht, dass Mohammed gleich von vornherein von der Wirklichkeit alles dessen, was er in seinen Visionen sah, überzeugt war“ (Maudsley 1875, 51). Ganz auf Paulus und auf die Umwandlung seiner ‚moralischen‘ Verfassung durch das epileptisch induzierte Damaskus-Erlebnis konzentriert sich Maudsley wenig später: „Bemerkenswerth ist es ferner, welche Folgen ein starker Anfall von Irrsinnigkeit manchmal in der Moralität des betroffenen Individuums nach sich zieht: die Verstandesthätigkeit kehrt bei ihm zur Norm zurück, ohne an Schärfe eingebüsst zu haben, aber sein moralischer Charakter ist ein ganz anderer geworden, und die geistige Organisation hat ernstlichen Abbruch erlitten; im ganzen Leben eines solchen Individuums kann vielleicht eine grosse Umwandlung eintreten, wie da, als aus dem Saulus von Tartus ein Heidenapostel Paulus wurde. Ein epileptischer Anfall kann in gleicher Weise das moralische Empfinden beeinträchtigen, wie er wohl das Erinnerungsvermögen vernichtet; in den Asylen für Geisteskranke hat man Gelegenheit zu beobachten, wie sich bei Epileptikern manchmal vor dem Eintritte der Anfälle der moralische Charakter in höchst auffallender Weise verändert, sodass diese Veränderung für jenen Eintritt prognostisch ist“ (Maudsley 1875, 61).

In Paulus sieht N. einen „jüdischen Pascal“, weil er wie Pascal zur religiösen Selbstquälerei disponiert gewesen sei. Diese Selbstquälerei beobachtet N. am spannungsreichen Versuch des Paulus, sich zwar in die Tradition des jüdischen Gesetzesglaubens zu stellen, diesen zugleich aber in einem höheren Anspruch aufzuheben. N. psychologisiert und pathologisiert insbesondere die von Paulus im Brief an die Römer und im Brief an die Galater formulierte Absage an einen äußerlich bleibenden Gesetzesglauben. Statt eines solchen Gesetzesglaubens, der sich in der Werkgerechtigkeit genügt, fordert Paulus die Hinwendung zur christlichen Verinnerlichung im Glauben und in der Liebe, mit der er das Ende und zugleich die Vollendung des alten Gesetzesglaubens intendiert. Vgl. Römer 10, 4: „Christus ist des Gesetzes Ende“; Röm. 13, 10: „so ist nun [d. h. seit Christus] die Liebe des Gesetzes Erfüllung“. Darauf bezieht sich N. in 65, 14–66, 24, allerdings bezeichnenderweise ohne die Vollendung („Erfüllung“) des Gesetzes durch die „Liebe“ als das Wesentliche zu erwähnen; er konzentriert sich auf das Negative und macht Paulus in der anschließenden Partie 66, 24–67, 19 zum „Vernichter des Gesetzes“ (67, 4), ja zum „Lehrer der Vernichtung des Gesetzes!“ (67, 18 f.) N. projiziert sein eigenes Unternehmen, die bisher gültige „Moral“ zu untergraben und zu vernichten, auf den Apostel und übernimmt insofern indirekt dessen Rolle, so wie er sie interpretiert.

N. versteht das Damaskus-Erlebnis im Gefolge Maudsleys als epileptisches Phänomen, logisiert dann aber den Vorgang aus der hypothetisch rekonstruierten Innenperspektive des Paulus: „es ist unvernünftig, hatte er sich gesagt, gerade diesen Christus zu verfolgen! Hier ist ja der Ausweg“ (66, 34–67, 2); N. spricht demgemäß auch von einem „Einfall“ und von einer „Räthsellösung“ (67, 12). Er transformiert das epileptische Erlebnis in einen genialen Einfall und sogar in einen „Gedanken“: „das Schicksal der Juden, nein, aller Menschen scheint ihm an diesen Einfall, an diese Secunde eines plötzlichen Aufleuchtens gebunden, er hat den Gedanken der Gedanken, den Schlüssel der Schlüssel, das Licht der Lichter; um ihn selber dreht sich fürderhin die Geschichte! Denn er ist von jetzt ab der Lehrer der Vernichtung des Gesetzes!“ (67, 13–19) Paulus spricht nicht von der „Vernichtung des Gesetzes“ und davon, dass er die Vernichtung des Gesetzes lehre, sondern konstatiert, dass er dem Gesetz „gestorben“ sei (νόμῳ ἀπέθανον), es also hinter sich gelassen habe (Galater 2, 19). Allenfalls aus dem – gleichnishaften – Wortlaut von Gal. 2, 18 lässt sich der Gedanke der Vernichtung ableiten, wenn man das Wort καταλύειν als „zerstören“ (≈ „vernichten“) versteht (εἰ γὰρ ἃ κατέλυσα [...]). Die Vulgata übersetzt: „destruxi“. In dem in Anführungszeichen gesetzten Satz: „Wenn ich jetzt das Gesetz wieder aufnehmen und mich ihm unterwerfen wollte, so würde ich Christus zum Mithelfer der Sünde machen“ (67, 25–27) zitiert N. frei Gal. 2, 17 f.,

aber kehrt die Reihenfolge der Sätze um. Bei Paulus steht: „Sollten wir aber auch selbst als Sünder befunden werden, ist dann Christus ein Diener der Sünde? / Das sei ferne. / Denn wenn ich das, was ich abgebrochen habe (κατέλυσα), wieder aufbaue (οἰκοδομῶ), dann mache ich mich selbst zu einem Übertreter“.

Analoge Vorstellungen wendet N. wenige Jahre später auf sich selbst an. Zugleich folgt er dem psychologischen Schema des dialektischen Umschlags, der sich ereignet, wenn ein alter Zustand seinen Grenzwert erreicht hat und dann plötzlich in sein Gegenteil umschlägt. Erstmals hatte er dieses Schema in der *Geburt der Tragödie* angewandt (vgl. NK GT 15), wo er Sokrates, für N. Inbegriff des „theoretischen Menschen“, als einen in sterilem Rationalismus Befangenen darstellt, der sich in der Extremsituation der Todesstunde der Musik hingibt – N. versteht die Musik in der an Wagner orientierten Erstlingsschrift noch ganz im Sinne eines ‚dionysisch‘-irrationalen ‚Geistes der Musik‘. An einen ähnlichen Grenzwert des alten Zustands lässt N. Paulus gelangen, um dann unmittelbar den ekstatischen Umschlag folgen zu lassen: „ihm, dem wüthenden Eiferer des Gesetzes, der innerlich dessen todtmüde war, erschien auf einsamer Strasse jener Christus, den Lichtglanz Gottes auf seinem Gesichte“ (66, 29–32). Mit Kategorien wie Krankheit (67, 4 f.: „Der Kranke des gequältesten Hochmuthes“) und „Rausch“ (68, 6: „Rausch des Paulus“) folgt N. seiner Neigung, überall Pathologisches zu entdecken.

Die Deutung des Übergangs vom Judentum zum Christentum als eines Übergangs von der jüdischen Gesetzesreligion auf das Christentum, auch von der ethnisch beschränkten, nur für das Judentum relevanten Religion auf die universal selbst die ‚Heiden‘ einbeziehende Erlösungsreligion konnte N. auch in der von ihm studierten kirchengeschichtlichen Darstellung von Moritz von Engelhardt finden: *Das Christenthum Justins des Märtyrers* (vgl. NK M 84). Dort heißt es: „Zur Wahl der Ausdrücke ‚Gesetz‘ und ‚Bund‘ sieht sich Justin sowohl durch den Vergleich des Christenthums mit dem Judenthum, wie durch die Autorität des prophetischen Worts veranlasst. ‚Ich habe gelesen‘, sagt er, dass ein Gesetz ausgehen wird zur Erleuchtung der Heiden. Bei Jesaias heißt es: meine Gerechtigkeit naht und mein Heil (τὸ σωτήριον μοῦ) gehet aus, und auf meinen Arm werden die Heiden hoffen. Es wird also vom Propheten die Heilsoffenbarung in Christo als ein Gesetz von Gott zur Erleuchtung der Heiden bezeichnet. Ebenso verhält es sich mit dem Wort διαθήκη. Durch Jeremias verheißt Gott: ich will mit dem Hause Israel und Juda einen neuen Bund machen (διαθήσομαι διαθήκην καινήν), nicht den, welchen ich mit ihren Vätern geschlossen habe an dem Tage, da ich sie an der Hand ergriff, sie aus Egypten zu führen. / Ausser diesen Citaten kommen zunächst noch folgende Aeusserungen Justins in Betracht. / ‚Das auf dem Horeb gegebene Gesetz ist schon alt

und ist ein Gesetz nur für die Juden, das vollendende Gesetz ist ein Gesetz für Alle ohne Unterschied. Ein Gesetz, das wider das andere erlassen wird, hebt das frühere auf, und ein Vertrag (διαθήκη), der später geschlossen ist, macht gleichfalls dem früheren ein Ende. Als ein ewiges Gesetz nämlich und als vollendendes ist uns Christus gegeben worden und als ein unabänderlicher Vertrag (διαθήκη πιστή), nach welchem kein Gesetz, keine Anordnung, kein (neues) Gebot mehr denkbar ist' (Dial. 11. 228. B.). / ‚Wenn Gott verkündigt, dass ein neuer Bund geschlossen werden soll (διαθήκην καινὴν μέλλουσαν διαταχθήσεσθαι) zum Licht der Heiden, und wenn wir wahrnehmen, dass die Heiden durch den Namen des gekreuzigten Christus von den Götzenbildern und aller Ungerechtigkeit zu Gott gekommen sind und bis zum Tode bei dem Bekenntniss zu Gott und in der Frömmigkeit beharren: so kann Jedermann erkennen, dass dieser Christus das neue Gesetz und der neue Bund ist. Und wir (Heiden), die wir durch diesen gekreuzigten Christus zu Gott geführt worden sind, sind das wahrhafte geistliche Geschlecht Israel und Nachkommen Abrahams' (Dial. 11. 228. E. 229. A.)" (Engelhardt 1878, 241 f.).

Am 22. Juni 1880 schrieb N. an seinen Freund Franz Overbeck: „Wäre es Dir möglich, 2 theolog‹ische› Bücher auf 4 Wochen zu entbehren? nämlich Lüdemann's Anthrop‹ologie› des Paulus und das Buch über Justinus, welches Du mir öfter genannt hast" (KSB 6/KGB III/1, Nr. 33). Bereits am 19. Juli 1880 berichtete er Overbeck von seinem Lektüre-Eindruck und antwortete zugleich auf Overbecks Brief vom 10. Juli 1880 (KGB III/2, Nr. 35), in dem dieser sich negativ zu Engelhardt äußert. Während er Engelhardt nicht schätzt, nennt er Lüdemanns Werk „ein Meisterstück auf einem sehr schwierigen Felde: leider ist er kein Schriftsteller" (KSB 6/KGB III/1, Nr. 41). Was N. generell beeindruckte, war der anthropologische Ansatz. Schon in der Anfangspartie von M 68 sieht er, psychologisierend über Lüdemann hinausgehend, in den Briefen des Paulus nicht primär die religiöse Botschaft, sondern „die Geschichte einer der ehrgeizigsten und aufdringlichsten Seelen und eines ebenso abergläubischen als verschlagenen Kopfes [...] Ohne diese merkwürdige Geschichte aber, ohne die Verwirrungen und Stürme eines solchen Kopfes, einer solchen Seele, gäbe es keine Christenheit" (64, 27–65, 3).

Speziell griff N. den von Lüdemann wie schon von Schopenhauer (WWV II, 4. Buch, Kapitel 48) hervorgehobenen Gedanken auf, dass Paulus das jüdische „Gesetz" als nicht erfüllbar ansah; aber N. macht diese Erkenntnis zu einem subjektiven Unvermögen des Paulus, das aus seiner persönlichen – von N. unterstellten – Disposition resultierte: „Und nun erfuhr er an sich, dass er – hitzig, sinnlich, melancholisch, bösartig im Hass, wie er war – das Gesetz selber nicht erfüllen konnte" (65, 34–66, 2). Lüdemann konstatierte: „Für den Ju-

denchristen [im Unterschied zu den Heiden-Christen, zu denen Justinus gehörte] ist das Gesetz der gottgeordnete Weg zum Heil, daher zur Erfüllung durch den Menschen bestimmt. / Nach Paulus ist es für den Menschen unerfüllbar; verordnet nur, um Sünde zu bewirken“ (Lüdemann 1972, 201). Und er unterstreicht: „Es kann zunächst darüber kein Zweifel herrschen, dass die Unerfüllbarkeit des Mosaischen Gesetzes für Paulus ein Axiom war, das er zu keiner Zeit und in keinem seiner Briefe aus den Augen gelassen hat (Gal. 3, 19. 1 Cor. 15, 56. 2 Cor. 3, 6 ff. Röm. 5, 20)“ (Lüdemann 1972, 204). Der nächste Schritt in Lüdemanns Analyse: „Dem gesetzlichen Bewusstsein entsprach nach des Apostels Ueberzeugung ein objectives Sachverhältnis nicht. Das Gesetz ist, an sich betrachtet, weder verpflichtend noch verschuldend. Vielmehr fühlt nur das durch dasselbe bestimmte Bewusstsein sich verpflichtet und nothwendig auch verschuldet, weil es rücksichtlich des Gesetzes und seiner Erfüllbarkeit in einer Täuschung befangen ist. Dies ist 2 Cor. 3, 13 f. vom Apostel mit dürren Worten gesagt. Das κάλυμμα [Decke, Schleier], welches den Israeliten den vorübergehenden provisorischen Charakter des Gesetzes verbarg, das Eingeständniss: ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν [er verdunkelte ihren Sinn] zeigt deutlich genug, dass dem Apostel dieser Charakter der mosaischen Offenbarung feststand“. Schopenhauer bietet folgende Version zur Unerfüllbarkeit des Gesetzes: „Das Gesetz, ὁ νόμος, im biblischen Sinn, fordert immerfort, daß wir unser Thun ändern sollen, während unser Wesen unverändert bliebe. Weil aber dies unmöglich ist; so sagt Paulus, daß Keiner vor dem Gesetz gerechtfertigt sei: die Wiedergeburt in Jesu Christo allein, in Folge der Gnadenwirkung, vermöge welcher ein neuer Mensch entsteht und der alte aufgehoben wird (d. h. eine fundamentale Sinnesänderung), könne uns aus dem Zustande der Sündhaftigkeit in den der Freiheit und Erlösung versetzen. Dies ist der Christliche Mythos, in Hinsicht auf die Ethik“ (WWV II, IV, 48. Kapitel, Schopenhauer 1873, Bd. 2, 692).

N. macht aus der paulinischen Konstruktion des *Übergangs* von der jüdischen Gesetzesfixierung zum Christentum etwas ganz anderes. Für ihn wird Christus, wie ihn Paulus angeblich aufgrund einer plötzlichen Erleuchtung (eines „Einfalls“) im Damaskuserlebnis begriff, zum paradoxen „Vernichter“ des Gesetzes durch dessen ‚Erfüllung‘ im Kreuzestod (66, 32–67, 4). Zu N.s Vernichtungsphantasien vgl. M 304 und NK hierzu. Wie sehr N. von seiner eigenen, in der *Morgenröthe* und weit darüber hinaus zentralen Idee einer Vernichtung der *Moral* ausgeht und diese Vorstellung auf Paulus projiziert, verraten die Worte, mit denen er die – für ihn – entscheidende Erkenntnis des Paulus charakterisiert: „die Moral ist fortgeblasen, vernichtet“ (67, 7). Durch diese Konstruktion einer Analogie möchte sich N. implizit als epochale Gestalt verstehen. In seinen Spätschriften erhebt er diesen Anspruch dann auch explizit.

Ganz außer Acht bleibt sowohl bei Lüdemann wie bei N. die Aussage von Röm. 13, 10: „so ist nun [d. h. seit Christus] die Liebe des Gesetzes Erfüllung“ (πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη).

## 69

**68, 14** *Unnachahmlich*.] N.s Neigung zu Generalisierungen und Stereotypisierungen drückt sich immer wieder im ‚Kollektivsingular‘ aus; so sagt er hier „der“ Grieche und „der“ Christ.

## 70

**68, 19** *Wozu ein grober Intellect nütze ist*.] Dass das Christentum schon vorhandene Kulte und Gebräuche in sich aufgenommen hat, war bekannt. Vor allem das Wissen von den Wurzeln der christlichen Religion im Judentum und in der griechisch-hellenistischen Kultur gehörte zum Gemeingut. Dass N. das „Universal-Heidnische“ der Kirche in den „Gebräuchen“ betont, entspricht seiner schon vorher in der *Morgenröthe* immer wieder formulierten und ihm aus der zeitgenössischen Literatur bekannten Herleitung der Religion und der ‚Moral‘ aus „Sitten“, aus dem „Herkommen“, „Gewohnheiten und Gebräuchen“. Die „Kraft, das Verschiedenste in einander wachsen zu lassen“ ist eine nicht spezifisch christliche, sondern für das Römische Reich und seine weitgehend hellenistische, universalistisch geprägte Kultur insgesamt charakteristisches Phänomen. Indem N. die „erstaunliche Grobheit und Genügsamkeit“ des „Intellectes in der Zeit der Kirchenbildung“ feststellt, um primitive Züge schon des frühen Christentums zu markieren, bringt er nicht zur Sprache, dass die spätantike Kultur insgesamt, in deren Zeit die „Kirchenbildung“, d. h. die allmähliche Institutionalisierung des Christentums stattfand, eine Zeit des Niedergangs im Vergleich mit der intellektuellen Höhe der griechischen Kultur war – insbesondere im Vergleich mit der griechischen Philosophie und Dichtung.

In N.s Nachlass vom Sommer 1880 befinden sich ausführliche, z. T. exzerptartige Notate zur Auseinandersetzung des Paulus mit dem „Gesetz“ (4[129], KSA 9, 154–156) sowie zur psychologischen Analyse seiner „persönlichen“ Motive (4[254], 162; 4[258], 163; 4[261], 165).

## 71

**69, 8** *Die christliche Rache an Rom*.] N. übergeht hier die politischen, militärischen und wirtschaftlichen Ursachen für den Niedergang Roms, um

diesen Niedergang psychologisierend aus der „Müdigkeit“ (69, 20) herzuleiten, die sich nach einer langen Erfolgsgeschichte in Rom ausgebreitet habe. Das Leitmotiv „Müdigkeit“ (vgl. auch M 575, 331, 14 f.) entspricht der in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts grassierenden Fin-de-siècle-Stimmung, die auch dazu führte, dass „Müdigkeit“ zu einem Schlagwort avancierte. Schon in *Menschliches, Allzumenschliches* I 249, thematisiert N. eine Kulturmüdigkeit, die er mit dem Gefühl des Epigonentums in Verbindung bringt: „An der Vergangenheit der Cultur leiden. – Wer sich das Problem der Cultur klar gemacht hat, leidet dann an einem ähnlichen Gefühle wie Der, welcher einen durch unrechtmässige Mittel erworbenen Reichthum ererbt hat, oder wie der Fürst, der durch Gewaltthat seiner Vorfahren regiert. Er denkt mit Trauer an seinen Ursprung und ist oft beschämt, oft reizbar. Die ganze Summe von Kraft, Lebenswillen, Freude, welche er seinem Besitze zuwendet, balancirt sich oft mit einer tiefen Müdigkeit: er kann seinen Ursprung nicht vergessen. Die Zukunft sieht er wehmüthig an, seine Nachkommen, er weiss es voraus, werden an der Vergangenheit leiden wie er“ (KSA 2, 207, 2–12).

In der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches II*, die N. 1886 für die Neu-Ausgabe dieses Werks verfasste, macht er ‚Müdigkeit‘ zu einem anaphorisch pointierten persönlichen Hauptmotiv seiner Loslösung von Wagner und von dessen der Sphäre der Romantik zugehörigen Musik. N. inszeniert sich mit beträchtlichem rhetorischem Aufwand in der Rolle des – nach einem Wort Heinrich Heines – „Romantique défroqué“, des desillusionierten, enttäuschten Romantikers: „Als ich allein weiter gieng, zitterte ich; nicht lange darauf, und ich war krank, mehr als krank, nämlich müde, aus der unaufhaltsamen Enttäuschung über Alles, was uns modernen Menschen zur Begeisterung übrig blieb, über die allerorts vergeudete Kraft, Arbeit, Hoffnung, Jugend, Liebe; müde aus Ekel vor dem Femininischen und Schwärmerisch-Zuchtlosen dieser Romantik, vor der ganzen idealistischen Lügnerei und Gewissens-Verweichlichung, die hier wieder einmal den Sieg über Einen der Tapfersten davongetragen hatte; müde endlich, und nicht am wenigsten aus dem Gram eines unerbittlichen Argwohns, – dass ich, nach dieser Enttäuschung, verurtheilt sei, tiefer zu misstrauen, tiefer zu verachten, tiefer allein zu sein“ (KSA 2, 372, 17–29). Ja, N. spricht davon, dass er „gegen den Pessimismus der Lebensmüdigkeit“ ankämpfen musste (375, 29). Zu N.s Selbstreflexion seiner früheren pessimistischen „Romantik“ vgl. auch FW 370 (KSA 3, 619–622).

69, 14 „‚aere perennius‘“: N. interpretiert hier einen von ihm in Roms monumentalen Bauten vermuteten „Hintergedanken“ mit einer Wendung aus einer Ode des Horaz (*carmina* III, 30, 1), in der dieser selbstbewusst die zeitüberdauernde Qualität seiner Dichtung hervorhebt: sie sei „beständiger als Erz“ („aere perennius“). Vgl. hierzu auch NK zu 13, 20.

## 72

**70, 7** *Das „Nach-dem-Tode“.*] Der einleitende Satz: „Das Christenthum fand die Vorstellung von Höllenstrafen im ganzen römischen Reiche vor: über ihr haben die zahlreichen geheimen Culte mit besonderem Wohlgefallen gebrütet“ trifft nicht den historischen Sachverhalt. Die Vorstellung von „Höllenstrafen“ war keineswegs im ganzen Römischen Reich verbreitet, sie war auch nicht charakteristisch für „die zahlreichen geheimen Culte“, weder für die Dionysos-Mysterien, noch für die Mithras-Mysterien, noch für die Isis-Mysterien, die drei bedeutendsten Mysterienkulte. Im Gegenteil waren sie – nach der rituell gebotenen Geheimhaltung, Einweihung und Reinigung – von Erlösungsvorstellungen bestimmt. N.s nach- und antireligiöses Weltbild zeigt immer wieder Züge des aufgeklärten Denkens, wie er es schon bei Epikur und Lukrez vorfand. Deshalb lautet der letzte Satz des Textes, mit dem er die Aktualität dieser beiden Autoren betont: „Und von Neuem triumphirt Epikur!“ Vor diesem Hintergrund sind die unzutreffenden Übertragungen auf die Mysterienkulte zu verstehen – Epikur und sein Bewunderer Lukrez wollten die Menschen von abergläubischer Götter- und Dämonenfurcht befreien, aber kaum im Hinblick auf Mysterienkulte, die dafür nicht in Frage kamen. N. denkt an das Christentum, das vieles aus den antiken Mysterienkulten übernahm, aber die Drohung mit Höllenstrafen und überhaupt die Höllen-Phantasien erst „gebrütet“ hat – in Fortsetzung altorientalischer Jenseitsvorstellungen, die in der jüdischen Apokalyptik weiter entwickelt wurden. Die Offenbarung des Petrus (2. Jh. n. Chr.) enthält z. B. eine groteske Schilderung der Höllenqualen der Sünder.

## 73

**72, 2** *Für die „Wahrheit“!*] Der Wahrheitsbegriff des Christentums hat nichts mit dem philosophischen Wahrheitsbegriff gemeinsam, den N. seiner Argumentation zugrundelegt, auch wenn die Bezeugung der Wahrheit – etwa durch das Märtyrertum – in der frühen Christenheit wichtig war. Die christliche „Wahrheit“ liegt in der Offenbarung des Göttlichen selbst durch den „Geist“ und im Evangelium. Vgl. Joh. 16, 13: „Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit kommen wird, der wird euch in alle Wahrheit leiten“; Joh. 17, 17: „heilige sie in deiner Wahrheit, dein Wort ist die Wahrheit“. Ebenfalls im Johannesevangelium antwortet Pilatus auf Jesu Aussagen, denen zu folge er „für die [göttliche] Wahrheit zeugen soll. Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme“ mit der skeptischen Frage, die N. in dem von ihm abgelehnten biblischen Text allein gelten ließ: „Was ist Wahrheit?“ (Joh. 18, 38). Vgl. NK zu M 93.

**74**

**72, 12** *Christlicher Hintergedanke*.] Dass die Furcht vor der Macht eines „mächtigen Richters" die frühen Christen dazu gebracht habe, sich ihre „Schuld einzureden" ist ebenso spekulativ – ein „Hintergedanke" N.s selbst – wie die historisch haltlose Imagination: „So empfanden die armen Leute in der Provinz vor dem römischen Prätor: ‚er ist zu stolz, als dass wir unschuldig sein dürften'." (72, 20–22)

**75**

**72, 26** *Nicht europäisch und nicht vornehm*.] Das Bibel-Zitat „wen Gott lieb hat, den züchtigt er" (72, 28 f.) stammt aus dem Brief an die Hebräer 12, 6: „Denn welchen der Herr liebhat, den züchtigt er; und er stäupt einen jeglichen Sohn, den er aufnimmt". Daraus und auch aus der Fortsetzung im Hebräerbrief geht hervor, dass es sich bei der Vorstellung der Züchtigung durch Gott gerade nicht, wie N. unterstellt, um etwas „Weibliches" im Christentum handelt, das er von der Behandlung der „Frauen im Orient" (72, 29) herzuleiten versucht, vielmehr um eine väterliche Erziehungsmaßnahme gegenüber dem *Sohn*, den er liebt. Deshalb heißt es schon im folgenden Bibelvers (12, 7): „So ihr die Züchtigung erduldet, so erbietet sich euch Gott als Kindern; denn wo ist ein Sohn, den der Vater nicht züchtigt?" Das Urteil „Nicht europäisch", das N. an den Anfang stellt, beruht auf einem ‚Vorurteil', denn die patriarchalische Strenge – nicht nur gegenüber Söhnen – ist von den Römern bis in die europäische Moderne ein feststehender Zug. Die These, die Vorstellung einer Züchtigung durch Gott sei „nicht vornehm", resultiert aus dem kulturellen Vorurteil „nicht europäisch". N. kultiviert schon in der *Morgenröthe* und dann noch entschiedener in den späten Schriften Wunschvorstellungen von „Vornehmheit". Vgl. hierzu M 199 und M 201 sowie die entsprechenden Kommentare.

**76**

**73, 4** *Böse denken heisst böse machen*.] N. greift hier die im Christentum fest verankerte Abwertung der Sexualität auf. Diese Kritik war schon längst ein Bestandteil der Auseinandersetzung mit Christentum und Kirche, wie etwa das Beispiel Goethes und Heines zeigt. Der Hinweis auf die christliche Verdüsterung in einigen Sonetten Shakespeares lässt nicht klar erkennen, an welche von den 154 Sonetten N. denkt – am ehesten wohl an die Nummern CXI, CXXIX, CXLII und CLI.

## 77

**74, 13** *Von den Seelen-Martern*.] N.s besonderes Interesse an „Martern" – er selbst empfand sich aufgrund seines qualvollen Leidens als Märtyrer – reicht von den „Seelen-Martern", die er bei Pascal als einem Opfer christlicher Obsessionen beobachtete, bis hin zur *Klage der Ariadne* in den *Dionysos-Dithyramben* (KSA 6, 398–401). Die Lehre von den „‚unwiderruflich zur Hölle Verdammten'" (75, 2 f.) wurde von der Kirche 543 in den *Canones adversus Origenem* festgelegt. Origenes (185–253/54 n. Chr.), eine Lehr- Autorität der ersten christlichen Jahrhunderte, hatte eine Allversöhnungslehre vertreten, die im Widerspruch zur kirchlichen Lehre von der ewigen Verdammnis steht: Am Ende der Tage wird demzufolge nach einem Läuterungsprozess allen das Heil zuteil. Die Kirche verurteilte dies in den „Canones" als häretisch. Die Vorstellung von der endzeitlichen Allversöhnung fand im Pietismus eine bedeutende Nachwirkung.

**75, 6 f.** *Plutarch giebt ein düsteres Bild vom Zustand eines Abergläubischen innerhalb des Heidenthums*] Der griechische Schriftsteller Plutarch (um 45–125 n. Chr.), wurde vor allem durch seine *Parallelen Lebensläufe* bekannt. In diesen stellte er jeweils eine Gestalt der griechischen Geschichte mit einer Gestalt aus der römischen Geschichte zusammen. Er, der selbst Apollonpriester in Delphi war, schrieb auch Dialoge zu religiösen Themen, doch wandte er sich gegen den Aberglauben. Sein Traktat *Vom Aberglauben* steht in Bd. 23 der deutschen Plutarch-Übersetzung, die N. in seiner persönlichen Bibliothek hatte: Plutarch 1829, 475–497.

**75, 25** *Whitefield*] Der englische Theologe George Whitefield (1714–1770) wurde durch John Wesley in den Methodismus eingeführt und 1736 zum Ältesten ordiniert. Er war ein radikaler Calvinist, der durch seine theatralischen Predigten Tausende von Menschen in England, Schottland und Amerika in seinen Bann zog. N. bezog seine Information aus einem Werk, das er in seiner persönlichen Bibliothek besaß: William Edward Hartpole Lecky: *Entstehungsgeschichte und Charakteristik des Methodismus* (1880).

**75, 32** *„Wiese des Unheils"*] N. kannte diese letztlich auf ein Fragment des Empedokles zurückgehende Wendung aus Schopenhauers *Parerga und Paralipomena I*. Dort heißt es: „Vor Allem aber ist, unter den Lehren des Empedokles, sein entschiedener Pessimismus beachtenswerth. Er hat das Elend unseres Daseyns vollkommen erkannt und die Welt ist ihm, so gut wie den wahren Christen, ein Jammerthal, – Ατης λειμων" (Schopenhauer 1874, Bd. 5, 39). Im Fragment des Vorsokratikers Empedokles (483/82–424/23 v. Chr.), das N. auch im

Original gekannt haben dürfte, ist die Rede von dem „freudlosen Ort, wo Mord und Groll und Scharen anderer Unglücksgeister und ausdörrende Krankheiten und Fäulnisse und das Wirken des Rheuma auf der Wiese des Unheils (Ἄτης ἀν λειμῶνα) im Düster hin und her schweifen“ (Empedokles-Fragment 121 in Diels/Kranz, Bd. 1, 360, 11. Aufl. 1964). Anstelle der Aussage „wie schien sich da jedesmal die Erde wirklich in die ‚Wiese des Unheils‘ umwandeln zu wollen“ (75, 31 f.) hieß es in der Reinschrift noch: „was kam da immer aus der [inneren] Hölle, zu der das Christenthum das arme ‚Seelchen‘, die animula vagula blandula [eine Wendung Kaiser Hadrians, der damit aber etwas anderes meint] der Alten umgeschaffen hat – ans Licht“ (KSA 14, 208). Eine schwarz-humorige Version der Wiesen-Phantasie gibt Ernst Jandl in seinem Gedicht *sommerlied* von 1954: „wir sind die menschen auf den wiesen / bald sind wir menschen unter den wiesen / und werden wiesen, und werden wald / das wird ein heiterer landaufenthalt“ (Jandl 1997, 51).

**76, 4–7** *„Und wirklich, sagt ein Augenzeuge einer solchen Predigt, waren fast alle zu Gehör kommenden Laute diejenigen von Menschen, die in bitterer Qual sterben.“*] N. zitiert aus Lecky 1879–1883, Bd. 2., 628; einen Separatdruck dieses 9. Kapitels hatte N. in seiner persönlichen Bibliothek (dort: Lecky 1880, 67 f.).

**76, 15–22** *„Oh Ewigkeit! [...] Komm, guter Teufel! Komm!“*] Zitat aus dem im vorigen Abschnitt genannten Werk von Lecky 1879–1883, 631 f. (im Separatdruck des 9. Kapitels: Lecky 1880, 71 f.).

## 78

**76, 24** *Die strafende Gerechtigkeit.*] Im Zusammenhang mit seiner Kritik an der Moral und am Christentum greift N. immer wieder die Problematik der Strafe auf (wie schon in M 13 und M 72, am intensivsten in M 202 – vgl. hierzu den Kommentar). Sie war in der zeitgenössischen Strafrechtstheorie und auch bei seinem Freund Paul Rée in dessen Werk *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (1877) ein wichtiges Thema. Bereits in einem Brief vom 18. Dezember 1876 aus Sorrent, wo er sich mit Rée aufhielt, hatte N. dieses Werk seinem Verleger mit den Worten empfohlen, dass es „wahrscheinlich in der Geschichte der Moral-Philosophie einen entscheidenden Wendepunct bilden wird“ (KSB 5/KGB II/5, Nr. 580). Wie so oft setzt N. der christlichen Vorstellung die der Griechen als eine ganz andere entgegen. Als Anhaltspunkt dient ihm hier der tragische Held, der schuldlos in größtes Unglück gerät, insbesondere spielt er auf den König Ödipus an, dessen Schicksal ihn schon im 9. Kapitel der *Geburt der Tragödie* beschäftigte.

Ähnlich wie später Freud im siebten Kapitel seiner Schrift *Das Unbehagen in der Kultur* entwickelt N. in seiner Abhandlung *Zur Genealogie der Moral* (GM II 16) folgende Hypothese zum Thema der Strafe: „Alle Instinkte, welche sich nicht nach Aussen entladen, wenden sich nach Innen – und dies ist das, was ich die Verinnerlichung des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine ‚Seele' nennt. Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn wie zwischen zwei Häuten eingespannt, ist in dem Maasse auseinander- und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen nach Aussen gehemmt worden ist. Jene furchtbaren Bollwerke, mit denen sich die staatliche Organisation gegen die alten Instinkte der Freiheit schützte – die Strafen gehören vor Allem zu diesen Bollwerken – brachten zu Wege, dass alle jene Instinkte des wilden freien schweifenden Menschen sich rückwärts, sich gegen den Menschen selbst wandten. Die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust an der Verfolgung, am Überfall, am Wechsel, an der Zerstörung – Alles das gegen die Inhaber solcher Instinkte sich wendend: das ist der Ursprung des ‚schlechten Gewissens'." (KSA 5, 322, 22–323, 4)

**77, 18 f.** *Die Griechen haben ein eigenes Wort für die Empörung über das Unglück des Andern*] Dieses Wort lautet νεμεσσητικόν. Der Verbalstamm hat die Bedeutung „unwillig sein". In einem nachgelassenen Notat vom Jahr 1876 heißt es: „νεμεσσητικόν ist der Götterneid" (17[58], KSA 8, 307).

## 79

**77, 24** *Ein Vorschlag*.] N. knüpft (wie schon in M 63) an Pascals Wort „Le moi est toujours haïssable" an und zwar an folgende Stelle: „Le moi est haïssable. Vous, Miton, le couvrez; vous ne l'ôtez pas pour cela: vous êtes donc toujours haïssable" (in der Ausgabe von Prosper Faugère I, 197; in der deutschen Übersetzung von Schwartz I, 190 f.) Vgl. die bibliographische Angabe im Kommentar zu M 91. N. problematisiert auch den bei Paulus und in der augustinischen Tradition zentralen Begriff der „Gnade", der seit Luther im Protestantismus fest verwurzelt war: als unverdienter, weil nicht durch „Werke" begründbarer Gnadenerweis Gottes an den schon prinzipiell der Sünde verfallenen Menschen (vgl. M 72 und NK hierzu). Noch im *Fall Wagner* (1888) greift N. auf Pascals Wort zurück: „Der Christ will von sich loskommen. Le moi est toujours haïssable. – Die vornehme Moral, die Herren-Moral, hat umgekehrt ihre Wurzel in einem triumphirenden Ja-sagen zu sich, – sie ist Selbstbejahung, Selbstverherrlichung des Lebens" (KSA 6, 52, 4–8).

**80**

**78, 5** *Der mitleidige Christ*.] Zur Diagnose des christlichen Mitleids und seiner Bedeutung für die ‚Moral' vgl. NK, S. 38–42, M 132–146 sowie die Kommentare.

**81**

**78, 10** *Humanität des Heiligen*.] Zu N.s Auseinandersetzung mit der christlichen Vorstellung der Sünde und der Sündhaftigkeit des Menschen vgl. insbesondere M 89 sowie den Kommentar.

**82**

**78, 21** *Der geistliche Überfall*.] Auch hier kontrastiert N. den christlichen Radikalanspruch, wie ihn Luther formuliert (WA 6, 217; vgl. WA 7, 215), mit einer bei aufgeklärten Griechen verbreiteten Skepsis, die zur Urteilsenthaltung führt. Diese dient einem gemeinsamen Hauptziel von Epikureismus, Stoizismus und Skeptizismus: der Bewahrung der Gemütsruhe (ἀταραξία, tranquillitas animi). Das am Ende von M 82 in Anführungszeichen gesetzte Zitat ist eine Sentenz aus Mark Aurels *Selbstgesprächen*, die N. aus der von ihm benutzten Übersetzung nimmt: Mark Aurel 1866, VI, 52, 78. Die auf Pyrrhon von Elis (ca. 360–270 v. Chr.) zurückgehende radikalste Ausprägung der Skepsis, die sog. pyrrhonische Skepsis, orientiert sich am Lebensideal der Ataraxie und hält das Streben nach Erkenntnis für eine diesem Lebensziel schädliche Beunruhigung. Der Pyrrhonismus versucht deshalb nachzuweisen, dass es keine allgemeingültige zweifelsfreie Erkenntnis gibt. Er beruft sich auf die ‚Isosthenie', der zufolge jeder Aussage eine ihr widersprechende (mit guten Gründen) entgegengestellt werden kann. Diese Methode wendet N. immer wieder und immer häufiger an. Vor allem lässt er schon in der *Morgenröthe* und noch mehr in der *Fröhlichen Wissenschaft* eine Anlehnung an die wesentliche Folgerung der pyrrhonischen Skepsis erkennen: Zweifelsfrei sei nur die momentane und subjektive Vorstellung von einem ‚Phänomen', das durch sinnliche Wahrnehmung ‚erscheint'. Im *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis* I 22 von Sextus Empiricus heißt es: „Wir sagen nun, das Kriterium (κριτήριον) der skeptischen Schule (τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς) sei das Erscheinende, wobei wir dem Sinne nach die Vorstellung (φαντασίαν) so nennen; denn da sie im Erleiden und einem unwillkürlichen Erlebnis liegt, ist sie fraglos. Deshalb wird niemand zweifeln, ob der zugrundeliegende Gegenstand so oder so erscheint. Ob er dagegen so ist, wie er erscheint, wird infrage gestellt (ἀμφισβητεῖ)".

N. kannte die Philosophie der Skepsis nicht nur aus zeitgenössischen Philosophiegeschichten, sondern auch aus dem von ihm intensiv studierten und auf die Quellen hin untersuchten Werk des Diogenes Laërtius *Leben und Meinungen der Philosophen*. Dieses spätantike Kompendium überliefert vieles, was im Original nicht mehr erhalten ist, oft mit wörtlichen Zitaten oder zusammenfassenden Charakterisierungen. Von Pyrrhon selbst scheint schon die Bezeichnung „Skepsis" zu stammen (von griech. σκέπτομαι: ich blicke prüfend umher; σκεπτικός: der beim Überlegen, Zweifeln, Prüfen Verharrende). Da es nach der Lehre der Skeptiker nicht möglich ist, etwas Bestimmtes und Sicheres auszusagen, weil sich unsere Wahrnehmung nur auf die Erscheinung bezieht und unsere Meinungen und Begriffe nur auf Satzung und Gewöhnung beruhen, statuieren sie als zentrale Maßregel, dass es am besten sei, sich des Urteils völlig zu enthalten. Ihr Begriff für die Zurückhaltung des Urteils ist ἐποχή. Vgl. auch NK 6/2, 233, 22. Doch bedeutet dies nicht den Verzicht auf Erfahrung. Sextus Empiricus nennt die Skeptiker „viel erfahrener" als die anderen. Aus der Urteilsenthaltung ergibt sich auch das höchste ethische Ziel der Skeptiker: die Erlangung unerschütterlicher Seelenruhe (Ataraxie), denn durch Urteilsenthaltung lasse sich Irrtum und Verwirrung vermeiden.

Obwohl N. keineswegs mit Urteilen spart, lässt er oft, auch in der *Morgenröthe*, Affinitäten zur Skepsis erkennen. Schon aus dem aufklärerischen Programm der Vorurteilskritik, das der Untertitel seiner Schrift signalisiert, ergibt sich die Nähe zur grundsätzlichen Skepsis gegenüber allem Urteilen. Im Kapitel des Diogenes Laërtius über Pyrrhon konnte N. Aussagen finden, denen seine eigenen nicht nur immer wieder gedanklich, sondern sogar bis in einzelne Formulierungen hinein entsprechen. So berichtet Diogenes Laërtius, Pyrrhon habe sich auf den Standpunkt der „Unbegreiflichkeit der Dinge" gestellt: „Denn nichts sei schön, nichts häßlich, nichts gerecht, nichts ungerecht; und so gelte denn für alles durchweg der Satz, daß nichts in Wahrheit sei, vielmehr geschehe alles, was die Menschen tun, auf Grund bloßer gesetzmäßiger Übereinkunft und nach Maßgabe der Gewohnheit" (Diogenes Laërtius IX 61). Weiter heißt es bei Diogenes Laërtius: „Die Skeptiker sahen ihre Aufgabe ununterbrochen darin, den Lehrsätzen der [philosophischen] Sekten sämtlich den Garaus zu machen, ohne selbst etwas lehrsatzmäßig (dogmatisch) festzustellen; sie beschränkten sich darauf, die Lehren der anderen vorzuführen und durchzusprechen, ohne selbst sich auf bestimmte Erklärungen einzulassen, ja nicht einmal darauf, daß sie dies nicht taten. Also sogar das Nichtbestimmen beseitigten sie durch einen Ausspruch wie diesen: ‚Wir bestimmen nichts'" (Diogenes Laërtius IX 74).

Auch zu den sog. Tropen, den kategorischen Zweifeln der Skeptiker an der Übereinstimmung der Erscheinungen mit dem denkend Erkannten, zeigen N.s

Texte eine deutliche Nähe. Diogenes Laërtius führt zehn derartige Tropen an (Diogenes Laërtius IX 79–88). „Der erste [Tropus]“, schreibt er, „bezieht sich auf die Verschiedenheit der lebenden Wesen in Hinsicht auf Lust, Schmerz, Schaden und Nutzen. Daraus ergibt sich, daß die nämlichen Anlässe nicht die nämlichen Vorstellungen hervorrufen, ein Widerstreit, der zur Folge hat, daß man mit seinem Urteil zurückhalten muß“ (Diogenes Laërtius IX 79). „Der zweite Tropus“, fährt er fort, „bezieht sich auf die Verschiedenheit der menschlichen Naturen je nach der Besonderheit ihrer körperlichen Konstitution [...] Und das nämliche schadet den einen, den anderen nützt es. Daher muß man mit dem Urteil zurückhalten“ (Diogenes Laërtius IX 80). Auch der vierte Tropus berührt sich mit Ausführungen N.s, insbesondere mit seinen markant physiologischen Aussagen: „Der vierte Tropus bezieht sich auf die Stimmungen und, allgemein gesagt, auf den Wechsel der Zustände, als da sind Gesundheit, Krankheit, Schlaf, Wachen, Freude, Leid, Jugend, Alter, Mut, Furcht [...] Verschieden also stellt sich das uns Entgegentretende dar, je nach den verschiedenen Zuständen“ (Diogenes Laërtius IX 82).

Von besonderem Interesse im Hinblick auf die für N. kardinale Hinterfragung moralischer Urteile und Wertungen ist der fünfte Tropus: „Der fünfte bezieht sich auf die Lebensführung, auf die Gesetze, auf den Glauben an mythische Überlieferungen, auf die Verträge unter den Völkern und auf die dogmatischen Annahmen. Hierher gehören die Ansichten vom Schönen und Häßlichen, vom Wahren und Falschen, vom Guten und Bösen, von den Göttern und vom Entstehen und Vergehen alles dessen, was da erscheint. Denn das nämliche gilt den einen als gerecht, den anderen als ungerecht, den einen als gut, den anderen als bös [...] Unsere Parole also sei: Zurückhaltung des Urteils über die Wahrheit“ (Diogenes Laërtius IX 83–84).

N.s Affinität zur aufgeklärten Skepsis besteht in der Subversion der bisher geltenden moralischen und sonstigen (Vor-)Urteile, aber er zieht die Konsequenz der skeptischen Urteilsenthaltung nur, insofern er das Konzept einer Experimentalphilosophie entwirft. Indem er auf eine „Umwertung aller Werte“ zusteuert, auf eine Statuierung von Werten und Urteilen, die den bisher geltenden entgegengesetzt sind und sich in „neuen Tafeln“ dogmatisch verfestigen – das zeigt exemplarisch das zentrale *Zarathustra*-Kapitel ‚Von alten und neuen Tafeln‘ –, entspricht er nicht mehr der skeptischen Geisteshaltung. Lediglich die eher subkutan wirkenden Selbstaufhebungen erinnern an die prinzipielle Skepsis. Zu ihr gehört auch die Erkenntnis, dass jeder Versuch, etwas theoretisch zu begründen und zu beweisen, einer unendlichen Regression verfallen muss – was bei N. schließlich zu dezisionistischen und apodiktischen oder aber ins Beliebige gehenden, letztlich nihilistischen Operationen führt. Im Kapitel des Diogenes über den Pyrrhonismus konnte er lesen: „Der Regreß ins

Unendliche aber läßt es zu keiner festen Begründung des Gesuchten kommen, weil jedes Glied des Beweises immer erst wieder von dem folgenden seine Beglaubigung empfängt und so fort ins Unendliche“ (Diogenes Laërtius IX 88). N. blieb noch über die Zeit der *Morgenröthe* und der *Fröhlichen Wissenschaft* hinaus an der Skepsis interessiert. Für seine persönliche Bibliothek erwarb er ein 1887 erschienenes Werk über die antike Skepsis, das bis heute grundlegend ist: Victor Brochard: *Les sceptiques grecs* (1887). Noch in *Ecce homo* ‚Warum ich so klug bin‘ 3 geht N. auf Brochard und die Skeptiker ein: „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! …“ (KSA 6, 284, 27–30).

In einem nachgelassenen Notat aus der Zeit der *Morgenröthe* reflektiert N. die Skepsis historisch: als Spätzeit-Phänomen. In dieser historischen Diagnose wendet sich der radikal skeptisch gewordene Intellekt gegen sich selbst, mit der fatalen Konsequenz von „Erschöpfung“ und geistigem „Greisenthum“: „Unsere Triebe toben sich in den Listen und Künsten der Metaphysiker aus, sie sind die Apologeten des menschlichen Stolzes: die Menschheit kann ihre verlorenen Götter nicht verschmerzen! Gesetzt, diese Leidenschaft rast sich aus: welcher Zustand der Ermattung, der Blässe, der erloschenen Blicke! Das höchste Mißtrauen gegen den Intellekt als Werkzeug der Triebe [Schopenhauers Position, vgl. NK M 539 und NK M 553]: die Nachgeburt des Stolzes ist die Skepsis. Die peinliche Inquisition gegen unsere Triebe und deren Lügnerei. Es ist eine letzte Rache, in dieser Selbstzermalmung ist der Mensch immer noch der Gott, der sich selber verloren hat. Was folgt auf diese gewaltsame Skepsis? Die Erschöpfung, die zweite Erschöpfung, ein Greisenthum: alle Vergangenheit wird matt empfunden, die Verzweiflung selber wird zur Historie, und zuletzt ist das Wissen um alle diese Dinge noch ein genügender Reiz für diese Greise. –“ (6[31], KSA 9, 200, 5–19)

In *Jenseits von Gut und Böse* (Sechstes Hauptstück: wir Gelehrten, JGB 208–210) rückt N. die Skepsis und die Skeptiker in die Perspektive einer spätzeitlich dekadenten „Krankheit des Willens“ (139, 5), die damals schon als „europäische Krankheit“ galt. Er adaptiert die ebenfalls modische Rede von den Nerven und der Nervenschwäche (zum Höhepunkt gedieh sie bei den Brüdern Goncourt), den modischen Physiologismus sowie die Rassenlehre des Grafen Gobineau: „Skepsis nämlich ist der geistigste Ausdruck einer gewissen vielfachen physiologischen Beschaffenheit, welche man in gemeiner Sprache Nervenschwäche und Kränklichkeit nennt; sie entsteht jedes Mal, wenn sich in entscheidender und plötzlicher Weise lang von einander abgetrennte Rassen oder Stände kreuzen“ (KSA 5, 138, 11–15). Gegen diese so interpretierte Skepsis setzt er die „Reinlichkeit und Strenge“ der „Philosophen der Zukunft“ (143, 26 f.),

als deren Vordenker er sich auch in anderen Texten sieht. Der skeptischen Geisteshaltung entgegen setzt N. einen voluntaristischen und befehlshaberischen Typus, den die vom „Willen zur Macht" bestimmten Philosophen der Zukunft verkörpern sollen. Im Gegensatz zu bloßen „philosophischen Arbeitern" nach der Art Kants und Hegels möchte er allein sie als „eigentliche Philosophen" gelten lassen: „Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber: sie sagen ‚so soll es sein!', sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen und verfügen dabei über die Vorarbeit aller philosophischen Arbeiter [...] Ihr ‚Erkennen' ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist – Wille zur Macht" (JGB 211, KSA 5, 145, 7–16).

## 83

**79, 2** *Arme Menschheit!*] Zur physiologischen Reduktion ‚moralischer' und metaphysischer Annahmen, wie hier „Teufel" und „Sünde", vgl. den Kommentar S. 54–56 sowie besonders M 86.

## 84

**79, 9** *Die Philologie des Christenthums.*] N. kritisiert hier die schon im Neuen Testament angelegte und später weitergetriebene typologische Betrachtungsweise, der zufolge wesentliche Züge des Neuen Testaments bereits im Alten Testament vorgebildet sind. Grund für dieses Verfahren war der Versuch, das noch junge Christentum zumindest im jüdischen Bereich durch Berufung auf wichtige Zeugnisse des Alten Testaments zu legitimieren und das Evangelium als Erfüllung der Verheißungen des Alten Testaments sowie umgekehrt das Alte Testament als Vorausdeutung auf das Neue Testament darzustellen. Das bekannteste Beispiel ist das Weihnachtsevangelium, das als Erfüllung der beim Propheten Jesaja stehenden Verheißung des Messias (Jesaja 9, 5) verstanden wurde. Solche legitimierenden Rückberufungen auf das Alte Testament finden im Neuen Testament häufig Ausdruck in der stereotypen Formel „wie geschrieben steht". N. verdächtigt diese Wendung in der Argumentationspraxis der Theologen als Rechthaberei: „‚ich habe Recht, denn es steht geschrieben'" (79, 15 f.). Die Ausführungen, denen zufolge man bereits im frühen Christentum ein „unerhörtes philologisches Possenspiel um das alte Testament aufgeführt" habe, indem man versuchte, „das alte Testament den Juden unter dem Leibe wegzuziehen" (79, 28–30) und „den Christen als dem wahren Volke Israel" zuzueignen (79, 31), beruhen auf der Darstellung bei Moritz von En-

gelhardt: *Das Christenthum Justins des Märtyrers* (1878). Dort ist die Rede von der „Kühnheit mit der die alttestamentliche Schrift als Eigenthum der christlichen Gemeinde in Anspruch genommen wie ein Buch christlicher Lehre und als das Buch der Offenbarung schlechthin behandelt [...] wird“ (Engelhardt 1878, 172). Engelhardt 1878, 313 resümiert die Darlegungen Justins: „Mit Einem Worte: die Christen sind das wahre Israel (Anmerkung: Dial. 135. 365. B: Ἰσραηλιτικὸν τὸ ἀληθινόν ἐσμεν γένος.)“

Auf Engelhardt greift N. auch mit dem folgenden Passus zurück: „überall sollte im alten Testament von Christus und nur von Christus die Rede sein, überall namentlich von seinem Kreuze, und wo nur ein Holz, eine Ruthe, eine Leiter, ein Zweig, ein Baum, eine Weide, ein Stab genannt wird, da bedeute diess eine Prophezeiung auf das Kreuzesholz: selbst die Aufrichtung des Einhorns und der ehernen Schlange, selbst Moses, wenn er die Arme zum Gebet ausbreitet, ja selbst die Spiesse, an denen das Passahlamm gebraten wird, – alles Anspielungen und gleichsam Vorspiele des Kreuzes!“ (80, 4–13) Engelhardt schreibt: „Weissagungen des Todes Christi am Kreuz findet Justin überall. Schon im Paradiese giebt es ein rettendes Holz. Der Baum des Lebens im Paradiese ist ein Vorbild dessen, der als Mensch am Holze gekreuzigt worden ist, um in Herrlichkeit zu erscheinen und Leben zu wirken. Mit einem Holze oder einer Ruthe schlug Moses das rothe Meer zur Errettung des Volks und den Felsen zu seiner Erquickung. Mit Stäben machte Jakob die Schafe fruchtbar zu seinem Gewinn. Auf einer hölzernen Leiter sah er den Engel des Herrn stehen. Eine Ruthe erwies Aaron als den Priester Gottes. Als Ruthe und Zweig aus der Wurzel Isai wird Christus von Jesaias verkündet [...] Siebenzig Weiden (Holz) fand das Volk, als es den Jordan (das rothe Meer) überschritten hatte [...] Häufig begegnet uns auch im A. T. die Gestalt des Kreuzes. Auf das Kreuz deuten ‚παραβολαὶ καὶ τύποι‘ [Gleichnisse und Grundformen, ‚Typen‘] bei allen Propheten. Vor allem die kreuzförmig zum Gebet ausgebreiteten Arme Mosis in der Schlacht gegen Amalek. [...] Auf das Kreuz deutet auch das Einhorn, 5. Mos. 33, 13 ff., vor Allem aber die eherne Schlange. Denn als Typus und Zeichen wurde sie aufgerichtet zur Rettung für die, welche glaubten, dass durch die Kreuzigung der Schlange Rettung von derselben denen zu Theil wird, die ihre Zuflucht nehmen zu dem, der seinen gekreuzigten Sohn in die Welt sandte. Denn nicht Glauben an die Schlange fordert der prophetische Geist, sondern das Geheimniss der Erlösung ist hier vorherverkündigt. / Tod und Kreuzigung Jesu und die erlösende Wirkung seines Kreuzestodes ist vor Allem vorgebildet durch das Passahlamm. ‚Das Geheimniss des Lammes war ein Typus des Christus, mit dessen Blut die, welche an ihn glauben, gemäss dem Glauben an ihn (κατὰ τὸν λόγον τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως) ihre Häuser, d. h. sich selbst salben‘. Dial. 40. Die ursprüngliche Passahfeier hatte nur zeitweilig Bedeutung.

Sie musste aufhören nach der Zerstörung Jerusalems. Aber das gebratene Lamm ist ‚ein Symbol des Kreuzesleidens', das Christus auf sich nehmen sollte; denn die Spiesse, an denen das Lamm zubereitet wird, bedeuten das Kreuz, an dem Christus stirbt" (Engelhardt 1878, 297 f.; Nachweise: Brusotti 2001, 429 f.). Das allegorisierende und typologisierende Verfahren, das N. im Folgenden attackiert, war schon im Hellenismus verbreitet und wuchs sich bis zur Spätantike immer mehr aus. N.s Freund Franz Overbeck urteilt über die allegorische Exegese positiver (Overbeck 1963, 89 f.). Die alte allegorische Exegese, schreibt Overbeck, sei besser als die moderne: „Die allegorische Interpretation hat in Kirche und Theologie hohe, einzigartige Bedeutung gehabt. Sie ist noch heute unter die Möglichkeiten zu rechnen, die es für das Christentum gibt, sich in der Welt zu behaupten" (Overbeck 1963, 89).

Zum abschließenden Passus 80, 14–18: „Man erwäge, dass die Kirche nicht davor erschrak, den Text der Septuaginta zu bereichern (z. B. bei Psalm 96, V. 10), um die eingeschmuggelte Stelle nachher im Sinne der christlichen Prophezeiung auszunützen. Man war eben im K a m p f e und dachte an den Gegner, und nicht an die Redlichkeit." Die Septuaginta ist die bedeutende Übersetzung des Alten Testaments in das vom alexandrinischen Judentum gesprochene Griechisch. Sie entstand vom dritten bis zum ersten Jahrhundert v. Chr. Die Bezeichnung „Septuaginta" („siebzig", nämlich 70 Dolmetscher) leitet sich von den 72 Dolmetschern, eigentlich: Übersetzern her, denen man das große Übersetzungswerk zuschrieb. N. greift in dem hier zitierten Passus nochmals auf Moritz von Engelhardts *Das Christenthum Justins des Märtyrers* (1878) zurück. Dort heißt es: „Endlich haben die Juden noch ein wichtiges Wörtchen aus dem 96. Psalm beseitigt, nämlich im 10. Verse, wo es heisst „ὁ κύριος ἐβασίλευσεν [„Der Herr ist König"]. Dort haben sie den [von den Christen später eingefügten] Zusatz „ἀπὸ τοῦ ξύλου" [„vom Kreuzesholz"] fortgelassen. / Sieht man ab von der Stelle Jerem. 11, 19, in Betreff derer sich Justin einfach geirrt hat, so legen seine Ausführungen dafür Zeugniss ab, dass man schon sehr früh in der Kirche den Versuch machte, den Text der LXX [der Septuaginta] zu bereichern. Justin ist des guten Glaubens, dass diese Zusätze von jeher zur Schrift gehört haben" (Engelhardt 1878, 298). Anmerkung: „M a r a n u s und O t t o haben nachgewiesen, dass Lactanz die erste Stelle, Irenäus aber die zweite aus Jeremias kenne und dass der von christlicher Hand stammende Zusatz „ἀπὸ τοῦ ξύλου" den Abendländern, Tertullian, Ambrosius, Augustin und anderen bekannt war. Vgl. Otto, Dial. C. Tr. 257. 55." (Nachweis: Brusotti 2001, 431).

## 85

**80, 20** *F e i n h e i t i m M a n g e l .*] N. verteidigt die „Mythologie der Griechen", weil sie nicht zu einer dogmatisch verbindlichen und theologisch ausgeform-

ten Lehre wurde, sondern gerade als Mythologie in der Sphäre des Dichterisch-Unverbindlichen geblieben sei. Dass er dies auf die „Feinheit“ eines geistigen „Tacts“ zurückführt, dürfte auch an der suspensiv-hypothetischen Funktion der von Platon in seine Dialoge eingefügten Mythen liegen.

## 86

**80, 27** *Die christlichen Interpreten des Leibes*.] Hier schlägt N. wieder das Generalthema an, das er schon im Untertitel der *Morgenröthe* – „Gedanken über die moralischen Vorurtheile“ – exponiert. Moralische Wertungen erscheinen aufgrund der physiologischen Ursachen nur als Vorurteile. Die Moral gilt einer physiologischen Ätiologie sogar grundsätzlich als vorurteilshaft. Daher die Infragestellung der fundamentalen moralischen Wertungen „gut“ und „böse“ (81, 3 f.) und der mit ihnen verbundenen religiösen Vorstellungen „Gott“ und „Teufel“ (81, 3). Pascal ist für N. das Paradigma der irrtümlich moralischen und religiösen Interpretation von eigentlich natürlich, nämlich aus Funktionen und Fehlfunktionen des „Leibes“ zu erklärenden Ursachen. Zugleich wird an Pascal demonstriert, wie sich die Menschen aufgrund ihrer religiös und moralisch präokkupierten Vorstellungen quälen und zu welchen geistigen Verrenkungen dies führt (81, 5 f.): „Wie er sein System winden und quälen muss!“

## 87

**81, 9** *Das sittliche Wunder*.] „Das Christenthum kennt im Sittlichen nur das Wunder [...] Es fasst dieses Phänomen als die Wirkung Gottes und nennt es den Act der Wiedergeburt“ (81, 13 f.). Mit diesen Aussagen spielt N. auf die Taufe an, die in mehreren Texten des Neuen Testaments als „Wiedergeburt“ oder sogar „Auferstehung“ zu einem ganz neuen, weil vom Geist Gottes erfüllten Leben verstanden wird, besonders im Johannesevangelium, wo Jesus im Gespräch mit Nicodemus sagt: „Wahrlich, wahrlich ich sage dir: wer nicht aus dem Wasser und dem Geist wiedergeboren wird, kann nicht in das Reich Gottes eingehen“ (ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ – „nisi quis renatus fuerit ex aqua, et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei“; Joh. 3, 5). Im 1. Petrus-Brief heißt es, dass Gott „uns wiedergeboren hat zur lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten“ (ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι᾽ ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν – „regeneravit nos in spem vivam, per resurrectionem Iesu Christi ex mortuis“; 1. Petrus, 1, 3) Der Titus-Brief (3, 4–7)

führt wie das Johannes-Evangelium den Geist als wirkende Kraft an: Gott „rettete uns durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung (παλιγγενείας καὶ ἀνακαινώσεως) des Heiligen Geistes, den er reichlich über uns ausgoß".

Im Bereich des Pietismus wird die „Wiedergeburt" zu einem zentralen Begriff: zum Ausdruck eines Erweckungs- und Bekehrungserlebnisses, das sich fern von kirchlich-institutionalisierter Frömmigkeit im menschlichen Innern ereignet, dieses tiefgreifend verändert und als individuelle Gotteserfahrung den Menschen erneuert. Daraus erst könne sich auch eine neue Sittlichkeit herleiten. In der pietistischen Erbauungsliteratur gehen zahlreiche Schriften auf eine derartige „Wiedergeburt" ein. Jacob Spener veröffentlichte 1696 unter dem Titel *Der hochwichtige Articul von der Wiedergeburt* 66 Wochenpredigten, die er von 1691 bis 1694 in Berlin gehalten hatte. Darin heißt es: „was uns zu Christen macht / ist der innere neue mensch [...] eine neue creatur. Diese muß erstlich in der wiedergeburt gewircket seyn" (Spener 1696, 66). Spener führt die Wiedergeburt zwar auf die verborgene Wirkung der Taufe zurück, bestreitet aber die kirchliche Auffassung von der Unverlierbarkeit der Taufwiedergeburt. August Hermann Francke hebt auf das Bekehrungserlebnis und den Bußkampf ab. Graf Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, der Begründer der Herrnhuter Brüdergemeinde, sieht in seinem frühen Katechismus *Gewisser Grund* (Leipzig 1725) die Wiedergeburt eng mit der Taufe verbunden, versteht sie jedoch als einen fortdauernden Prozess und betont, dass die Wiedergebornen an ihren Werken zu erkennen seien. John Wesley (1703–1791), der Begründer der methodistischen Reformgemeinde, für den sich N. in M 325 speziell interessiert (vgl. NK hierzu), unterscheidet die Wiedergeburt ausdrücklich von der Taufe und zählt sie, nach der ‚Rechtfertigung', zu den „fundamental doctrines". Für ihn ist die Wiedergeburt „that great change which God works in the soul" (Wesley, Bd. II, 193). Das am weitesten ausgreifende Werk: Johann Henrich Reitz: *Historie der Wiedergebohrnen* (1724, zuerst: 1717). N. verwendete den ihm aus dem pietistischen Milieu bekannten Begriff der „Wiedergeburt" metaphorisch in der *Geburt der Tragödie*, indem er leitmotivisch die „Wiedergeburt der Tragödie" bei Richard Wagner feierte.

N. kannte auch die Interpretation der „Wiedergeburt", die Schopenhauer in seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung I* gibt, um sie in seinen eigenen Denkhorizont einzufügen. Er spricht von der „Gnadenwirkung" (N. vom „Wunder"), die nach kirchlicher Lehre die alte Verfassung des Menschen so radikal aufhebt, dass geradezu eine „Wiedergeburt" zu einem ganz neuen Dasein stattfindet. Schopenhauer fährt fort: „In diesem Sinn ist also das alte, stets bestrittene und stets behauptete Philosophem von der Freiheit des Willens nicht grundlos, und auch das Dogma der Kirche von der Gnadenwirkung und Wiedergeburt nicht ohne Sinn und Bedeutung. Aber wir sehn unerwartet

jetzt Beide in Eins zusammenfallen, und können nunmehr auch verstehn, in welchem Sinn der vortreffliche Malebranche sagen konnte: ‚La liberté est un mystère', und Recht hatte. Denn eben Das, was die Christlichen Mystiker die Gnadenwirkung und Wiedergeburt nennen, ist uns die einzige unmittelbare Aeußerung der Freiheit des Willens. Sie tritt erst ein, wann der Wille, zur Erkenntniß seines Wesens an sich gelangt, aus dieser sein Quietiv erhält und eben dadurch der Wirkung der Motive entzogen wird, welche im Gebiet einer andern Erkenntnißweise liegt, deren Objekte nur Erscheinungen sind". Schopenhauer schließt diese Betrachtung mit den Worten ab: „Und weil in Folge solcher Gnadenwirkung das ganze Wesen des Menschen von Grund aus geändert und umgekehrt wird, so daß er nichts mehr will von Allem, was er bisher so heftig wollte, also wirklich ein neuer Mensch an die Stelle des alten tritt, nannte sie [die Kirche] diese Folge der Gnadenwirkung die Wiedergeburt. Denn was sie den natürlichen Menschen nennt, dem sie alle Fähigkeit zum Guten abspricht, das ist eben der Wille zum Leben, welcher verneint werden muß, wenn Erlösung aus einem Daseyn, wie das unserige ist, erlangt werden soll. Hinter unserm Daseyn steckt etwas Anderes, welches uns erst dadurch zugänglich wird, daß wir die Welt abschütteln." (WWV I, Viertes Buch, § 70: „Bejahung und Verneinung des Willens", Schopenhauer 1873, Bd. 2, 477–479)

**81, 18–20** *Im neuen Testament ist der Kanon der Tugend, des erfüllten Gesetzes aufgestellt: aber so, dass es der Kanon der unmöglichen Tugend ist*] Das Neue Testament stellt u. a. Laster- und Tugendkataloge zur sittlichen Ermahnung der jungen Christengemeinden nebeneinander. Der Galaterbrief des Paulus beispielsweise warnt vor „Abgötterei, Zauberei, Feindschaft, Hader, Neid, Zorn, Zank, Zwietracht, Rotten, Haß, Mord, / Saufen, Fressen und dergleichen, von welchen ich habe zuvor gesagt und sage noch zuvor, daß, die solches tun, werden das Reich Gottes nicht erben. / Die Frucht aber des Geistes ist Liebe, Freude, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit, Glaube, Sanftmut, Keuschheit" (Gal. 5, 20–22). N. lässt eine zentrale Stelle im Römerbrief außer Acht: „Die (vollendende) Erfüllung des Gesetzes ist die Liebe" (πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη, Röm. 13, 11).

**82, 4–12** Die Frage, was das als Wiedergeburt verstandene Erlebnis „physiologisch zu bedeuten habe" (82, 7), gehört zu der von N. in der *Morgenröthe* immer wieder in aufklärerischer Absicht unternommenen Rückführung ‚moralischer', insbesondere religiöser Phänomene auf Physiologisches; hierzu der Kommentar S. 54–56. Die Vermutung, „ob vielleicht eine maskirte Epilepsie" anzunehmen sei, der Hinweis auf die Zuständigkeit der „Irrenärzte" und die „Mordmanie" – all dies geht auf das Werk eines englischen Psychiaters zurück, das N.

in seiner persönlichen Bibliothek besaß: Henry Maudsley, *Die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken* (1875). Dessen Termini „Affective Insanity“ und „maskirte Epilepsie“ übernimmt N. in einem Exzerpt (NL 1880/1881, 10[B43], KSA 9, 421). In M 87 greift er nicht nur die „maskirte Epilepsie“, sondern auch die von Maudsley bei bestimmten Formen von Geisteskrankheit diagnostizierte „Mordmanie“ auf. Nachweise in: Brusotti 1997, 392–398.

## 88

**82, 14** *Luther der grosse Wohlthäter*.] Luther wandte sich gegen den Heiligenkult des Mittelalters: Die Reformatoren – am konsequentesten die Calvinisten – entfernten alle Heiligenbilder aus den Kirchen, weil sie darin eine Veräußerlichung der Religion und eine Ablenkung vom Wesentlichen des Glaubens sahen. Während der ersten Jahrhunderte des Christentums wurden ausschließlich Märtyrer als Heilige verehrt. In dieser Frühzeit war die Verehrung der Heiligen an deren Gräber gebunden, analog zu der Verehrung bedeutender Toter in der Antike und in anderen Religionen. Später wurde das Leben der Heiligen in Legenden volkstümlich ausgestaltet, etwa in der mittelalterlichen *Legenda aurea*. Die Kirche führte Heiligenfeste und einen Heiligenkalender ein, sie gab den Heiligen einen festen Platz in der Liturgie; bald waren sie auch auf einzelne Stände, Berufe, Orte und Kirchen bezogen. Sie sollten mit ihrem Patronat besondere Schutzbedürfnisse erfüllen und als Vorbilder dienen; im Spätmittelalter verbanden sich aber trotz der kirchlichen Unterscheidung zwischen Anbetung (adoratio), die allein Gott zukommt, und Verehrung (veneratio) immer mehr abergläubische und magische Vorstellungen mit dem Heiligenkult, dessen Volkstümlichkeit auch die vielen Heiligendarstellungen in der bildenden Kunst mitbestimmte.

Im Hinblick auf die historische Realität ist die Verbindung der Heiligenverehrung mit der – bereits in M 41–43 thematisierten – vita contemplativa verfehlt, denn es war gerade nicht diese, sondern ein bunt ausgestalteter und bis zu offiziellen Festen, ja bis zu Jahrmärkten führender Drang nach Fassbarem und Anschaulichem, welcher die Heiligenverehrung bestimmte. Vgl. auch NL 1880, 4[59], KSA 9, 113. Doch fand N. in Johann Julius Baumanns *Handbuch der Moral* folgende Darstellung, die ihm für die mit Anführungszeichen versehenen Sätze 82, 28–30 als Grundlage dienten: „Erstens läugnet sie [die Reformation], dass das contemplative Leben höher sei als das active. In der Apologie der Augsburger Confession XIII ‚von den Mönchsgelübden‘ ist es um nichts mehr ein Stand der Vollkommenheit, als das Leben des Ackerbauers oder Schmiedes. Auch diese sind Stände zur Erreichung der Vollkommenheit. Alle Menschen, in welchem Berufe sie auch stehen, sollen Vollkommenheit erstre-

ben, d. h. wachsen in der Furcht Gottes, im Glauben, in der Liebe zum Nächsten und in ähnlichen geistlichen Tugenden'. VIII ‚von den Menschensatzungen' sagt: ‚Sodann werden die Gebote Gottes verdunkelt; diese Werke (Fasten etc.) massen sich den Titel eines vollkommenen und geistlichen Lebens an und werden weit vorgezogen den Werken der Gebote Gottes, als den Werken des eigenen Berufes eines jeden, der Verwaltung des Staates, dem wirthschaftlichen Leben (administrationi oeconomiae), dem ehelichen Leben, der Kindererziehung" (Baumann 1879, 379 f.; Hinweis in: Orsucci 1996, 359). Während N. hier paraphrasierend und frei umformulierend verfährt, übernimmt er den abschließend in Anführungszeichen gesetzten Satz (83, 1–4) fast wörtlich. Das in der *Morgenröthe* mehrmals exponierte Plädoyer gegen die vita contemplativa und für die vita activa ist ein auch schon von Baumann – wenngleich mit ganz anderer Intention – immer von Neuem traktiertes Thema. So schreibt dieser S. 206: „Die Reformation brachte die grosse Erlösung, dass sie die Gottwohlgefälligkeit jedes nützlichen Berufes lehrte, also die gewerbthätigen Nationen des Nordens von dem Druck befreite, der auf solchen Gemüthern lasten musste, wo ihnen nach mittelalterlicher Doctrin das contemplative Leben als der einzig wahre Gottesdienst gepredigt wurde" (Baumann 1879, 206). Baumann resümiert: „Der weitgreifende Unterschied katholischer und protestantischer Moral wäre also dahin zu formuliren, dass dort das beschauliche Leben unter möglichster Zurückziehung vom activen das Höchste ist, hier das active Leben, aber durchdrungen von Glaube und Liebe Gottes, das einzig Richtige ist" (Baumann 1879, 380 f.). Bezeichnenderweise vermeidet N. sowohl die ökonomisch-utilitaristischen wie die im engeren Sinn religiösen Tendenzen von Baumanns Darlegungen zur vita contemplativa und zur vita activa. In Luthers *Deutschem Katechismus* heißt es zum „Beschlus der zehen gepot": „Kein gut werck ausser den zehen gepoten", und es ist die Rede von „Heuchler vermessenheit" (Luther 1910, 178 f.).

## 89

**83, 6** *Zweifel als Sünde*.] Der erste Satz: „Das Christenthum hat das Äusserste gethan, um den Cirkel zu schliessen und schon den Zweifel für Sünde erklärt" (83, 6–8) trifft auf das Neue Testament zwar nicht zu, da in diesem der religiöse Zweifel (desperatio: Zweifel an Gottes Gnade als Sünde wider den Heiligen Geist) keine Rolle spielt. Luther aber schreibt: „Zweifel ist Sünde und ewiger Tod" (Luther 1853, Bd. 58, 256). In Goethes *Faust II* sagt der als Vertreter der konservativen geistlichen Autorität sprechende Kanzler des Reichs: „Natur ist Sünde, Geist ist Teufel, / Sie hegen zwischen sich den Zweifel, / Ihr mißgestaltet Zwitterkind" (V. 4900–4902).

**90**

**83, 20** *Egoismus gegen Egoismus*.] Der erste Satz enthält in dem in Klammer stehenden Zusatz „in den Kreisen der Idealisten“ einen halbverdeckten Hinweis auf Malwida von Meysenbug, eine N. freundschaftlich protegierende Dame, die großen Erfolg mit ihrem dreibändigen Werk *Memoiren einer Idealistin* hatte. N. besaß es in der Ausgabe von 1876 in seiner persönlichen Bibliothek. Ein nachgelassenes Notat (NL 1880, 4[57], KSA 9, 113), das die Vorstufe zu diesem Text bildet, weist noch direkt auf Malwida von Meysenbug sowie zuvor schon auf Luther und Thomas von Aquino hin, zu denen N. dort anmerkt: „Beide meinen es müsse einen Gott geben, weil die Menschen ihn nöthig haben. So auch Fräulein v‹on› M‹eysenbug›, es wäre das Leben nicht auszuhalten, wenn alles nur eine letzte physische Bedeutung hätte“. Für seine Hinweise auf Luther und Thomas von Aquino beruft sich N. auf „(Baum‹ann› 243“). Es handelt sich um eine seiner Quellen auch für andere Teile der *Morgenröthe*, das *Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie* von Johann Julius Baumann. Dort stehen die von N. aufgegriffenen Sätze in lateinischen Originalzitaten: „Thomas Aquinas spricht sich Summa theologica Sec. Secundae qu. 85, art. 1 10 aus: naturalis ratio dictat homini, quod alicui superiori subdatur propter defectus, quos in se ipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adjuvari et dirigi; et quidquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur deus. Luther schreibt catechismus major P. I decem praecepta (Meyer, S. 249): quod deum habere nihil aliud sit quam habere aliquid, cui cor humanum per omnia fidere soleat; – – – gentilium quoque opinione deum habere nihil aliud est quam fidere et credere“ (Baumann 1879, 243).

**91**

**84, 5** *Die Redlichkeit Gottes*.] N. verknüpft in diesem Text das Problem einer sich entziehenden Wahrheit mit der ironischen Frage nach Gott, der sowohl zur Wahrheit wie auch zur *Mitteilung* der Wahrheit verpflichtet sein sollte, statt die Menschen „zahllosen Zweifeln“ (84, 8) auszusetzen und sie mit „vieldeutigen Zeichen“ (84, 23 f.) im Stich zu lassen. Vor dem Hintergrund dieser Vorüberlegung, die – in einem subversiv variierenden Rückgriff auf die Tradition der Theodizee-Problematik – auf die Pointe einer „Unmoralität“ Gottes (85, 11) zuläuft und damit die „Moral“ selbst aus den Angeln heben soll, wendet sich N. abschließend Pascals besonderem Interesse am Theologumenon vom „verborgenen Gott“ (85, 5) zu, den er mit dem traditionellen Terminus „deus absconditus“ (85, 11) nennt. N. besaß in seiner persönlichen Bibliothek folgende deutsche Übersetzung von Pascals *Pensées*: Blaise Pascal: *Gedanken,*

*Fragmente und Briefe*. Aus dem Französischen nach der mit vielen unedirten Abschnitten vermehrten Ausgabe P. Faugères. Deutsch von Dr. C. F. Schwartz (2. Auflage 1865). In Teil 1 heißt es (N. hat diese Sätze in seinem Exemplar unterstrichen):

„Offenbarte sich Gott den Menschen beständig, so wäre es kein Verdienst, an ihn zu glauben; und offenbarte er sich nie, so gäbe es wenig Glauben. Aber er verbirgt sich gewöhnlich und offenbart sich nur selten denen, welche er in seinen Dienst ziehen will. Dieses wunderliche Geheimnis, in welches Gott sich zurückzog, undurchdringbar für die Menschen, weist uns eindringlich in die Einsamkeit, fern vom Blicke der Menschen." (Pascal 1865, 38; in der französischen Ausgabe von Prosper Faugère: Pascal 1844, I, 38.)

Vor dem Hintergrund der in M 91 in Frage gestellten „Redlichkeit Gottes" handelt N. später von der Redlichkeit des Philosophen, die er für sich selbst beansprucht und im *Zarathustra* dieser Projektionsfigur zuschreibt. Vgl. NK M 456.

## 92

**85, 16** *Am Sterbebette des Christenthums*.] Bereits in der *Geburt der Tragödie* hatte N. das Absterben der christlichen Religion konstatiert. Er stimmte darin mit dem befreundeten Basler Theologen Franz Overbeck überein, dass das Christentum abgewirtschaftet habe und zu „schwach" sei, um noch gültige Sinnerfahrung zu vermitteln. Zur Zeit der Tragödienschrift tritt für ihn die Kunst an die Stelle der Religion und er imaginiert einen entsprechenden historischen Ablösungsvorgang: „Die Kunstperiode ist eine Fortsetzung der mythen- und religionbildenden Periode. / Es ist *ein* Quell, aus dem Kunst und Religion fließt. / Jetzt ist es gerathen, die Reste des religiösen Lebens zu beseitigen, weil sie matt und unfruchtbar sind und die Hingebung an ein eigentliches Ziel abschwächen. Tod dem Schwachen!" (NL 1871, KSA 7, 9[94], 309) Mit der in Anführungszeichen gesetzten Trias „‚Gott, Freiheit und Unsterblichkeit'" (85, 29 f.) erinnert N. an Kant, der in der Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft* (2. Auflage 1787, 7) von „Erkenntnissen" spricht, „welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfaden, noch Berichtigung geben kann", und anschließend die – nicht lösbaren – Aufgaben dieser so abgegrenzten „reinen Vernunft" mit den Worten bestimmt: „Diese unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Die Wissenschaft aber, deren Endabsicht mit allen ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die Auflösung derselben gerichtet ist, heißt Metaphysik". Damit rekurriert Kant auf die traditionelle Einteilung der

Metaphysik in metaphysica generalis (Ontologie) und metaphysica specialis (rationale Theologie, Kosmologie und Psychologie).

## 93

**86, 4** *Was ist Wahrheit?*] Dies ist die berühmte Frage des Pilatus, mit der er auf den von Jesus im Verhör erhobenen Wahrheitsanspruch reagiert: „Pilatus sagte zu ihm: ‚Also bist du doch ein König?' Jesus antwortete: ‚Du sagst es, ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit Zeugnis ablege. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme'. Pilatus sagte zu ihm: ‚Was ist Wahrheit?'" (Johannes 18, 37 f.; hierzu ausführlich NK 6/2, 225, 2–10).

## 94

**86, 14** *Heilmittel der Verstimmten*.] Im Opferkult sieht N. das Muster für ein verbreitetes Verhalten: ein anderes Wesen muss als Sündenbock sterben. Der Satz: „Schon Paulus meinte, ein Opfer sei nöthig, damit die tiefe Verstimmung Gottes über die Sünde aufgehoben werde" bezieht sich vor allem, wenn auch undifferenziert, auf den Hebräerbrief. Er legt in mehreren Partien dar, dass das Opfer im Alten Testament als notwendig erachtet wurde, um von Sünden reinzuwaschen. Hebräer 5, 1: „Denn ein jeglicher Hohepriester, der aus den Menschen genommen wird, der wird gesetzt für die Menschen gegen Gott, auf daß er opfere Gaben und Opfer für die Sünden"; Hebräer 7, 26–27: „Denn einen solchen Hohenpriester sollten wir haben, der da wäre heilig, unschuldig, unbefleckt, von den Sündern abgesondert und höher, denn der Himmel ist; / dem nicht täglich not wäre, wie jenen Hohepriestern, zuerst für eigene Sünden zu opfern und dann erst für die des Volkes, denn das hat er getan *einmal*, da er sich selbst opferte". Im 9. und 10. Kapitel des Hebräerbriefs wird den Tieropfern des Alten Testaments, die nun als äußerliche Opferhandlungen erscheinen, deshalb nicht gottgefällig seien und nicht zur Befreiung von der Sünde führen können, das Opfer Jesu Christi entgegengestellt, das von den Sünden auf ewig erlöse. Hebräer 10, 4–6: „Denn es ist unmöglich, durch Ochsen- und Bocksblut Sünden wegzunehmen // Brandopfer und Sühnopfer gefallen dir nicht". Hebräer 10, 11–12: „Und ein jeglicher Priester ist eingesetzt, daß er alle Tage Gottesdienst pflege und oftmals Opfer tue, welche nimmer mehr können die Sünden abnehmen. / Dieser aber, da er hat ein Opfer für die Sünden geopfert, das ewiglich gilt, sitzt er nun zur Rechten Gottes".

**86, 21** *in effigie*] Im Bild, stellvertretend. Der Ausdruck kommt aus der Rechtsgeschichte und meint ursprünglich die symbolische Hinrichtung eines Delin-

quenten, dessen man nicht habhaft werden konnte, wobei stellvertretend sein Bildnis gehängt oder verbrannt wurde.

## 95

**86, 23 f.** *Die historische Widerlegung als die endgültige*.] Zur historischen Widerlegung im Kontext von N.s Wendung zu einer historisierenden Methode vgl. den Kommentar zu 19,3; 19,10; 19,16. Die in diesem Text erwähnten „‚Beweise vom Dasein Gottes'" (87, 1) sind der teleologische, der kosmologische und der ontologische. Der teleologische Gottesbeweis geht vom Gedanken der Zweckmäßigkeit aus. Er schließt von einer zweckmäßig eingerichteten Natur auf einen göttlichen Ordnungsgeist. Platon, Aristoteles und die Stoa kennen diese Form des Gottesbeweises. Die Physikotheologie des 18. Jahrhunderts reaktiviert und modernisiert den teleologischen Gottesbeweis. Sie sieht die Zweckmäßigkeit teils im zweckmäßigen Zusammenstimmen der Teile des Weltmechanismus zum harmonischen Ganzen, teils im zweckmäßigen Funktionieren organischen Lebens, teils in der Nützlichkeit der Naturordnung für den Menschen. Der kosmologische Gottesbeweis schließt von der Existenz der Welt auf einen ersten Urheber, von dem Bewegten auf einen ersten Beweger. Diese Beweisführung vertreten vor allem Aristoteles, Thomas von Aquin, Wilhelm von Ockham, Moses Maimonides und Leibniz. Der ontologische Gottesbeweis schließt vom Begriff eines allerrealsten Wesens (ens realissimum) auf dessen Existenz. Kant führte alle Gottesbeweise auf den ontologischen zurück, um diesen als Fehlschluss zu widerlegen.

Der spezifisch neuzeitliche deontologische Gottesbeweis ist moralisch: Er beruft sich auf die unbedingte Verpflichtung durch das Gewissen und schließt auf einen göttlichen Urheber der sittlichen Norm. Kant nimmt Züge des deontologisch-moralischen Gottesbeweises auf („das moralische Gesetz in mir") und überführt sie aus der Operation des unmöglichen theoretischen Beweisens in den Status praktischer Postulate: Die Vorstellung von einem personalen Gott ist eine für die – vorab moralisch definierte – praktische Vernunft notwendige Annahme. Sie dient der Legitimation und Sicherung moralischer Willensbestimmung. Für N. wichtig war das Werk seines Freundes Paul Rée: *Die Entstehung des Gewissens*. Es erschien zwar erst 1885, aber N. kannte es im Wesentlichen schon vorher. Bereits auf einer Postkarte vom 15. Juni 1879 schreibt er an Franz Overbeck vom „Capital-Entwurf seiner [Rées] Historie des G e w i s s e n s" (KSB 5/KGB II/5, Nr. 857). Das 1. Buch behandelt das Thema: „Das Gewissen ein Produkt der Geschichte", das 2. Buch „Die Entstehung der Strafe" – ein für N. ebenfalls zentrales Sujet in der *Morgenröthe*.

**96**

**87, 7** *„In hoc signo vinces.“*] Nach einer Legende soll Kaiser Konstantin I. (306–337), der das Christentum zur Staatsreligion erhob, vor der Entscheidungsschlacht im Jahr 312 an der Milvischen Brücke eine Kreuzeserscheinung gehabt haben, die mit der Prophezeiung verbunden war: „In hoc signo vinces“ („In diesem Zeichen wirst du siegen“). Diese Legende erzählen zwei Kirchenväter (Lactantius: *De mortibus persecutorum* 44, 5; Eusebius: *Vita Constantini* I 28). In seiner Spätschrift *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*, in der N. das Christentum für den Niedergang der Menschheit verantwortlich macht, greift er noch einmal diese Formel auf: „in hoc signo siegte die décadence“ (KSA 6, 232, 16). Schon in der *Morgenröthe* verkehrt N. den Sinn ins Antireligiöse: Er hat sich den Kampf *gegen* Christentum und „Moral“ auf die Fahnen geschrieben. Dafür wählt er sich als orientierendes Beispiel das Brahmanentum, weil er in diesem die stufenweise sich vollziehende Aufhebung der Religion modellhaft vorgebildet sieht. Von Anfang an versucht er, seine eigene aufklärerische „Freigeisterei“ mit dem Brahmanentum zu verbinden – er spricht von der „freisinnigen“ Art der alten Brahmanen (87, 9) und empfiehlt die in den verschiedenen Phasen des Brahmanismus bis hin zum Auftreten Buddhas fortschreitende Auflösung heteronomer religiöser Fixierungen als Vorbild für Europa, das hier als „Gebot des Denkens“ (87, 30) wirken soll. N. war mit dem Buddhismus und Brahmanismus schon durch Schopenhauer und auch durch Wagner vertraut, und er nahm eine ganze Anzahl von Werken zum Buddhismus – der damals ein Modethema war – zur Kenntnis. Aus der Universitätsbibliothek Basel entlieh er schon am 25. 10. 1870 das Werk von Carl Friedrich Koeppen: *Die Religion des Buddha*, 2 Bde., Berlin 1857–1859; seit 1877 besaß er in seiner persönlichen Bibliothek die Schrift von Jacob Wackernagel: *Über den Ursprung des Brahmanismus* (1877); zweimal, im Sommersemester 1878 und im Wintersemester 1879, entlieh er das Werk von Martin Haug: *Brahma und die Brahmanen* (1871); in seiner persönlichen Bibliothek hatte er das maßgebende Werk von Hermann Oldenberg: *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (1881).

Schon früh hatte N. das Bedürfnis, eine Gemeinde von Gleichgesinnten um sich zu versammeln. So zeugen zahlreiche Briefe aus der Zeit seiner nahen Freundschaft mit Wagner von dem Versuch, einen Bund von Wagner-Verehrern zu organisieren; in der *Geburt der Tragödie* ruft er sie immer wieder emphatisch als „meine Freunde“ an; im *Zarathustra* imaginiert er Anhänger und Jünger, die Zarathustras Verkündigungen hören; in der *Morgenröthe* beschwört er mit dem Ausruf „Wir Freigeister“ eine Gemeinschaft Gleichdenkender, und der letzte Text „Wir Luft-Schifffahrer des Geistes!“ gibt dem Wir-Gefühl einer freigeisterischen Elite intensiven Ausdruck. Entsprechend setzt N. auch in M 96,

an das Ende des Ersten Buchs der *Morgenröthe*, kompositorisch gezielt die Vorstellung von Millionen freigeisterischer Atheisten, die sich zusammenschließen, indem sie sich „ein Zeichen geben“ (88, 1f.) und dadurch den Mut gewinnen, sich auch öffentlich „zu erkennen [zu] geben“ (88, 3). Damit greift er die Vorstellung des siegverheißenden „Zeichens“, das dem Kaiser Konstantin in seiner Vision zuteilwurde, mit gegenteiliger Absicht auf: An die Stelle des Kreuzeszeichens soll ein gegen die Kreuzesreligion gerichtetes „Zeichen“ treten, das den Sieg des atheistischen Freidenkertums signalisiert. Das Ziel ist „Macht“, ganz dem „Gefühl der Macht“ entsprechend, das N. immer wieder in Texten der *Morgenröthe* und in zahlreichen nachgelassenen Notaten aus der Entstehungszeit für wichtig erklärt und das schließlich in die Denkfigur vom „Willen zur Macht“ übergeht. In einer Zeit transnationaler, europäischer Bündnisbewegungen und Verbandsbildungen hofft er auf die sich vereinigenden atheistischen Freigeister: „sie werden sofort eine Macht in Europa sein und, glücklicherweise, eine Macht zwischen den Völkern!“ (88, 3–5). Zum Zusammenhang zwischen Brahmanentum und „Gefühl der Macht“ vgl. M 65 und M 113. In der Schrift *Zur Genealogie der Moral* nimmt N. die in M 113 traktierte Geschichte vom König Viçvamitra und seinem durch radikale Askese gewonnenen „Gefühl der Macht“ noch einmal auf (GM III, 10).

## Zweites Buch

### 97

**89, 3f.** *Man wird moralisch, – nicht weil man moralisch ist!*] N. führt den schon im Ersten Buch mehrmals formulierten Leitgedanken von der „Sittlichkeit der Sitte“ fort: Er betont, dass es keine authentische Moral gibt, sondern nur eine ‚moralische‘ Kodifizierung des „Herkommens“ (der „Sitte“), welches die moralischen Urteile und schließlich auch die moralischen Gefühle bestimmt. N. radikalisiert diese Position noch, indem er von einer „Unterwerfung unter die Moral“ spricht.

### 98

**89, 10** *Wandel der Moral.*] Schon im Ersten Buch hatte N. mehrmals dargestellt, dass es je nach Epochen und Kulturkreisen ganz unterschiedliche moralische Vorstellungen und Wertungen gibt – dass Moral also wandelbar ist. Hier begreift er diese Wandelbarkeit als eine dynamische Prozessualität: Es gebe „ein fortwährendes Umwandeln und Arbeiten an der Moral“ (89, 10 f.). Implizit meint er damit auch seine eigene Operation, mit der er nicht nur „moralische

Vorurtheile“ entlarvt, sondern die Moral überhaupt als vorurteilshaft diskreditiert. Das „fortwährende Umwandeln“ der Moral ist auch ein Umwerten, das N. später zu seinem Konzept einer „Umwerthung aller Werthe“ systematisiert. Indem der Prozess der Umwertung von einer Entwertung der geltenden Werte und Wertschätzungen ausgeht, schafft er die Voraussetzung für neue Wertvorstellungen. Daher ist abschließend von den „Neuerungen des moralischen Denkens“ (89, 13) die Rede. Dass sie zu den „Verbrechen mit glücklichem Ausgange“ (89, 12) gerechnet werden, ist aus der historischen Perspektive zu verstehen: Als „Verbrechen“ erscheinen sie insofern, als sie mit den bisherigen Moralvorstellungen brechen.

### 99

**89, 15** *Worin wir Alle unvernünftig sind*.] Auch hier knüpft N. an eine schon im Ersten Buch mehrmals formulierte Einsicht an: dass in den subjektiven Gefühlen die alten Wertungen noch fortwirken, obwohl sie rational nicht mehr akzeptiert werden.

### 100

**89, 20** *Vom Traume erwachen*.] Dass sich die Vorstellung des Träumens (von einer „sittlichen Bedeutung des Daseins“) mit der Vorstellung einer „Musik der Sphären“ (89, 21) verbindet, weist zurück auf die berühmte und in der Tradition wirkungsreichste Darstellung der Sphärenharmonie: auf den „Traum des Scipio“ (Somnium Scipionis) am Ende von Ciceros Schrift *Vom Staat* (*De re publica*). Hierzu und zum Traditionszusammenhang M 4 und der ausführliche Kommentar.

### 101

**90, 6** *Bedenklich*.] Schon in M 9 führt N. die Moral, die „Sittlichkeit“, auf konventionalisierte „Sitten“ und auf das „Herkommen“ zurück. Hier stellt er den „Glauben“ in die Perspektive einer bloßen Anpassung an die zur ‚Moral‘ verfestigte Konvention. Diese Anpassung diagnostiziert N. bereits in M 38 als „Feigheit“ (45, 17).

### 102

**90, 11** *Die ältesten moralischen Urtheile*.] Zentral ist die rhetorische Frage „Ist nicht der Ursprung aller Moral in den abscheulichen kleinen

Schlüssen zu suchen: ‚was mir schadet, das ist etwas Böses (an sich Schädigendes); was mir nützt, das ist etwas Gutes (an sich Wohlthuendes und Nutzenbringendes)“ (90, 20–24). N. schließt sich unter dem Aspekt des „Ursprungs“ einer längst bekannten ethischen Theorie an, welche die Ethik wesentlich auf Nutzen und Schaden gründet. Epikur, auf den sich N. oft beruft, ist die antike Muster-Instanz dieser Ethik; ihr zeitgenössischer Hauptvertreter ist John Stuart Mill mit seinem Werk *Utilitarianism*. N. studierte Mills Werke, deren deutsche Übersetzung er in seiner persönlichen Bibliothek hatte, intensiv und setzte sich mit dem Nützlichkeitsprinzip als Grundlage einer auf das Gemeinwohl ausgerichteten Ethik heftig auseinander, so in dem „Versuch einer Selbstkritik“, den er der Neuausgabe seiner *Geburt der Tragödie* 1886 voranstellte, und in *Jenseits von Gut und Böse* 228, wo er das Thema breit entfaltet. Noch später verschärft sich die Polemik zusehends. In der *Götzen-Dämmerung* heißt es: „Der Mensch strebt nicht nach Glück; nur der Engländer thut das“ (KSA 6, 61, 1–2). N., der gerade nicht das Gemeinwohl als ethisches Ziel anerkennt, gerät mit seiner Darstellung in einen Selbstwiderspruch, indem er in seinem Angriff auf moralische Urteile seinerseits ‚moralisch‘ wertet – er spricht von den „abscheulichen“ kleinen Schlüssen und von einem „schämenswerten“ Ursprung („pudenda origo“), womit er eine schon in M 42 exponierte Formel wieder aufnimmt (50, 18). Mit ihr wandelt er eine von Schopenhauer auf den Ursprung des Lebens im Geschlechtsakt bezogene Formel ab („poenitenda origo“; WWV II, Viertes Buch, Kap. 45; Schopenhauer 1873, Bd. 3, 653), um sie auf das Nützlichkeitsdenken zu beziehen.

Ein weiterer Selbstwiderspruch ergibt sich im Hinblick auf den übernächsten Text (M 104): „Unsere Werthschätzungen“. Dort heißt es: „Eigene Werthschätzung: das will besagen, eine Sache in Bezug darauf messen, wie weit sie gerade uns und niemandem Anderen Lust oder Unlust macht“ (92, 13–16). Hier wird durch die Begriffe „Lust“ und „Unlust“ die Anlehnung an Leitbegriffe Epikurs erkennbar. Und dass nun die Erfahrung von Lust oder Unlust die positiv gesehenen „Werthschätzungen“ als „etwas äußerst Seltenes!“ bestimmen soll, wie N. insbesondere in dem von ihm intensiv herangezogenen *Handbuch der Moral* von Johann Julius Baumann lesen konnte (Baumann 1879, 65–70 u. ö.), entspricht weitgehend der Erfahrung von Nutzen („Wohlthuendes“) oder Schaden, die er soeben noch in M 102 als Ursprung gemeinhin verbreiteter moralischer Urteile negativ bewertet hatte. Während allerdings in M 102 noch vom „Ursprung aller Moral“ die Rede ist, versucht N., indem er wie schon Baumann (1879, 59) jetzt von „Werthschätzungen“ spricht, eine radikal individualistische Sicht zu etablieren, jenseits einer allgemein verbindlichen Moral. Es geht um ganz „eigene“ Wertschätzungen (92, 13), deren Lebensbezug „gerade uns und niemandem Anderen“ (92, 15) Lust oder Unlust macht.

Dieser Satz ist auch in sich selbst widersprüchlich, insofern er den Plural „uns“ verwendet und dann anfügt „niemandem Anderen“. Dies entspricht N.s Vorliebe, von sich selbst im Plural („wir“) zu sprechen. Anschließend pointiert N. nochmals das „Eigene“: es gehe um „unsere e i g e n e Bestimmung“ (92, 19). Diese Wendung erinnert, analog manchen anderen Texten der *Morgenröthe*, an den anarchistischen Radikal-Individualismus, den Max Stirner in seiner Schrift *Der Einzige und sein Eigentum* (1845) vertreten hatte.

### 103

**91, 7 f.** *E s g i e b t z w e i A r t e n v o n L e u g n e r n d e r S i t t l i c h k e i t .*] Die erste Art der Sittlichkeits-Leugnung, die auf der Behauptung beruht, dass die Menschen sittliche Motive lediglich „a n g e b e n“, um damit über die wahren, nämlich egoistischen Motive hinwegzutäuschen, soll La Rochefoucaulds Grundposition entsprechen. N. lässt allerdings den spezifischen historischen Kontext außer Acht: Der französische Grand Seigneur schrieb im 17. Jahrhundert unter dem Eindruck einer höfischen Kultur, deren Verhaltenskodex ganz auf gesellschaftlichen Schein ausgerichtet war und entsprechende Strategien ausbildete. La Rochefoucauld, den N. alsbald nennt (91, 22), baut seine *Réflexions ou sentences et maximes morales* (1665–78) daher auf der Opposition von Sein und Schein auf. Er kann mithin gerade nicht, wie N. meint, zu den „Leugnern der Sittlichkeit“ gerechnet werden, denn indem er pessimistisch und moralkritisch den trügerischen Schein eines angeblich sittlichen Verhaltens entlarvt, tut er dies notwendigerweise von einem moralischen Standpunkt aus. Er leugnet also nicht die Sittlichkeit als solche, sondern nimmt lediglich die Maskerade der Schein-Sittlichkeit ins Visier. Deshalb auch wählte er als Frontispiz seines Werks ein Bild Senecas, dem die (Moral-)Maske vom Gesicht gerissen wird; bereits der spätrömische Geschichtsschreiber Cassius Dio hatte Seneca als Heuchler dargestellt.

Die zweite Art von Leugnung der Sittlichkeit – „m e i n Gesichtspunct“, sagt N. (91, 19) – macht nicht das gesellschaftlich geprägte Verhalten zum Gegenstand, sondern geht ins Prinzipielle. N. bestreitet, „dass die sittlichen Urtheile auf Wahrheiten beruhen“ (91, 15 f.). Deshalb versucht er nachzuweisen, dass sie durch „I r r t h ü m e r“ bedingt sind, und zwar nicht nur durch bewusste, sondern auch durch gefühlsmäßig internalisierte Irrtümer. Die Methode, deren er sich hierfür bedient, ist die genealogische. Doch übernimmt N. in zahlreichen Texten der *Morgenröthe* auch das moralistische Schema La Rochefoucaulds. Sein Freund Paul Rée, mit dem er während der Entstehungszeit einen intensiven Gedanken-Austausch pflegte, orientiert sich in seinen Schriften sogar explizit an La Rochefoucauld. Es lässt sich nicht genau feststellen, was N.

unmittelbar von La Rochefoucauld adaptierte und was er durch die Vermittlung Paul Rées übernahm. Zur genaueren Charakterisierung La Rochefoucaulds und Rées vgl. den Überblickskommentar zu den „Quellen" S. 15 f. Schon von seiner früheren Schopenhauer-Lektüre her war N. mit La Rochefoucauld gut vertraut, den Schopenhauer hoch schätzt und auf den er immer wieder zurückkommt.

### 104

**92, 7** *Unsere Werthschätzungen*.] Im ersten Satz, der alles Folgende präjudiziert, unterscheidet N. zwischen „eigenen" und „angenommenen" Wertschätzungen. Doch laufen die wesentlichen moralkritischen Erörterungen der *Morgenröthe* auf die These hinaus, alle moralischen Vorstellungen und Urteile seien angenommene, weil sie durch Gewohnheit und „Herkommen" zustandegekommen sind. Zwar setzt N. diesen angenommenen Wertschätzungen, deren Ausdruck die gesellschaftlich geltende ‚Moral' ist, durchgehend das Postulat „eigener" Wertschätzungen entgegen, aber worin diese bestehen und inwiefern sie über das rein Private hinaus möglich und relevant sein sollen, bleibt ungesagt. Zur genaueren Analyse der Widersprüchlichkeit NK M 102. Vgl. auch M 148. Pointiert stellt N. im *Zarathustra* die eigene, individuelle und daher auch subjektive Wertschätzung und Wertung der allgemeinen, für „Alle" verbindlichen Moral entgegen: „Der aber hat sich selber entdeckt, welcher spricht: Das ist m e i n Gutes und Böses: damit hat er den Maulwurf und Zwerg stumm gemacht, welcher spricht ‚Allen gut, Allen bös'" (KSA 4, 243, 25–27). Vgl. auch M 484.

### 105

**92, 27** *Der Schein-Egoismus*.] Während La Rochefoucauld die Entlarvung des Egoismus im nur scheinbar unegoistischen ‚moralischen' Verhalten der Menschen zu einem Angelpunkt seiner Moralkritik macht und während Pascal das Ego mit seinem von N. wiederholt – so bereits in M 63 und 79 – aufgegriffenen Ausspruch „Le moi est haïssable" („das Ich ist hassenswert") sogar radikal abwertet, geht N. auf Gegenkurs. Von seinem strikt individualistischen Standpunkt aus bringt er hier wie auch in anderen Texten den „Einzelnen" (93, 17) in Stellung gegen die „Mehrzahl". Er kritisiert die „unpersönlichen, halbpersönlichen Meinungen" (93, 2 f.), welche die Menschen von sich selbst haben, anstatt ihr „ego" zu kultivieren. Sie geben sich mit einem aus der Adaptation dieser Meinungen erzeugten „Phantom von ego" (92, 30) zufrieden. Die am

Ende formulierte Einsicht, dass der „Einzelne", weil er in der von bloßen Meinungen und Gewöhnungen bestimmten „Mehrzahl" aufgeht, „kein wirkliches, ihm zugängliches und von ihm ergründetes ego" (93, 17 f.) habe, verrät allerdings die Aporie dieses auf eine ungreifbare Eigentlichkeit setzenden Individualitätsdenkens, denn N. bleibt, wie generell, gerade eine ‚eigene' positive Bestimmung des „ego" schuldig. Insbesondere sagt er nicht, wie dieses ego sich selbst „zugänglich" machen und sich „ergründen" könne.

Der Text hat noch eine andere Dimension; relevant ist sie im Hinblick auf die Konzeption des „Willens zur Macht", auf N.s eigenes Streben nach machtvoller „Wirkung" und auf den im *Zarathustra* dominierenden pseudoprophetisch-autoritären Sprechhabitus, der einen solchen „Willen zur Macht" und zur „Wirkung" verrät. Trotz gelegentlicher Gesten der Selbstaufhebung demonstriert er maximale Souveränität und insofern ebenfalls „Macht". Unverstellt diktatorischen Ausdruck findet die Macht-Fixierung in N.s Vorliebe fürs „Befehlen", für „Befehlshaber" und „Führer". Im vorliegenden Text geht N. von der Überlegung aus, dass die generalisierenden Urteile über „den Menschen" (93, 10) im Abstrakt-Unbestimmten bleiben und dass zugleich in der gesellschaftlichen Realität der Einzelne keine wirkliche Individualität hat, weil er in der „Mehrzahl" untergeht. Demnach entsteht sowohl ein theoretisch-anthropologisches Vakuum durch das Abstraktum ‚der Mensch' wie auch ein gesellschaftlich reales Vakuum, da in der von bloßen Meinungen und Gewöhnungen bestimmten Masse – sie ist mit der „grossen Mehrzahl" gemeint – der „Einzelne" substanzlos und letztlich amorph bleibt. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, Macht auszuüben: die „Philosophen" können theoretische „Urtheile" (93, 14) dekretieren und die „Fürsten" ihren Willen durchsetzen. Dagegen lehnt N. die „Autorität der Moral" (94, 26) und die *moralischen* Vorschriften als „Befehle" ab, vgl. M 107 (95, 8–16).

## 106

**93, 21 f.** *Gegen die Definitionen der moralischen Ziele.*] Dieser Text steht im inneren Zusammenhang mit den vorausgehenden und den nachfolgenden Erörterungen, insofern er sich gegen eine Moral wendet, die sich an der „Menschheit" orientiert und deshalb übergeordnete, allgemeinverbindliche „Ziele" formuliert. N.s Angriff auf die Moral ist wesentlich mitmotiviert von der prinzipiellen Ablehnung alles Überindividuellen, Allgemeinen, kurz: der „Mehrzahl". Die „Moral" ist für ihn nicht nur als solche fragwürdig, sondern mindestens ebensosehr aufgrund der mit ihrem Anspruch auf Allgemeingültigkeit verbundenen Orientierung an der „Menschheit", die zum Kern des aufklärerischen Humanitätsdenkens gehört. Dieses Humanitätsdenken, das aus dem

philanthropischen und optimistischen Fortschrittsdenken der Aufklärung resultierte, hatte John Stuart Mill durch einen am Wohle aller Menschen interessierten Utilitarismus aktualisiert. Dagegen wendet sich N., indem er die „letztens erreichbare Durchschnitts-Glückseligkeit Aller“ (94, 8 f.) ironisiert.

John Stuart Mill hatte im Anschluss an aufklärerische Theoriebildungen ausdrücklich „das allgemeine Glück aller“ zum „ethischen Maßstab“ erklärt. Diesen Grundsatz vertrat er in seinem (erstmals 1863 in englischer Sprache erschienenen und 1869 erstmals im Rahmen der deutschen Gesamtausgabe übersetzten) *Utilitarianism*. Das auch an die grundlegenden Ausführungen des Aristoteles zum menschlichen Glücksstreben (*Nikomachische Ethik* I 2, 1095; *Rhetorik* I 5, 1360b) erinnernde Fazit Mills im 4. Kapitel von *Utilitarianism* lautet: „Aus den vorhergehenden Betrachtungen folgt, daß in Wirklichkeit nichts Anderes gewünscht wird als Glückseligkeit. Was sonst noch in einer andern Weise denn als ein Mittel zu einem außerhalb der Sache liegenden Zwecke und schließlich zur Glückseligkeit gewünscht wird, wird insofern gewünscht, als es ein Bestandtheil der Glückseligkeit ist, und wird für sich selbst nicht gewünscht, wenn es nicht zu einem solchen geworden ist“ (Mill 1869, Bd. 1, 170). N. besaß diese Übersetzung in seiner persönlichen Bibliothek. Den optimistischen Zukunftsperspektiven auf das „Glück aller“ hatte er – vom Standpunkt des Schopenhauer’schen Pessimismus aus – schon in der *Geburt der Tragödie* die entschiedene Ablehnung des menschlichen Glücksanspruchs entgegengesetzt, und zwar im Hinblick auf die damit verbundenen demokratischen und sozialen Forderungen (GT 18, KSA 1, 117, 11–14).

In dem hier zu erörternden Text der *Morgenröthe* opponiert er gegen den Fortschrittsglauben und das Glücksstreben mit einem pessimistischen Dekadenzmodell. Wie schon in mehreren früheren Texten (M 23, M 26, M 30) operiert er dabei mit der Vorstellung einer „Verfeinerung“, die er hier als „Verfeinerung der Sittlichkeit“ (94, 12) und als Grund wachsender Unzufriedenheit verstehen will. Abschließend stellt er die rhetorische Frage, ob nicht gerade die Moral, insofern sie als eine ebenso unbedingte wie unerfüllbare Forderung den Menschen bedrückt, einen Grund für „t i e f s t e U n s e l i g k e i t“ bilde. Er versucht diese Vermutung mit einem indirekten Hinweis auf Pascal zu untermauern: „Ist nicht der bisher moralischste Mensch des Glaubens gewesen, der einzig berechtigte Zustand des Menschen im Angesichte der Moral sei die t i e f s t e U n s e l i g k e i t“ (94, 14–17). Pascal legte solche Gedanken gerade in dem Abschnitt seiner *Pensées* dar, der dem für N. in der *Morgenröthe* besonders wichtigen Thema des „amour-propre“ gilt und zu der übergreifenden Erörterung des menschlichen Elends, der ‚Misère de l’homme‘ gehört. Vgl. die bibliographischen Angaben in NK M 91 zum französischen Pascal-Text und zur deutschen Übersetzung, die N. in seiner persönlichen Bibliothek hatte.

Wie die wörtliche Übernahme einiger Wendungen aus dem *Handbuch der Moral* von Johann Julius Baumann erkennen lässt, wendet sich N. auch gegen dessen humanistisch-fortschrittliche ‚Moral'-Vorstellung, die früheren eudaimonistischen Entwürfen im Prinzip folgt, wenn auch mit einigen Einschränkungen. N.s Kritik bezieht sich nur auf die „Definitionen der moralischen Ziele", während N. Baumanns „psychologisch-physiologischer" Darstellung sonst vielfach folgt. Baumann schreibt: „Es sind somit von dem früheren Eudaimonismus [...] die Einseitigkeiten und Gegensätzlichkeiten abzustreifen, dann erhebt sich auf dem Grunde der formalen Gleichheit der Grundzüge menschlicher Natur als sittliche Aufgabe, dass ein jeder sich von seiner überwiegenden Art aus bethätige unter Anerkennung der je überwiegenden Art der Anderen [...]; die Moral ist daher unmittelbar eine immanente, sie geht von unseren irdischen Verhältnissen aus und bewegt sich in diesen, es sind damit nicht Hoffnungen, Aussichten, Erwartungen über die Erde hinaus ausgeschlossen, aber diese Transcendenz muss die gegebene irdische Natur und die daraus erwachsenden Aufgaben anerkennen und an sie anknüpfen [...]. Wenn es sich darum handelte, diese moralische Auffassung mit einem Worte zu bezeichnen, so würde ich sagen: Princip der Moral ist Erhaltung und Förderung der Menschheit" (Baumann 1879, 118 f.). Gerade dieses Fazit greift N. am Beginn von M 106 an: „Man hört allerwärts jetzt das Ziel der Moral ungefähr so bestimmt: es sei die Erhaltung und Förderung der Menschheit; aber das heisst eine Formel haben wollen und weiter Nichts. Erhaltung, w o r i n? muss man sofort dagegen fragen, Förderung w o h i n?" (93, 22–26) Baumann hatte auf S. 130 seines *Handbuchs* sein Moral-„Princip" präzisiert: „Unser Moralprincip nennt sich Erhaltung und Förderung der Menschheit, um auszudrücken, dass alle Hauptseiten menschlichen Wesens nicht blos nach Kräften bewahrt, sondern auch zur Ausbildung gebracht werden sollen" (Baumann 1879, 130). Ein nachgelassenes, kritisch gemeintes Notat N.s vom Jahr 1880 enthält die Formulierung „Erhaltung und Förderung des Glückes" (4[53], KSA 9, 112).

**107**

**94, 19** *U n s e r A n r e c h t a u f u n s e r e T h o r h e i t .*] In diesem wie im folgenden Text rückt die schon in mehreren der vorausgehenden Erörterungen – besonders in M 104 und M 105 – traktierte Opposition von allgemein verbindlicher Moral und individuellem Anspruch ins Zentrum. Es sei, schreibt N., „diese feierliche Anwesenheit, ja Allgegenwart moralischer Befehle, welche der i n d i v i d u e l l e n Frage nach dem Wozu? und dem Wie? gar nicht gestattet, laut zu werden" (95, 13–16). Die „Befehle" sind die moralischen Gebote, wie sie prototypisch und apodiktisch schon im mosaischen Dekalog formuliert sind.

Durch die Berufung auf Gott beanspruchen sie unbedingte Legitimation und „Autorität". N. greift in der Tradition der aufklärerischen Autoritätskritik und des Freidenkertums (vgl. den Kommentar zu 32, 28) diese „Autorität der Moral" (94, 26) an, indem er feststellt: „Diese Autorität der Moral unterbindet das Denken" (94, 29 f.). Die Frage „wozu soll ich handeln?" (95, 9) erörtert N. in einem nachgelassenen Notat vom Sommer 1880 im Sinne seines strikten Individualismus: „Alle bisherigen Moralen gehen von dem Vorurtheil aus, daß man wüßte, w o z u der Mensch da sei: also sein Ideal kenne. Jetzt weiß man, daß es viele Ideale giebt: die Consequenz ist der Individualismus des Ideals, die Leugnung einer allgemeinen Moral" (4[79], KSA 9, 119, 24–28).

## 108

**95, 22** *E i n i g e T h e s e n*.] Hierzu die Analyse im Kommentar zu 92, 27 und 93, 21 f. Der auf das „Individuum" bezogenen Vorstellung von dessen „eigenen, Jedermann unbekannten Gesetzen" entspricht ein nachgelassenes Notat (NL 1880, 7[54], KSA 9, 328, 9 f.): „meistens ist wohl das Individuum unerkennbar und ineffabile". Hier nimmt N. eine vielzitierte Äußerung Goethes aus seinem Brief an Lavater vom 20. 9. 1780 auf: „Habe ich Dir das Wort Individuum est ineffabile woraus ich eine Welt ableite, schon geschrieben"? N.s Aussagen über den Egoismus sind immer auch vor dem Hintergrund von Schopenhauers *Preisschrift über die Grundlage der Moral* zu sehen. Dort gilt der ganze § 14 dem Thema des Egoismus. Schopenhauer, der auf nicht-egoistische, „moralische" Handlungen zielt, diese aber in Korrelation zu den „antimoralischen Triebfedern" erörtert, beginnt seine Darstellung mit der folgenden allgemeinen Definition des Egoismus: „Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen, wie im Thiere, ist der E g o i s m u s, d. h. der Drang zum Daseyn und Wohlseyn. – Das deutsche Wort S e l b s t s u c h t führt einen falschen Nebenbegriff von Krankheit mit sich. Das Wort E i g e n n u t z aber bezeichnet den Egoismus, sofern er unter Leitung der Vernunft steht, welche ihn befähigt, vermöge der Reflexion, seine Zwecke p l a n m ä ß i g zu verfolgen; daher man die Thiere wohl egoistisch, aber nicht eigennützig nennen kann. Ich will also für den allgemeinern Begriff das Wort E g o i s m u s beibehalten. – Dieser E g o i s m u s ist, im Thiere, wie im Menschen, mit dem innersten Kern und Wesen desselben aufs genaueste verknüpft, ja, eigentlich identisch. Daher entspringen, in der Regel, alle seine Handlungen aus dem Egoismus, und aus diesem zunächst ist allemal die Erklärung einer gegebenen Handlung zu versuchen [...] Der Egoismus ist, seiner Natur nach, gränzenlos" (*Schriften zur Naturphilosophie und Ethik*, Schopenhauer 1874, Bd. 4, 196).

N. setzt die Reflexionen zum Individuum, zum „Ich", zum „Selbst" und zum „Eigenen" im *Zarathustra* fort. In *Zarathustra III*: ‚Von den drei Bösen 2' – gemeint sind „Wollust, Herrschsucht, Selbstsucht" (KSA 4, 236, 20) –, revidiert er deren Wertung durch die traditionelle Moral als „böse", um sie im Sinne seiner Lebensphilosophie umzuwerten. Von Zarathustra heißt es, dass „sein Wort die Selbstsucht selig pries, die heile, gesunde Selbstsucht, die aus mächtiger Seele quillt" (KSA 4, 238, 24–26). In der *Morgenröthe* setzt er sich mit Pascals Ausspruch „le moi est haïssable" und mit dessen Ablehnung des „amour propre" und des „amour de soi" auseinander; nun im *Zarathustra* stellt er diese Position in die Perspektive weltmüder Dekadenz, die bloß Ich-Schwäche verrät: „Und Das gerade sollte Tugend sein und Tugend heissen, dass man der Selbstsucht übel mitspiele! Und ‚selbstlos' – so wünschten sich selber mit gutem Grunde alle diese weltmüden Feiglinge und Kreuzspinnen [d. h. die der christlichen Kreuzes-Moral Ergebenen]" (KSA 4, 239, 34–240, 3). Nach dem schon in der *Morgenröthe* pointierten „Eigenen", dem „Ego", das ganz es „selbst" ist, fragt er in *Zarathustra I*: ‚Vom Wege des Schaffenden': „welches ist der Weg zu dir selber?" (KSA 4, 80, 14 f.); den schon zur Genie-Ideologie des 18. Jahrhunderts gehörenden Gedanken originaler, schöpferischer Autonomie adaptierend, fügt er die herausfordernde Frage an: „Bist du eine neue Kraft und ein neues Recht? Eine erste Bewegung? Ein aus sich rollendes Rad?" (KSA 4, 80, 16 f.) Sodann überträgt er den Gedanken genialer Autonomie in den Bereich der ‚moralischen' Wertungen: „Kannst du dir selber dein [!] Böses und dein [!] Gutes geben und deinen [!] Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber [!] Richter sein und Rächer deines [!] Gesetzes?" (KSA 4, 81, 8–10) Der Zweifel allerdings, der in solchen paradox imperativischen Fragen mitschwingt, findet in mehreren Reflexionen Ausdruck, die das Problem der Selbstverfallenheit aufwerfen. Der Zwerg, der Zarathustra in dem Kapitel ‚Vom Gesicht und Räthsel' anficht, tut dies mit den Worten: „Verurtheilt zu dir selber und zur eignen Steinigung: oh Zarathustra, weit warfst du ja den Stein – aber auf dich wird er zurückfallen!" (KSA 4, 198, 22–24) Bald darauf heißt es: „im eignen Safte kochte Zarathustra" (KSA 4, 205, 9 f.) Schon in *Zarathustra I*: ‚Vom Wege des Schaffenden', verbindet sich das autistische Syndrom mit dem Leiden an der „Vereinsamung", am „Alleinsein", an der „Einsamkeit", dem auch zahlreiche Texte in der *Morgenröthe* gelten, aber noch emphatisch positiv, während die Briefe, besonders diejenigen an Overbeck, eine andere Sprache sprechen.

### 109

**96, 25 f.** *Selbst-Beherrschung und Mässigung und ihr letztes Motiv*.] N. zitiert Lord Byron in 97, 30–32 („‚Ich will nicht der Sclave irgend

eines Appetites sein' – schrieb Byron in sein Tagebuch.") aus der Ausgabe, die er in seiner persönlichen Bibliothek besaß: Byron o. J., Bd. 2, 31. Zum übergeordneten Thema der „Triebe" und zum historischen Kontext vgl. die Ausführungen über den Menschen als Produkt seiner „Triebe" in M 119.

## 110

**99, 7** *Das, was sich widersetzt.*] Die im ersten Satz hervorgehobene Methode des Beobachtens „an sich" gestaltet N. im 5. Buch zum Konzept einer experimentellen Psychologie und Philosophie aus. In M 453 ruft er aus: „Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!" (274, 24) Schon im 18. Jahrhundert hatte Karl Philipp Moritz ein *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* herausgegeben, das die experimentelle Psychologie auf der Basis von ‚Beobachtung' propagierte. Nachdem N. in früheren Texten der *Morgenröthe*, so in der unmittelbar vorausgehenden M 109, das komplexe Verhältnis von „Trieb", „Lust" und „Moral" untersucht hatte, führt er diese Überlegungen hier weiter. Die aus zeitgenössischen Schriften aufgegriffene Annahme einer „vererbten moralischen Anlage" erörtert N. in der Reinschrift von M 18: „wir sind die Erben jahrtausendelanger Gewohnheiten des Gefühls und vermögen nur äußerst langsam dieses Erbe loszuwerden" (KSA 14, 204 f.). In der Vorstufe zu M 34 problematisiert N. diese Theorie: „Ob es Vererbung moralischer Gefühle giebt? Zunächst möchte man sich gegen die Theorie der Vererbung so lange wehren als es geht" (KSA 14, 205). In der Schrift *Jenseits von Gut und Böse* wirft N. die hier gegen die Vererbung ‚moralischer' Dispositionen erhobenen Bedenken über Bord (Neuntes Hauptstück: was ist vornehm?, JGB 264), weil er nun „Vornehmheit" auf die „Rasse" zurückführt, die sich angeblich – damit folgt er Gobineau – in der sozialen Schichtung widerspiegelt, so dass diese als naturhaft vererbt erscheint und die Aristokratie legitimiert, während das Volk – für N. nur „Pöbel" – als erblich minderwertig erscheint und entsprechend behandelt werden soll: ein Plädoyer gegen Demokratie und Gleichberechtigung, wie überhaupt gegen Menschenrechte. Dies entspricht einer sich durch alle Schriften N.s gehenden Einstellung. „Es ist gar nicht möglich", schreibt er, „dass ein Mensch n i c h t die Eigenschaften und Vorlieben seiner Eltern und Altvordern im Leibe habe: was auch der Augenschein dagegen sagen mag. Dies ist das Problem der Rasse [...] mit Hülfe der besten Erziehung und Bildung wird man eben nur erreichen, über eine solche Vererbung zu t ä u s c h e n. – Und was will heute Erziehung und Bildung Anderes! In unsrem sehr volksthümlichen, will sagen pöbelhaften Zeitalter m u s s ‚Erziehung' und ‚Bildung' wesentlich die Kunst, zu täuschen, sein, – über die Herkunft, den vererbten Pöbel in Leib und Seele hinweg zu täuschen" (KSA 5, 219, 3–18).

**111**

**99, 22** *An die Bewunderer der Objectivität*.] N. variiert einen Gedanken, den er schon in M 34 und M 35 und dann wieder in M 104 formuliert, wo es heißt, dass wir „meist zeitlebens die Narren kindlicher angewöhnter Urtheile“ sind (92, 21 f.). Sowohl der generelle Gedanke der Gewohnheit wie der spezielle der kindlichen Prägung, die später unreflektiert als ‚natürlich‘ und ‚objektiv‘ gültig empfunden wird, findet bereits in Pascals *Pensées* markanten Ausdruck. Darin gibt es eine ganze Sequenz zum Thema „Gewohnheit“ (coutume). So heißt es über die Macht der Gewohnheit im Hinblick auf die zuerst in der Kindheit stattfindende Internalisierung von Gewohnheiten: „Qu’est ce que nos principes naturels, sinon nos principes accoutumés, et, dans les enfants, ceux qu’ils ont reçus de la coutume de leurs pères, comme la chasse dans les animaux? / Une différente coutume nous donnera d’autres principes naturels, cela se voit par expérience“. In der Übersetzung, die N. in seiner persönlichen Bibliothek besaß und die er, nach Ausweis der Lesespuren, intensiv studierte, steht der Passus in: Pascal 1865, 2. Theil, 109: „Was sind unsere natürlichen Prinzipien Anderes, als angewohnte Prinzipien? Die Kinder erbten sie aus der Gewohnheit ihrer Väter, wie die Jagd bei den Thieren [falsche Übersetzung statt: „auf die Tiere“]. Eine verschiedene Gewohnheit wird auch andere natürliche Prinzipien schaffen. Das erkennt man aus Erfahrung“. Mit zahlreichen Beispielen hatte dies vorher schon Montaigne in einem eigenen Kapitel seiner *Essais* ausgeführt (Montaigne 1864, Livre I, Chapitre XXIII: „De la coustume et de ne changer aisément une loy receüe“ – ‚Über die Gewohnheit und dass es nicht leicht ist, ein etabliertes Gesetz zu ändern‘). Er stellt fest: „Les loix de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coustume“ – „Die Gesetze des Gewissens, von denen wir behaupten, dass sie aus der Natur stammen, stammen aus der Gewohnheit“. Grundsätzlich hatte bereits Aristoteles tugendhaftes Verhalten auf Gewöhnung zurückgeführt, im Unterschied zur naturhaft vorhandenen Verstandesbegabung. Das zweite Buch der *Nikomachischen Ethik* beginnt mit der Feststellung: „Es gibt Vorzüge des Verstandes (dianoetische) und Vorzüge des Charakters (ethische). Die ersteren nun gewinnen Ursprung und Wachstum vorwiegend durch Lehre, weshalb sie Erfahrung und Zeit brauchen, die letzteren sind das Ergebnis von Gewöhnung [...] Also entstehen die sittlichen Vorzüge in uns weder durch Naturzwang noch gegen die Natur, sondern es ist unsere Natur, fähig zu sein sie aufzunehmen, und dem vollkommenen Zustande nähern wir uns dann durch Gewöhnung“ (*Nikomachische Ethik* 1103 a 14–26, Übersetzung von Franz Dirlmeier). Anders als N. hat Aristoteles eine positive, perfektibilistisch auf die ἀρετή ausgerichtete Perspektive. Pascal unterscheidet nicht, wie Aristoteles, zwischen Natur und Gewöhnung; er hebt den Unterschied auf. Bereits in *Menschliches, Allzumenschli-*

*ches I* hatte N. die „Gewohnheit“ als „Quelle der Moralität“ behandelt und aus ihr die „Sitte“, ja geradezu die „Lust in der Sitte“ hergeleitet (MA I 97, KSA 2, 94).

Die zeitgenössische Freidenker-Literatur, in deren Zusammenhang N.s *Morgenröthe* wie schon *Menschliches, Allzumenschliches* und dann *Die fröhliche Wissenschaft* steht, aktualisiert die Rückführung moralischer und ästhetischer Wertungen auf bloße Gewohnheiten. Im Zuge dieser Aktualisierung werden die früheren Argumentationen durch historische, physiologische und ethnologische Erkenntnisse angereichert. Ludwig Büchner, der Protagonist der deutschen Freidenker-Bewegung, schreibt in seinem weitverbreiteten und in alle Sprachen übersetzten Buch *Kraft und Stoff* (1855, 14. deutsche Auflage 1876): „Wären die ästhetischen, moralischen und metaphysischen Begriffe angeboren, unmittelbar, übernatürlich, so müßten sie natürlich auch überall eine vollkommene Gleichförmigkeit besitzen, sie müßten identisch sein; sie müßten einen absoluten Werth, eine absolute Geltung haben. In der That aber sehen wir, daß dieselben im höchsten Grade relativ sind, und daß sie sowohl bei Einzelnen, wie bei allen Völkern und zu verschiedenen Zeiten die allergrößten Verschiedenheiten zeigen – Verschiedenheiten, welche manchmal so groß werden, daß geradezu Entgegengesetztes dadurch entsteht [...] Wir finden etwas schön oder zweckmäßig, weil wir uns daran gewöhnt haben [...] Griechen und Römer wußten wenig oder nichts von den Schönheiten der Natur, welche wir heute so sehr bewundern [...] Die Chinesen finden es allerliebst, wenn eine Frau möglichst dick ist und so kleine Füße hat, daß sie nicht gehen kann [...] Den Frauen einiger süd-afrikanischer Negerstämme gibt ein hohler oder schüsselförmiger Ring, den sie in der Oberlippe tragen, das s. g. Pelelé, ein abstoßendes Ansehen. Livingstone fragte einen Häuptling um die Ursache dieser Sitte. Ganz verwundert antwortete er: ‚Nun, der Schönheit wegen! Das ist ja das einzige Schöne, was die Weiber haben. Männer haben Bärte, Weiber nicht. Was wären sie ohne Pelelé?‘ – Andere Wilden wieder halten den Bart für etwas sehr Unschönes. ‚Wir wissen‘, sagt Darwin (die Abstammung des Menschen), ‚daß bei Wilden die Männer der bartlosen Rassen sich unendliche Mühe geben, jedes einzelne Haar aus ihrem Gesicht als etwas Widerwärtiges auszureißen, während die Männer der bebarteten Rassen den größten Stolz auf ihren Bart setzen‘. Die bartlosen Neuseeländer haben ein Sprüchwort, welches besagt, ‚daß es für einen haarigen Mann keine Frau gibt‘, während die Mohammedaner den Bart für etwas so Wichtiges halten, daß sie ‚beim Barte des Propheten‘ schwören“ (Büchner 1876, 243 f.).

Nach der Feststellung „Diese Beispiele gründlicher Verschiedenheit ästhetischer Begriffe ließen sich beliebig häufen“ geht Ludwig Büchner zu einer analogen Betrachtung „*moralischer* Begriffe“ über, die er ebenfalls mit zahlreichen

ethnologischen Beispielen belegt, um die völlige Verschiedenartigkeit ‚moralischer' Bewertungen darzutun, bis hin zur Anmerkung der von N. in M 18 angeführten „Grausamkeiten" und bis zu Betrug, Diebstahl und Mord, von denen N. aus der immoralistischen Gegenperspektive als von „Tugenden" des Naturzustands spricht (32, 1–13). Büchner schreibt: „Völker im Natur-Zustand entbehren meist aller moralischen Eigenschaften und begehen Grausamkeiten und Velleitäten, für die gebildete Nationen keinen Begriff haben; und zwar finden Freund und Feind solches Benehmen in der Ordnung [...] selbst die alten Lacedämonier betrachteten einen mit großer Schlauheit begangenen Diebstahl für das höchste Verdienst [...] Brehm (Reiseskizzen aus Nordost-Afrika, 1855) erzählt, daß ‚die Neger von Ost-Sudan (Nilländer) Betrug, Diebstahl und Mord nicht nur entschuldigen, sondern sogar für eine des Mannes ganz würdige That halten'. Lug und Trug gilt bei ihnen als Sieg geistiger Ueberlegenheit über Beschränktheit. Von den Somalis, den Bewohnern eines südlich von Aden liegenden und durch den Meerbusen von Aden von der arabischen Küste getrennten Landstrichs, erzählt Kapitän Speke, daß ein erfolgreicher Betrug ihnen angenehmer sei als jede andere Art, ihren Lebensunterhalt zu erwerben, und daß die Erzählung solcher Thaten die Hauptwürze ihrer geselligen Unterhaltungen bilde. (Blackwood's Edinburgh Magazine) [...] Von den Bogos, einer Völkerschaft in Nord-Abyssinien, erzählt Werner Munzinger (Ueber die Sitten und das Recht der Bogos, Winterthur), daß die Begriffe von Gut und Bös bei ihnen ganz ineinander verschwimmen und nichts Anderes, als Nützlich und Unnütz, bedeuten. T u g e n d h a f t ist bei ihnen der Unerschrockene, der Bluträcher, der Schweigsame, der seinen Haß bis zu einem günstigen Augenblicke in sich verschließt [...] Raub bringt Ehre, nur Diebstahl ist verachtet. In ähnlicher Weise erzählt Waiz (Anthropologie der Naturvölker, 1859), wie ein solcher Natur-Mensch, über den Unterschied von Gut und Bös befragt, anfangs seine Unwissenheit darüber eingestand, nach einigem Besinnen aber hinzufügte, g u t sei, wenn man Andern ihre Weiber nehme, b ö s aber, wenn sie Einem selbst genommen würden!" (Büchner 1876, 245–247)

## 112

**100, 7** *Zur Naturgeschichte von Pflicht und Recht.*] In diesem und im folgenden Text (M 113) nimmt N. das schon im Ersten Buch angeschnittene Thema der Macht verstärkt auf (vgl. M 18: „der Grausame geniesst den höchsten Kitzel des Machtgefühls", 30, 29 f.; M 23: „das G e f ü h l d e r M a c h t", 34, 32). Macht samt deren subjektivem Erlebnis wird nun zu einer zentralen Vorstellung. Aus ihr leitet N. die Begriffe „Pflicht" und „Recht" ab. Auch zahlreiche nachgelassene Notate aus dieser Zeit kreisen um das „Gefühl der Macht",

das schon auf den „Willen zur Macht“ vorausweist. Hierzu und zu N.s Reduktion von „Recht“ und „Pflicht“ auf Machtverhältnisse im vorliegenden Text vgl. den Überblickskommentar S. 45. Die Korrelation von Recht (Gerechtigkeit) und Macht erörtert N. schon in *Menschliches, Allzumenschliches* I 92, KSA 2, 89.

## 113

**102, 10** *Das Streben nach Auszeichnung*.] Hier behandelt N. das schon im vorigen Text traktierte „Gefühl der Macht“ unter dem besonderen Gesichtspunkt der Macht, die der Mensch durch sein „Streben nach Auszeichnung“ gegen sich selbst ausübt. Als besonderes Beispiel einer solchen gegen sich selbst ausgeübten Macht und des daraus gewonnenen Machtgefühls, ja sogar „Selbstgenusses“ (103, 31) bis hin zu „Wollüsten der Macht“ (104, 14 f.) wählt er den „Asketen“ – einen Typus, dem Schopenhauer in seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* einen prominenten Platz zuweist (vgl. den Überblickskommentar S. 45 f.). Doch verkehrt N. Schopenhauers Auffassung des Asketen ins Gegenteil. Für Schopenhauer resultiert das Asketentum aus der Verneinung des Willens zum Leben. Es folgt aus der pessimistischen Einsicht in den unseligen, negativen Charakter des Daseins überhaupt. Deshalb strebt der Asket als letzte Konsequenz die Selbst-Auslöschung an. N. dagegen sucht im Asketentum das Gefühl der Selbst-Steigerung bis zum „Gefühl von Macht“ auf, wenn auch mit deutlichen Vorstellungen von Perversion gerade im Bereich der Religion. Mit dieser Absicht nennt er exemplarisch Paulus, Dante und Calvin (104, 13) und schon vorher den Brahmanenkönig Viçvamitra. Zum biographischen Hintergrund des bis zur Lust an der Marter gesteigerten Asketentums vgl. den Überblickskommentar S. 8 und 102–105.

N.s aufgrund direkter Entsprechungen identifizierbare Quelle für die Legende vom Brahmanenkönig (103, 24–27) ist Jacob Wackernagels Schrift *Über den Ursprung des Brahmanismus*, die er in seiner persönlichen Bibliothek hatte (Nachweis: Brusotti 1993b, 235 f.). Noch in seiner Schrift *Zur Genealogie der Moral* nimmt N. die Legende von Viçvamitra unter dem Aspekt des Machtgefühls auf: „Ich erinnere an die berühmte Geschichte des Königs Viçvamitra, der aus tausendjährigen Selbstmarterungen ein solches Machtgefühl und Zutrauen zu sich gewann, dass er es unternahm, einen neuen Himmel zu bauen: das unheimliche Symbol der ältesten und jüngsten Philosophen-Geschichte auf Erden“ (GM III 10). Mit der abschließenden Bemerkung zur „jüngsten Philosophen-Geschichte“ spielt N. auf sich selbst, sein biographisch fassbares „Streben nach Auszeichnung“ und seine „Martern“ an, deren Reflexe im hier zu

erörternden Text der *Morgenröthe* (vor allem gegen Ende) wie auch in M 114 überdeutlich sind. In den Paragraphen 9 und 10 der Schrift *Zur Genealogie der Moral* stellt N. mehrere Texte aus der *Morgenröthe* zusammen, worauf er auch explizit hinweist. Die exotische Legende von Viçvamitra konnte N. über die spezielle wörtliche Quelle (Jacob Wackernagel) hinaus auch deshalb für seine Leser aktualisieren, weil Brahmanentum und Buddhismus bei den Zeitgenossen – nicht zuletzt durch die Wirkung Schopenhauers – Modethemen waren. Allgemeiner bekannt war in der literarischen Welt die „berühmte Geschichte des Königs Viçvamitra" (GM III 10) durch den großen, populären Erfolg von Heinrich Heines *Buch der Lieder*, in dem ein Gedicht über Vishvamitra steht („Die Heimkehr" XLV). Zugrunde liegt eine altindische Legende. In ihr erhält Vishvamitra, ein mythologischer Königssohn der Veden, durch Askese übernatürliche Kräfte. Als er neue Welten schaffen wollte und so die kosmische Ordnung gefährdete, schickte der Gott Indra eine Nymphe, die ihn verführte und schwächte.

### 114

**104, 28** *Von der Erkenntniss des Leidenden*.] In diesem Text diagnostiziert N. seine eigene Leidensgeschichte im Hinblick auf die aus Leiden und Schmerz folgende Zerstörung früherer Illusionen über das Leben: Leiden macht demnach hellsichtig und fördert die Erkenntnis. Dies entspricht weitgehend Schopenhauers Verständnis des Daseins, dem zufolge das Leiden die eigentliche Daseinsverfassung ist. Sie bleibt lediglich durch illusionsträchtige „Vorstellungen" – durch den „Schleier der Maja" – so lange verhüllt, bis möglicherweise die wahre Erkenntnis aus der unseligen, schmerzvollen Sphäre, die Schopenhauer „Wille" nennt, durchbricht, und den Schleier (in 106, 34 spielt N. auf den „Schleier" an) zerreißt. N. versucht dieser radikal pessimistischen Sicht eine positive Wendung zu geben, indem er der – wenn auch aus Leiden und Schmerz entstandenen – Erkenntnis einen eigenen Lebenswert abgewinnt: die Lust, ja den „unsäglichen Reiz" (105, 21), den auch dieses desillusionierende Erkennen mit sich bringt. Der lustvolle Selbstgenuss des Erkennenden wird noch erhöht durch das Gefühl der Souveränität, welches aus der (dreimal hervorgehobenen, 105, 25–29) „Verachtung" der in ihren Illusionen sich einrichtenden Normalexistenzen und der früher selbst gehegten Illusionen entspringt. So gelingt ein neues Bekenntnis zum „L e b e n" (106, 10). Dieses Entstehen der Lebensbejahung durch Leiden erinnert an die Geschichte des Barons von Münchhausen, der sich am eigenen Zopf aus dem Sumpf zieht.

Wie Schopenhauer sich immer wieder auf Zeugnisse beruft, welche die desillusionierende wahre Erkenntnis des Daseins und die trostlose Situation des Menschen belegen sollen, so verfährt auch N. – allerdings mit umgekehrten Vorzeichen. Er wählt den Moment intensiven Leidens, in dem der „Schleier" endgültig zerreiße. Seine Beispiele sind die Worte des gekreuzigten Christus vor seinem Tode: „‚mein Gott, warum hast du mich verlassen!'" (105, 13) Diese Worte der Evangelien (Markus 15, 34; Matthäus 27, 46) zitieren das Alte Testament: den 22. Psalm, der mit dem (in den Karfreitagsritus eingegangenen) Ausruf beginnt: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" Das zweite Beispiel ist Don Quixote, der im gleichnamigen Roman des Cervantes am Ende auf dem Sterbebett alle durch die übermäßige Lektüre von Ritterromanen entstandenen Illusionen abstreift und erst dadurch zur Realität und zu sich selbst findet, auch wenn die Illusionen schön und edel waren. N. spielt darauf indirekt an, indem er von den „edelsten und geliebtesten Illusionen" spricht (105, 27 f.).

## 115

**107, 9** *Das sogenannte „Ich"*.] In diesem und im nächsten Text bewegt sich N. im Kontext der damals aktuellen antiidealistischen Demontage des „Ichs" und des „Subjects" (vgl. GD, KSA 6, 91, 7–9; IGB, KSA 5, 27, 16; NL 1888, 14[113], KSA 13, 290) mit der Absicht, auch dadurch der „Moral" den Boden zu entziehen. Denn wenn das Ich naturalistisch auf „Vorgänge und Triebe" (107, 13) sowie auf bloße „Zustände" (107, 19; 107, 31) zu reduzieren ist, dann kann es auch nicht moralisch verantwortlich gemacht werden; vor allem braucht es sich dann selbst nicht moralisch verantwortlich zu fühlen. Mit einem sprachkritischen Ansatz, der die Sprache, insbesondere die Begriffe, die wir von uns und unseren Zuständen bilden, als realitätsfremde Fiktionen und deshalb als „Vorurtheile" (107, 9 f.) versteht, schließt N. wieder an das im Untertitel der *Morgenröthe* formulierte Programm an: „Gedanken über die moralischen Vorurtheile". Allerdings gerät er mit seiner Demontage des „Ichs" und des „Subjects" in Widerspruch zu seiner in mehreren vorangehenden Texten (M 104; M 105; M 107; M 108) als zentrales Anliegen dargestellten Wertschätzung des „Eigenen", des „ego" und des „Individuellen".

## 116

**108, 10** *Die unbekannte Welt des „Subjects"*.] N. setzt seinen in M 115 begonnenen Versuch fort, die Moral zu untergraben, indem er das „Subject"

als prinzipiell nicht moralisch zurechnungsfähig, folglich als für sein Handeln nicht verantwortlich darstellt. Insofern dient auch diese Erörterung dem übergeordneten Ziel, moralische „Vorurtheile“ zu dekuvrieren und moralische Urteile grundsätzlich als vorurteilshaft zu verstehen. N. greift die idealistische Vorstellung an, wie sie prototypisch Schiller im Anschluss an Kant vertreten hatte: dass der Mensch frei, folglich für sein Tun voll verantwortlich sei und mit seinem Willen sich selbst bestimmen könne. Diese Position problematisiert N. mit dem (von ihm selbst vorgebrachten) provozierenden Schein-Zitat: „‚Ich weiss, was ich will, was ich gethan habe, ich bin frei und verantwortlich dafür‘“ (108, 20 f.). Den philosophischen Hintergrund bildet Kants Unterscheidung zwischen empirischem und intelligiblem Charakter, die Schopenhauer in § 10 seiner *Preisschrift über die Grundlage der Moral* in modifizierter Form aufnimmt. Demzufolge unterliegt zwar der empirische Charakter aufgrund der Kausalität von Motiven, die ihn bestimmen, den Gesetzen der Natur-Notwendigkeit, aber der intelligible Charakter erzeugt ein Bewusstsein von der Freiheit des Willens und der Mensch fühlt sich deshalb zu Recht moralisch verantwortlich. Freiheit kommt nicht dem empirischen, sondern allein dem intelligiblen Charakter zu. N.s Kritik an derartigen Vorstellungen entspricht einem zeitgenössischen Kontext: Der Naturalismus negierte gerade die Freiheit des Menschen und stellte damit dessen Autonomie in Frage, nicht zuletzt in ‚moralischer‘ Hinsicht; er begriff den Menschen als gänzlich abhängig von biologischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Faktoren und daher als ein fundamental unfreies, determiniertes Wesen.

N. geht im Folgenden noch zu einem anderen Aspekt über, indem er es als absurd bezeichnet, dass die „richtige“ Erkenntnis notwendig zur „richtigen“, d. h. im Kontext seiner Ausführungen: zur moralisch verantworteten Handlung führt. Die Behauptung, dass „Sokrates und Plato“ (108, 26) dies als „verhängnisvollstes Vorurtheil“ lanciert hätten, trifft nicht zu, da Platon seine Sokratesfigur keineswegs auf die Notwendigkeit festlegt, dass aus „‚der richtigen Erkenntniss die richtige Handlung f o l g e n m ü s s e‘“ (108, 29 f.). Das von N. für die *Morgenröthe* oft herangezogene Werk von Johann Julius Baumann: *Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie* (1879) formuliert folgendermaßen: „nach Sokrates wäre es ein unerträglicher Gedanke (δεινόν), wenn das richtige Wissen z. B. von Gerechtigkeit nicht das Thun nach sich zöge, Plato hat dieselbe Lehre“ (Baumann 1879, 97). Er sieht die richtige Erkenntnis nur als notwendige, nicht aber als hinreichende Bedingung richtigen Handelns. Abschließend wendet sich N. gegen Schopenhauers These, jeder könne sogar die Rolle des moralischen Richters übernehmen, da er „Gutes und Böses genau kenne“ (109, 25 f.). N. zitiert diesen Passus ausführlich aus Schopenhauer 1864, 433 f.

**117**

**110, 2** *Im Gefängniss.*] Während M 115 und M 116 in ethischer Hinsicht die Autonomie des „Subjects" in Frage stellen, um dessen moralische Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit zu bestreiten, erscheint hier in erkenntnistheoretischer Hinsicht das Subjekt in problematischem Maße als autonom: so sehr, dass es nicht aus dem „Gefängniss" seiner physiologisch – durch die „Sinne" (110, 27) – bedingten Wahrnehmungs- und Empfindungsbeschränkung „in die wirkliche Welt" (110, 31) hinausfinden kann (vgl. 109, 11–13). In dem von N. intensiv durchgearbeiteten Werk von Otto Liebmann: *Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundproblematik der Philosophie* (Zweite Auflage, 1880) hatte er folgenden – auf Kants Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung zurückgehenden – Passus mit Unterstreichungen und der zustimmenden Randnotiz „Ecco!" versehen: „Schließlich käme dann noch als hinkender Bote die verschwiegene Grundwahrheit zum Vorschein, daß bei allen unsren empirischen Erkenntnissen und wissenschaftlichen Theorieen bereits das menschliche Bewußtsein mit seinem sinnlichen Anschauungs- und logischen Verstandesapparat vorausgesetzt ist, und daß wir auf keine Weise Sicherheit über Das zu gewinnen im Stande sind, was eigentlich hinter der in diesem Anschauungs- und Verstandesapparat gesetzlich entspringenden Bilder- und Gedankenwelt stecken mag. Es ist gut, wenn man sich zuweilen Rechenschaft davon ablegt, daß es außer den bereits erstiegenen, noch unerstiegene, vielleicht unersteigbare Stufen, ohne Zweifel aber absolute Grenzen menschlicher Erkenntniß gibt. Das schützt vor bornirtem Dünkel" (Liebmann 1880, 364).

In anderen Texten N.s gewinnt die Vorstellung, die er hier mit der Metapher des „Gefängnisses" meint, den weiteren, die Reichweite des Denkens und der Philosophie grundsätzlich betreffenden Sinn einer unaufhebbaren Befangenheit in den notwendigerweise schematisierten Formen der Sprache und des Denkens. Der „Horizont"-Begriff hat nun eine ganz andere Bedeutung im Verhältnis zu derjenigen, die er noch in UB II: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* hat.

**118**

**111, 2** *Was ist denn der Nächste!*] Im übergeordneten Horizont der Moralkritik, in den auch die Auseinandersetzung mit dem Altruismus und dem christlichen Gebot der Nächstenliebe gehört, steht dieser Text nur insofern, als er das Verhältnis zum „Nächsten" erkenntnistheoretisch problematisiert. N. orientierte sich hierfür an Alfons Bilharz: *Der heliocentrische Standpunct der*

*Weltbetrachtung. Grundlegungen zu einer wirklichen Naturphilosophie* (1879). Er erwarb dieses Werk für seine persönliche Bibliothek und studierte es intensiv, wie zahlreiche Lesespuren zeigen. Eine ganze Reihe von nachgelassenen Notaten aus dem Jahr 1880 lassen Reflexe der Bilharz-Lektüre erkennen, ebenso schon M 117. In M 118 gehören zu den terminologischen Übernahmen Vorstellungen wie die vom „hohlen geformten Raume", von der „umgekehrten Positivität" und der „umgestülpten" Welt. Nachweise: Riccardi 2007, 367–381.

## 119

**111, 17** *Erleben und Erdichten.*] Die von Goethes Autobiographie *Dichtung und Wahrheit* nahegelegte Reflexion darauf, dass die eigene Wahrnehmung des Erlebten, ja des Erlebens immer schon Fiktionales, Dichterisches mit sich bringt, transformiert N. hier im Sinne der von ihm auch sonst adaptierten naturalistisch-„physiologischen" (113, 28) Betrachtungsweise. Durchgehend ist die Rede von „Trieben", „Nervenreizen", ja von der Wirkung der „Ernährung" (111, 23 f.) und den „Bewegungen des Blutes und der Eingeweide" (113, 5). Derartige Erklärungen fand N. in dem von ihm intensiv herangezogenen *Handbuch der Moral* von Johann Julius Baumann (1879), das programmatisch die „physiologische Psychologie" zur Grundlage eines antiidealistisch ausgerichteten Verständnisses von ‚Moral' macht. Die „Triebe" und physiologische Erklärungsmuster sind schon ein großes Thema für Schopenhauer, von dem es N. bereits im ersten Kapitel seiner *Geburt der Tragödie* übernimmt, insbesondere im Hinblick auf die hier erneut aufgegriffene Physiologie des „Traumes". Vgl. die Quellen zu N.s Traumtheorie in NK 1/1, 26, 21–24. Die physiologische Rückführung von Bewusstseinsvorgängen, „Interpretationen", „Bildern" und Wertschätzungen speziell auf „Nervenreize", die unbewusst bleiben (113, 26–32), ist in der mehr oder weniger populärwissenschaftlichen Literatur seiner Zeit weitverbreitet. N. greift im Wesentlichen auf die Ausführungen in seiner nachgelassenen frühen Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* zurück. Dort heißt es: „Was ist ein Wort? Die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten" (KSA 1, 878, 21 f.) und: „Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Ueberspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neue" (KSA 1, 879, 10–13).

## 120

**115, 2** *Zur Beruhigung des Skeptikers.*] N. problematisiert nochmals das „Subject" (vgl. M 116) im Hinblick auf das Handeln und die „That", um

nunmehr im Sinne des naturalistischen Determinismus dem fiktiven Gesprächspartner zu erklären, dass er nicht aktives Subjekt, sondern passives Objekt der „That“ sei: „du wirst gethan!“ (115, 5)

## 121

**115, 9** *„Ursache und Wirkung“!*] N. schlägt ein Thema an, das er in seiner späten Schrift *Götzen-Dämmerung* intensiv und ausführlich erörtern wird (GD ‚Die vier grossen Irrthümer‘, KSA 6, 88–97). Schon längst hatte Spinoza das einfache, teleologisch ausgerichtete ‚Ursache-Wirkung‘-Schema verabschiedet, indem er die Vorstellung von einer Zweckursache, einer „causa finalis“, als falsche Übertragung menschlichen Zweckhandelns auf die Natur verstand. In der *Götzen-Dämmerung* beruft sich N. auch tatsächlich auf Spinoza, den er allerdings nur aus der Lektüre von Kuno Fischers Spinoza-Buch kannte. Im folgenden Text (M 122) und in M 130 nimmt er diese von Spinoza her bekannte Problematisierung des „Zweck“-Denkens auf. Die große, im Zeichen des Pantheismus stehende Spinoza-Rezeption, die in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts begann und bis weit ins 19. Jahrhundert hinein fortdauerte, verstärkte ein durch Aufklärung und moderne Naturwissenschaft vordringendes immanentes Weltverständnis. Eine durchschlagende zeitgenössische Aktualisierung erfuhr die Suspendierung der teleologischen ‚Ursache-Wirkung‘–Vorstellung und mit ihr die Vorstellung von vermeintlichen „Zwecken“ in der Natur durch Darwins Evolutionslehre, die N. intensiv rezipierte. Vgl. das Zitat S. 115, 20.

Fragwürdig allerdings ist die Darstellung des Problems in M 121. Einerseits fällt N. in die alte, aber zum damals aktuellen ‚Realismus‘ gehörende Widerspiegelungs-Theorie zurück, indem er ohne Bezug von „diesem Spiegel“ spricht (115, 9), in Parenthese hinzufügt „und unser Intellect ist ein Spiegel“ (115, 10) und von „Bildern“ und „Bildlichkeit“ spricht (115, 16 f.); andererseits aber handelt er ohne nähere Erläuterung von der „Einsicht in eine wesentlichere Verbindung“ (115, 17 f.).

## 122

**115, 20** *Die Zwecke in der Natur.*] Hier wird die im vorhergehenden Text (M 121) entfaltete Problematik weiterreflektiert, nun aber mit einem deutlichen Bezug zu Darwins Evolutionslehre, der zufolge die Natur keine „Zwecke“ und keine „Absicht“ kennt. Im Anschluss an ein in der zeitgenössischen Debatte oft aufgegriffenes Beispiel demonstriert N. dies an der Entwicklung eines einzelnen Organs, des Auges, („dass das Sehen nicht die Absicht bei der Entste-

hung des Auges gewesen ist“; 115, 24 f.). In einem nachgelassenen Notat vom Sommer 1880 zitiert N. aus seiner Quelle: Karl Semper: *Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere* (1880) folgende Worte „‚Das Auge kann nie durch das Sehen hervorgerufen worden sein‘. Semper. NB“ (4[95], KSA 9, 123; vgl. Semper 1880, Bd. 1., 122). Indem N. aber meint, „d e r Z u f a l l“ (115, 26) habe den „Apparat“ (das Seh-Organ) zusammengebracht, versteht er die Evolutionslehre ungenau. In der nachfolgenden M 123 weitet er die Vorstellung eines derartigen „Zufalls“ noch aus, indem er sogar die Entstehung der „Vernunft“ auf einen Zufall zurückführen will.

N.s Missverständnis geht darauf zurück, dass Darwin in seinem Werk *Über die Entstehung der Arten* (*The Origin of Species*) zunächst (!) vom „Zufall“ („chance“) gesprochen hatte. Im Schlusswort des deutschen Übersetzers Heinrich Georg Bronn heißt es: „Je mehr ein Naturforscher sich mit Detail-Studien über den Bau der natürlichen Wesen und über dessen wunderbare Zweckmäßigkeit [...] beschäftigt hat, umso schwerer wird es ihm anfangs werden, darin nichts weiteres als die Folgen eines fortschreitenden Verbesserungs-Prozesses zu sehen, worin jeder weitre Fortschritt nach des Vfs. Theorie jedesmal nur ein *Zufall* ist und erst durch Vererbung festgehalten werden kann. Doch darf man darin noch kein unbedingtes Hinderniss für diese Theorie erblicken“. Darwin selbst schränkt seinen Begriff des „Zufalls“ in mehrfacher Hinsicht ein: im Zusammenhang mit der von ihm angenommenen Entstehung der Arten aufgrund natürlicher Selektion („by means of natural selection“), insbesondere der geschlechtlich gesteuerten Auswahl des Partners („selection in relation to sex“) sowie aufgrund einer Anpassung an vielfältige Umweltbedingungen wie Klima und Lebensräume und schließlich aufgrund der von Malthus konstatierten Über-Population in Relation zu den vorhandenen natürlichen Ressourcen, die zum „Kampf ums Dasein“ führt („preservation of favoured races in the struggle for life“). Die aus diesen multifaktoriellen Konstellationen folgende Neukodierung des Zufallsbegriffs (nämlich im Hinblick auf Bedingungen, die auf unerklärliche Weise besondere Geltung erlangen) führt Darwin dazu, dass er die Verwendung des traditionellen Zufallsbegriffs ablehnt und seine eigene Rede vom „Zufall“ in einem „als ob“-Modus vorträgt: „Ich habe bisher von den Abänderungen [d. h. von der Varietät der Arten] – die so gemein und manchfaltig im Kultur-Stande der Organismen und in etwas minderem Grade häufig in der freien Natur sind – zuweilen so gesprochen, als ob [!] dieselben vom Zufall veranlasst wären. Diess ist aber eine ganz unrichtige Ausdrucks-Weise [!], welche nur geeignet ist unsre gänzliche Unwissenheit über die Ursache jeder besonderen Abweichung zu beurkunden.“ (Darwin 1860 [2008], 142.) Darwins Formulierungen am Anfang des fünften Kapitels seines Buchs lauten in der englischen Originalausgabe: „I have hitherto sometimes spoken as if the variations – so common and multiform with organic beings under domestication,

and in a lesser degree with those under nature – were due to chance. This, of course is a wholly incorrect expression, but it serves to acknoledge plainly our ignorance of the cause of each particular variation.“ Die deutsche Übersetzung von Heinrich Georg Bronn ist die zeitgenössisch maßgebende. Sie folgte der zweiten englischen Auflage von 1860 im Abstand von nur wenigen Monaten und wirkte in Deutschland auf Jahre hinaus außerordentlich. Nicht zuletzt wirkte diese Übersetzung durch die von Bronn beigefügte umfangreiche eigene Auseinandersetzung mit Darwins Theorie, deren Bedeutung er nicht abstreitet, aber doch mit manchen Zweifeln konfrontiert. Schon Bronns Übersetzung von Darwins Titelbegriffen ist problematisch. Darwin spricht von der Erhaltung der *begünstigten* Rassen, Bronn aber von der Erhaltung der *vervollkommneten* Rassen. Für Bronn hat die Natur ein Ziel: die ‚Vervollkommnung‘; bei Darwin gibt es evolutionäre Fortschritte nur aufgrund von Selektionsvorteilen.

Bezeichnenderweise hielt Bronn infolge seiner religiösen Überzeugungen an der Konstanz der Arten fest, die der biblischen Erzählung zufolge von Gott geschaffen wurden. In der Genesis heißt es, dass Gott alle Wesen schuf, und zwar „jedes in seiner Art“, mit Ausnahme des Menschen, den er nach seinem „eigenen Bilde“ gestaltete, damit vor allen anderen Wesen privilegierte und zugleich diese ihm untertan machte. Ebenso bezeichnend ist es, dass er Darwins Aussage über den Menschen wegließ: „Light will be thrown on the origin of man and his history“ (Darwin 1859, 488). Auch verstand er den von N. so favorisierten „Zufall“ nicht, wie Darwin selbst, als eigentlich „unrichtigen Ausdruck“, sondern insistierte in seinem Appendix darauf, dass „jeder neue weitre Fortschritt nach des Vfs. Theorie selbst jedesmal nur ein Zufall ist und erst durch Vererbung festgehalten werden kann“ (Darwin 1860, 513). Wie meistens auch in anderen Bereichen zog N. nicht die primären Quellen heran, sondern verließ sich auf sekundäre, z. T. populärwissenschaftliche Darstellungen und ‚darwinistische‘ Perspektivierungen. Die wichtigsten zeitgenössischen Darstellungen Darwins und des Darwinismus fand N. in der Zeitschrift ‚Das Ausland‘, die auch über den enormen Widerhall in den Universitäten berichtete.

### 123

**116, 2** *Vernunft*.] Zur Problematik des „Zufalls“ (116, 3 f.) im Hinblick auf Darwin vgl. NK M 122.

### 124

**116, 6** *Was ist Wollen!*] Im übergreifenden Horizont der *Morgenröthe* ist das Problem des freien Willens, ein traditionelles Hauptthema der Ethik, von

besonderer Bedeutung, weil davon die ‚moralische' Verantwortlichkeit des Menschen abhängt. Diese bestreitet N. schon in früheren Texten der *Morgenröthe*, um die ‚Moral' als vorurteilshaft darzustellen. In einem nachgelassenen Notat vom Sommer 1880, in dem N. die Adäquatheit von Redewendungen wie „ich will", „ich werde thun" statt: „es geschieht", „es wird gethan" bezweifelt, stellt er fest: „einstmals wird man einsehen, daß das Wollen in Bezug auf uns selbst ebenso ein Vorurtheil ist", und er fährt fort: „So beruht die Pflicht auf einem Vorurtheil? Auf einem unberechtigten Stolze?" (5[43], KSA 9, 191). In der *Götzen-Dämmerung* (GD ‚Die vier grossen Irrthümer' 3) bestreitet N. die Theorie vom „Willen als Ursache" einer Handlung (KSA 6, 90–91), weil schon das „Ich" zur Fabel geworden sei.

**125**

**116, 16** *Vom „Reiche der Freiheit"*.] Wie schon in M 116 (108, 20), wo N. die Vorstellung von ‚moralischer' Freiheit kritisiert, wendet er sich hier gegen die idealistische Vorstellung einer im „Denken" sich manifestierenden vermeintlichen „Freiheit" des Menschen. Die Sphäre des Denkens ist für ihn von der Wirklichkeit abgelöst und erreicht die Wirklichkeit gar nicht, obwohl er an anderer Stelle im Anschluss an Schopenhauer den Intellekt als „Werkzeug" naturaler ‚Wirklichkeit', nämlich der Triebsphäre interpretiert, die Schopenhauer auf den ‚Willen' zurückführte. Hier, in M 125, legt N. die ‚Wirklichkeit' auf die Formen des „Thuns, Wollens und Erlebens" (117, 3) fest. Das problematische Verhältnis von Denken und Wirklichkeit beschäftigte ihn schon früh, wobei er sich an den Werken des russischen Philosophen Afrikan Spir inspirierte, der in Leipzig, Tübingen und Stuttgart studiert hatte, sich später in der Schweiz niederließ und seine Werke in deutscher Sprache verfasste, dann auch z. T. in französischer Übersetzung publizierte. 1869 veröffentlichte Spir seine Schrift *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntniss der Wirklichkeit*. N.s Lektüre dieser Schrift ist für die Zeit zwischen Sommer 1872 und Anfang 1873 nachgewiesen (Schlechta/Anders 1962, 119). 1873 arbeitete Spir sein Konzept zu dem von N. alsbald herangezogenen Hauptwerk aus: *Denken und Wirklichkeit, Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, das in vier Auflagen erschien, mit einer französischen Übersetzung der 3. Auflage. N. entlieh es noch 1873 aus der Universitätsbibliothek Basel und zitiert Spirs *Denken und Wirklichkeit* bereits in seiner 1873 verfassten nachgelassenen Schrift *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. Spirs Gedanken waren ihm so wichtig, dass er am 2. Februar 1877 von Sorrent aus seinen Verleger Ernst Schmeitzner bat, ihm die zweite, überarbeitete Auflage zu schicken. Am 22. November 1879, als sich N. nach Vollendung von *Menschliches, Allzumenschliches* bereits der Arbeit

an der *Morgenröthe* zuwandte, teilte er seinem Verleger Ernst Schmeitzner mit: „Der von mir geschätzte Logiker heißt: A. Spir, sein Buch: ‚Denken und Wirklichkeit'" (KSB 5/KGB II/5, Nr. 907). Zum Gesamtkomplex von N.s Auseinandersetzung mit Spir bis in die späten Schriften: D'Iorio 1993.

Die Wendung gegen das „Reich der Freiheit" in M 125 steht in einem unreflektierten Spannungsverhältnis zu dem schon für *Menschliches, Allzumenschliches* und dann für *Morgenröthe* und *Die fröhliche Wissenschaft* grundlegenden Konzept des „freien Geistes".

## 126

**117, 7** *Vergessen*.] Vgl. M 167, besonders 149, 33–150, 8.

## 127

**117, 17** *Nach Zwecken*.] In den Zusammenhang der Reflexionen auf das Problem des (freien) Willens – vgl. M 124 und M 125 – gehört auch die Reflexion auf „Zwecke". Beides verbindet N. in der ausführlichen Erörterung von M 130, wo er schon in der Überschrift fragt: „Zwecke? Willen?" In der *Götzen-Dämmerung* (GD ‚Die vier grossen Irrthümer' 8) heißt es: „Wir haben den Begriff ‚Zweck' erfunden: in der Realität fehlt der Zweck. Man ist nothwendig, man ist ein Stück Verhängniss, man gehört zum Ganzen, man ist im Ganzen" (KSA 6, 96, 26–29).

## 128

**117, 23** *Der Traum und die Verantwortlichkeit*.] Schon in M 116 bestreitet N. die moralische Verantwortlichkeit des Menschen als eine aus einer falschen Freiheits-Ideologie kommende Vorstellung. Hier versucht er, wieder in Verbindung mit der für falsch gehaltenen, wenn auch seines Erachtens psychologisch als Produkt des „Machtgefühls" (118, 10) verständlichen „Lehre von der Freiheit des Willens" (118, 9), die Unverantwortlichkeit des Menschen für seine Träume zum Argument zu machen. Er beruft sich auf Ödipus, der sich über den – an ihm tatsächlich in Erfüllung gehenden – Orakelspruch hinwegsetzt, er werde seine Mutter heiraten und sich dadurch in Schuld verstricken. Ödipus verweist eine solche Vorstellung in die Sphäre des Unbewussten, der Träume: Im *König Ödipus* des Sophokles sagt er, um das drohende Schicksal zu verharmlosen und sich so zu entlasten: „Denn viele Menschen haben wohl

in Träumen schon / der Mutter beigelegen. Doch wem alles dies / für nichts gilt, trägt des Lebens Last am leichtesten“ (*König Ödipus*, V. 981–983). In der Tragödie des Sophokles wird Ödipus mehrere Male als der „weise“ Ödipus bezeichnet, weil er als einziger das Rätsel der Sphinx zu lösen vermag. Aber Sophokles gibt durch den Verlauf des Geschehens zu verstehen, dass Ödipus nicht einmal weiß, wer er selber ist, weil er seine Herkunft nicht kennt. Insofern erscheint er im Wesentlichen gerade nicht als „weise“ und ist daher dem Schicksal verfallen. N. vernachlässigt diesen Zusammenhang, um – in paradoxalem Gegensatz zu seinem Ausgangsbefund, nichts sei so sehr „euer Eigen, als eure Träume“ (117, 26) – zu der Aussage zu gelangen, „dass der weise Oedipus Recht hatte, dass wir wirklich nicht für unsere Träume [...] verantwortlich sind“, ja er fügt noch hinzu: „ebenso wenig für unser Wachen“ (118, 6–9).

Im übergeordneten Horizont des Angriffs auf die „moralischen Vorurtheile“ soll die These von der fundamentalen Unverantwortlichkeit des Menschen die ‚Moral‘ generell als bloßes Vorurteil erscheinen lassen. Bereits in *Menschliches, Allzumenschliches I* hatte N. die „völlige Unverantwortlichkeit des Menschen für sein Handeln und Wesen“ und damit die Verfehltheit moralischer Wertungen statuiert (MA I 107, KSA 2, 103–106; analog MA I 39, MA I 105, MA I 133 am Schluss). Mit der bis in die Antike zurückreichenden und in der Neuzeit fortgesetzten Diskussion über die Freiheit des Willens, die für das Problem der ‚Moral‘ und der moralischen Verantwortlichkeit von zentraler Bedeutung ist, war N. vor allem durch Schopenhauer bekannt geworden: durch dessen *Preisschrift über die Freiheit des Willens, gekrönt von der Königlich Norwegischen Societät der Wissenschaften, zu Drontheim, am 26. Januar 1839* (Schopenhauer 1874, Bd. 4, Teil 2, 3–102). Die zeitgenössische Literatur weist mit naturalistischen Argumenten die Vorstellung von der Freiheit des Willens zurück. Ein markantes Beispiel ist Ludwig Büchner, der Protagonist der Freidenker-Bewegung. In seinem internationalen Bestseller *Kraft und Stoff* widmet er diesem Thema ein eigenes Kapitel (Büchner 1876, 331–342).

## 129

**118, 14** *Der angebliche Kampf der Motive*.] Auch in diesem Text wehrt N. die Vorstellung einer moralischen Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen ab, um die ‚Moral‘ prinzipiell zu suspendieren. Sein Interesse gilt hier den „Motiven“ einer Handlung, zu denen er nicht primär die bewussten Intentionen zählt. Schon Schopenhauer hatte in seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung II* die eigentlichen „Motive“ des menschlichen

Handelns im Unbewussten, also jenseits der moralischen Zurechenbarkeit angesetzt. „Sogar sind wir oft über das eigentliche Motiv“, schreibt Schopenhauer, „aus dem wir etwas thun oder unterlassen, ganz im Irrthum, – bis etwan endlich ein Zufall uns das Geheimniß aufdeckt und wir erkennen, daß was wir für das Motiv gehalten, es nicht war, sondern ein anderes, welches wir uns nicht hatten eingestehn wollen, weil es der guten Meinung, die wir von uns selbst hegen, keineswegs entspricht. Z. B. wir unterlassen etwas, aus rein moralischen Gründen, wie wir glauben; erfahren jedoch hinterher, daß bloß die Furcht uns abhielt, indem wir es thun, sobald alle Gefahr beseitigt ist. In einzelnen Fällen kann es hiemit so weit gehen, daß ein Mensch das eigentliche Motiv seiner Handlung nicht ein Mal muthmaaßt, ja, durch ein solches bewogen zu werden sich nicht für fähig hält: dennoch ist es das eigentliche Motiv seiner Handlung. – Beiläufig haben wir an allem Diesen eine Bestätigung und Erläuterung der Regel des Larochefoucauld: l’amour-propre est le plus habile homme du monde; ja, sogar einen Kommentar zum Delphischen γνωθι σαυτον [Schopenhauer setzt keine Akzente] und dessen Schwierigkeit. – Wenn nun hingegen, wie alle Philosophen wähnten, der Intellekt unser eigentliches Wesen ausmachte und die Willensbeschlüsse ein bloßes Ergebniß der Erkenntniß wären; so müßte für unsern moralischen Werth gerade nur das Motiv, aus welchem wir zu handeln w ä h n e n, entscheidend seyn“ (Zweites Buch, Kapitel 19; Schopenhauer 1873, Bd. 3, 235).

Indem sich N. auf „unbewusste Vorgänge“ (119, 30 f.) in der Sphäre der irrtümlich als durchgängig bewusst aufgefassten Motive beruft und obendrein das Unberechenbare und daher nicht Zurechnungsfähige bei der Entstehung von Handlungen ins Spiel bringt (119, 12–15: „Erregung der Phantasie [...] Körperliches [...] die Laune [...] der Sprung irgend eines Affectes“), versucht er jedwede ‚moralische‘ Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen aufzuheben. Besonders hebt er die unentwirrbare Vielzahl z. T. unbewusster Motive hervor, die am Zustandekommen einer Handlung beteiligt sind und die eigentlich (entgegen der landläufigen Meinung, die nur auf die bewussten Motive ziele) als „Kampf der Motive“ (118, 15) erscheinen. Paul Rée hatte in den von N. studierten *Psychologischen Beobachtungen* (Rée 1875, 19) konstatiert: „Jeder Handlung liegt ein Mosaik von Motiven zu Grunde, ohne daß wir zu erkennen vermöchten, aus wieviel Egoismus, Eitelkeit, Stolz, Furcht, Nächstenliebe etc. es zusammengesetzt ist. Der Philosoph kann nicht wie der Chemiker eine qualitative und quantitative Analyse zur Anwendung bringen“. Ganz ähnlich formuliert bereits Helvétius in seinem Werk *De l’esprit*, dessen deutsche Übersetzung N. in seiner persönlichen Bibliothek hatte und den Lesespuren und auch einer Reihe von nachgelassenen Notaten zufolge studierte: Claude Adrien Helvétius: *Discurs über den Geist des Menschen* (1760).

**130**

**120, 4** *Zwecke? Willen?*] Hier beruft sich N. mehrmals auf das jeder moralischen Verantwortlichkeit enthebende Schicksal: auf die griechisch-archaische Vorstellung der Moira (120, 26; 121, 16), die alles, ja sogar die Götter in ihrer Gewalt hat. Verstärkend spricht er von den „eisernen Händen der Nothwendigkeit“ (122, 8 f.), der er auch den scheinbar konträren Bereich der „Zufälle“ zuordnet, indem er die eisernen Hände der Notwendigkeit „den Würfelbecher des Zufalls schütteln“ lässt (122, 9 f.). Das entspricht der spannungsreichen Konstellation von Fatum und Fortuna, die seit Ciceros Schrift *De divinatione* im Hinblick auf Freiräume menschlichen Handelns zur Debatte stand. In diesem Zusammenhang ist auch das mehrfach gebrauchte Bild vom Ziegelstein, der vom Dach herabfällt, zu verstehen (120, 11 f.; 121, 28 f.; 122, 3). N. spielt damit auf eine Stelle in Schopenhauers Dissertation *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* an: In § 23 „Bestreitung des von Kant aufgestellten Beweises …“ bedient sich Schopenhauer dieses Bildes, um zu zeigen, dass das, was man landläufig Zufall nennt, „dem Gesetz der Kausalität keinen Abbruch“ tue: „Das Aufeinanderfolgen in der Zeit von Begebenheiten, die nicht in Kausalverbindung stehen, ist eben das, was man Zufall nennt […] Ich trete vor die Hausthür, und darauf fällt ein Ziegel vom Dach, der mich trifft; so ist zwischen dem Fallen des Ziegels und meinem Heraustreten keine Kausalverbindung, aber dennoch die Sukzession, dass mein Heraustreten dem Fallen des Ziegels vorherging, in meiner Apprehension objektiv bestimmt und nicht subjektiv durch meine Willkür, die sonst wohl die Sukzession umgekehrt haben würde“. Bereits Spinoza hatte das Problem von Zufall und Kausalität am Beispiel des vom Dach fallenden Ziegelsteins erörtert (*Ethik*, Propositio I–XXXVI, Appendix). An diese Verknüpfung von Zufall und Kausalität schließt N. an, indem er den „Glauben an die zwei Reiche“ als „eine uralte […] Fabel“ abtut.

In diesem Kontext fällt auch der mehrmals exponierte Begriff des „Spiels“ auf. Von den eisernen Händen der Notwendigkeit heißt es mit einer pointierenden figura etymologica (122, 10): Sie „spielen ihr Spiel unendliche Zeit“. N. ruft hier ein Fragment seines Lieblingsphilosophen Heraklit auf, welches die Vorstellung des Spiels gerade mit der „Zeit“ verbindet, die für Heraklit – anders als die chronologisch beschränkte und insofern endliche Zeit – die „Weltzeit“ ist. N. nennt sie deshalb „unendlich“. Heraklits Fragment lautet (Diels/Kranz 22 B 52): „Der Aion [die Weltzeit in ihrer ewigen Dauer] ist ein Kind, das spielt, hin und her die Brettsteine setzt: eines Kindes Königreich“ (αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη). Schon in der *Geburt der Tragödie* griff N. auf dieses Fragment zurück, indem er es zu einem „dionysischen Phänomen“ umdeutete, „das uns immer von Neuem wieder das spielende Aufbauen und Zertrümmern der Individualwelt als den Ausfluss einer Urlust offenbart,

in einer ähnlichen Weise, wie wenn von Heraklit dem Dunklen die weltbildende Kraft einem Kinde verglichen wird, das spielend Steine hin und her setzt und Sandhaufen aufbaut und wieder einwirft“ (KSA 1, 153, 11–17; vgl. den Kommentar hierzu, der auch die Erweiterung des Heraklit-Fragments um die Vorstellung des „Sandhaufen aufbauenden und einwerfenden“ Kindes vor einem weiteren Traditionshintergrund erläutert).

In dem hier zu erörternden Text der *Morgenröthe* geht N. noch über das Spiel der „Nothwendigkeit“ mit den – scheinbaren – Zufällen hinaus, indem er sogar unsere „Willensacte, unsere Zwecke“ (122, 13) mit einem spekulativen „V i e l l e i c h t“ (122, 12 f.) dem Spiel der Notwendigkeit unterstellt, so „dass wir selber in unseren absichtlichsten Handlungen Nichts mehr thun, als das Spiel der Nothwendigkeit zu spielen. Vielleicht!“ (122, 17–19) N. markiert die hiermit vollzogene spekulative Überschreitung des Denkbaren, indem er abschließend mit einer mythologisch aberranten Assoziation bemerkt: „Um über dieses V i e l l e i c h t hinauszukommen, müsste man schon in der Unterwelt und jenseits aller Oberflächen zu Gaste gewesen sein und am Tische der Persephone mit ihr selber gewürfelt und gewettet haben“ (122, 19–22).

Persephone ist in der griechischen Mythologie die Tochter der Erd- und Fruchtbarkeitsgöttin Demeter und des höchsten Gottes Zeus. Nachdem sie vom Totengott Hades in die Unterwelt entführt wurde und ihre Mutter Demeter verzweifelt nach ihr suchte, erhielt Persephone von Zeus die Erlaubnis, während der (Sommer-)Hälfte des Jahres auf die Erde zu ihrer Mutter zurückzukehren; die (Winter-)Hälfte des Jahres musste sie aber in der Unterwelt zubringen. Für die Griechen repräsentierte dieser Mythos das Absterben der Vegetation zu Winterbeginn und ihre Wiedergeburt im Frühling. Ein Analogon stellt der Fruchtbarkeitskult der Römer dar, bei denen die griechische Persephone zu Proserpina, der griechische Unterweltsgott Hades zu Pluto wird. In einem für seinen Umgang mit den alten Mythen insgesamt charakteristischen Verfahren reduziert N. den Persephone-Mythos auf sein eigenes, dem griechischen Mythos ganz fremdes Denkschema von (scheinhafter) Oberfläche und (wesenhafter) Tiefe und bestückt seine Rede von Persephone mit der unpassenden, aber seine bisherigen Ausführungen weiter ausspinnenden Vorstellung vom „Würfeln“ und „Wetten“ am Tisch der Persephone in der Unterwelt. Schon früh hatte der Freund Erwin Rohde, den N. immer wieder um kritische Durchsicht seiner Schriften bat, moniert: „Du verfolgst, so scheint mir, nicht ganz glückliche, oft recht stark hinkende B i l d e r, zu weilen weiter, als für ihre Wirkung ersprießlich ist“; und nach einem Lob der lebendigen Sprache N.s fügt er hinzu: „Nur im Durchfugiren wirklicher Bilder thust Du oft zu viel“ (Erwin Rohde an N. am 24. März 1874, KGB II 4, Nr. 525, S. 422 u. S. 423).

Bereits früher hatte sich N. für den Persephone-Mythos interessiert. Am 25. 10. 1875 entlieh er folgendes Buch aus der Universitätsbibliothek Basel: Ri-

chard Förster: *Der Raub und die Rückkehr der Persephone in ihrer Bedeutung für die Mythologie-, Litteratur- und Kunst-Geschichte dargestellt* (1874).

**131**

**122, 24** *Die moralischen Moden*.] Dieser Text steht im Horizont der schon bisher geführten Auseinandersetzung mit dem Altruismus als dem von N. abgelehnten Maßstab für ‚moralisches' Verhalten. Zugleich ergibt sich die Brücke zur folgenden Sequenz, die dem „Mitleid" gilt (M 132–147). Ausgehend von La Rochefoucaulds Entlarvungen egoistischer (nicht ‚moralischer') Motive des nur scheinbar altruistischen (‚moralischen') Verhaltens der Menschen, gibt N. gerade umgekehrt dem Ich den Vorzug, dem „ego", von dem er auch hier wieder spricht (122, 30). Er wandte sich gegen den in der christlichen Moral verankerten Altruismus, als dessen besonderen Ausdruck er im Folgenden das von Rousseau und Schopenhauer zur Grundlage der Moral erhobene Mitleid problematisiert. Immer wieder beruft er sich in diesem Zusammenhang auf die Stoiker, die im Rahmen ihrer generellen Forderung nach Unterdrückung der Affekte das Mitleid als einen schwächenden, weil die eigene Seelenruhe gefährdenden Affekt ablehnten.

Epiktet, den N. jetzt als Repräsentanten der Stoa wählt, war unter den römischen Stoikern, zu denen auch Seneca und Kaiser Marc Aurel zählen, aufgrund seiner Lebensumstände – er lebte lange als besitz- und rechtloser Sklave – eine Ausnahmefigur. (N. hatte in seiner persönlichen Bibliothek folgende deutsche Übersetzung des sog. ‚Encheiridion': *Epiktets Handbuch. Aus dem Griechischen. Mit erläuternden Anmerkungen. Von Gottlieb Christian Karl Link* (1783); ferner eine französische Übersetzung: *Les maximes d'Épictète philosophe stoïcien. Traduites par Dacier, mises dans un nouvel ordre et précédées d'un coup d'oeil sur la Philosophie des Grecs par Hippolyte Tampucci* (1870). Wichtig für N.s Rezeption ist aber vor allem: Simplikios 1867. Moderne Editionen: Epictetus 1967. Die maßgebende Edition stammt von Heinrich Schenkl in der Bibliotheca Teubneriana, Leipzig 1916). Zentral war für Epiktet das Anliegen einer von allem Äußeren möglichst unabhängigen Lebenshaltung: dazu traf er die Unterscheidung (Dihairesis) zwischen den ‚Adiaphora', den von ihm als unwesentlich erklärten äußeren Lebensgütern, und einer geistig-seelischen inneren Welt, in der die wesentlichen Werte liegen. Diese ‚Unterscheidung' führte zu einer klaren ‚Entscheidung'. Auf ihr beruhte auch, wenngleich in metaphysisch begründeter Radikalisierung und ohne den Anspruch auf Autarkie, die christliche Asketik und das Mönchtum, das sich bis in das Mittelalter hinein gerne auf die von seinem Schüler Arrian überlieferten *Diatriben* (*dissertationes*) Epiktets, und vor allem auf die vereinfachende Darstellung in seinem *Encheiridion*

(„Handbüchlein der Moral“) als Erbauungsbuch berief (vgl. Schweighäuser 1799–1800 [1977]). Dazu trug bei, dass sich schon Augustinus in seinem Hauptwerk *Über den Gottesstaat* (*De civitate dei*) mit folgenden Worten auf Epiktet berief: „Ut docuit liber Epicteti nobilissimi stoici ex decretis Zenonis et Chrysippi, qui huius sectae primas habuerunt“ (*De civitate dei* 9, 5; *Patrologia Latina* 41, 261. „Wie das Buch Epiktets, des edelsten Stoikers, gelehrt hat nach den Maßgaben Zenons und Chrysipps, die am Anfang dieser Schule standen“).

Epiktet repräsentiert die kynisch gehärtete Form des stoischen Ideals: den ganz auf Bedürfnislosigkeit und Askese ausgerichteten Kynismus. Aufgrund seiner Erfahrungen als ehemaliger Sklave wusste er, wovon er sprach, wenn er in einer ebenso programmatischen wie emphatischen Diatribe (4, 1) die „Freiheit“ zu einer inneren Haltung erklärte. (Die grundlegenden Darstellungen: Bonhoeffer 1890 [1968]; Bonhoeffer 1894 [1968]). Epiktet galt als Paradigma eines glaubwürdigen stoisch-asketischen Lebens – anders als Seneca, der als reichster Mann des römischen Imperiums (im 90. seiner *Briefe an Lucilius*) das Ideal der Eigentums- und Bedürfnislosigkeit verkündete und deshalb schon von dem spätrömischen Historiker Cassius Dio (etwa 150–235 n. Chr.) und später u. a. von La Rochefoucauld als Heuchler desavouiert wurde.

N. deformiert das eigentliche Anliegen Epiktets bis zur Unkenntlichkeit, um sein Darstellungsziel zu erreichen: die Absage an das Mitempfinden mit „Anderen“ oder gar ein Leben für Andere. Denn nur so meint er seinen auf das „Ego“ ausgerichteten Kult des Individuums mit dem fälschlicherweise hierfür als Gewährsmann herangezogenen Epiktet stützen zu können. Epiktet aber erstrebt nur die stoische Unabhängigkeit („Freiheit“) und Selbstbewahrung im Hinblick auf die Gefahr affektiver Destabilisierungen des Ichs durch äußere Umstände. In seinen Lehrgesprächen (‚Diatriben‘) vermittelte er diese Botschaft allerdings durchaus an „Andere“. Er stand in der Tradition der stoischen Psychotherapie, und diese bezog sich sehr wohl auch auf das Gemeinwesen. Der berühmteste und bis in die Neuzeit fortwirkende Arzt des Altertums, Galen, nannte Chrysipps Schrift *Über die Affekte* ein „therapeutisches Büchlein“ (θεραπευτικὸν βιβλίον). Chrysipp war die Zentralfigur der Stoa. Die Stoiker, aber auch die Platoniker traten, anders als Epikur und die Epikureer, nicht für einen Rückzug ins Private ein, geschweige denn für N.s individualistische Ego-Vorstellung, sondern propagierten im Gegenteil ein Engagement in der Gesellschaft und im Staat, das dem Gemeinwohl dienen sollte. Plutarch, der die platonische Tradition und Elemente der Stoa aufnahm, wandte sich in seiner kleinen Schrift Εἰ καλῶς εἴρηται τὸ λάθε βιῶσας („Ist ‚Lebe im Verborgenen‘ eine gute Lebensregel?“) gegen Epikur. Schon Zenon, der Begründer der Stoa, hatte in einer eigenen Schrift *Über die Affekte* (περὶ παθῶν) das Programm einer Überwindung der Affekte entworfen, um die stoische Gemütsruhe (ἀταραξία,

tranquillitas animi) zu erreichen, aber er hatte auch die „Pflicht“ (καθῆκον) gegenüber Anderen zu einem weiteren Hauptthema gemacht (vgl. Diogenes Laërtius VII, 108).

Der Begriff der Pflicht, den N. samt dem des Rechts schon in M 112: „Zur Naturgeschichte von Pflicht und Recht“ auf Machtverhältnisse reduzieren will, wurde dann von Cicero vom griechischen καθῆκον in den lateinischen Begriff „officium“ übertragen. Zentral wurde die ‚Pflicht‘ in seiner Schrift *De officiis*, die noch Kants Pflichtbegriff beeinflusste. Kant besaß Ciceros *De officiis* in der Übersetzung von Christian Garve und studierte sogar den dreibändigen Kommentar Garves: *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten* (1783). Der stoische Pflichtbegriff bezieht sich auf naturgemäßes Verhalten gegenüber anderen Menschen: gegenüber Eltern, Geschwistern, Kindern, aber auch gegenüber der gesamten menschlichen Gemeinschaft, dem „Vaterland“, das die Stoiker aber keineswegs restriktiv definieren. Sie verstehen sich vielmehr als Kosmopoliten, weil nach ihrem schon von Zenon formulierten Basis-Axiom der (mit der „Natur“ gleichgesetzte) Logos die ganze Welt durchwaltet und zu einem großen Zusammenhang macht (Diogenes Laërtius VII, 88). Wenn N. im folgenden Text (M 132) vermutet, „dass der Mensch der sympathischen, uninteressirten, gemeinnützigen, gesellschaftlichen Handlungen jetzt als der moralische empfunden wird, – das ist vielleicht die allgemeinste Wirkung und Umstimmung, welche das Christenthum in Europa hervorgebracht hat“ (123, 8–13), so lässt er außer Acht, dass es hierzu nicht einer christlichen „Umstimmung“ bedurfte, die im Gegensatz zu der von N. implizit unterstellten vorchristlich-antiken Wertung steht. Denn gerade die „gemeinnützigen, gesellschaftlichen Handlungen“ gehören zur stoischen Ethik, besonders markant in der römischen Stoa. Dies gilt auch für die von N. so genannten „sympathischen“ Handlungen. Marc Aurel, der griechisch schreibende Stoiker auf dem römischen Kaiserthron, hatte in seinen *Selbstgesprächen* (τὰ εἰς ἑαυτόν) insbesondere die „Sympathie“, die alle Wesen aufgrund der ihnen gemeinsamen Natur verbindet (συμπάθεια τῶν ὅλων), zu einer zentralen Vorstellung erhoben und daraus eine dezidierte Verantwortungsethik abgeleitet. N.s Wendung gegen die „gemeinnützigen, gesellschaftlichen Handlungen“ ist letztlich motiviert durch seine ganz auf die zeitgenössische Aktualität bezogene antisoziale und antidemokratische Grundeinstellung, die ihn besonders gegen den alsbald – gleich in M 132 – genannten John Stuart Mill aufbrachte (123, 29).

## 132

**123, 5 f.** *Die ausklingende Christlichkeit in der Moral.*] Hier beginnt die bis zu M 147 reichende Sequenz von Texten, die sich gegen das von Rous-

seau und Schopenhauer (wenn auch auf je verschiedene Weise) zur Grundlage der Moral erklärte „Mitleid“ wenden. Das Zitat zu Beginn: „On n’est bon que par la pitié: il faut donc qu’il y ait quelque pitié dans tous nos sentiments“ („Man ist nur gut durch das Mitleid: also muss es etwas Mitleid in allen unseren Gefühlen geben“) stammt aus einem Werk, das N. in seiner persönlichen Bibliothek hatte: Joubert 1874, 72.

N.s Konstruktion der vermeintlichen Entwicklung der christlichen Ethik ist problematisch, insbesondere die Behauptung, dass der „streng egoistische Grundglaube an das ‚Eins ist noth‘, an die absolute Wichtigkeit des ewigen persönlichen Heils, mit den Dogmen, auf denen er ruhte, allmählich zurücktrat, und der Nebenglaube an die ‚Liebe‘, an die ‚Nächstenliebe‘, zusammenstimmend mit der ungeheuren Praxis der kirchlichen Barmherzigkeit, dadurch in den Vordergrund gedrängt wurde“ (123, 15–21). Es ist übertrieben, die Wichtigkeit des ewigen persönlichen Heils als streng „egoistischen“ Grundglauben zu bezeichnen. Denn dieser Glaube beruhte auf der Hoffnung auf ein Heil, das sich zwar auch an der Vorstellung einer individuellen, unsterblichen Seele orientierte, zugleich aber sprechen die Briefe des Paulus und die Evangelien von der allgemein, ja für das „Volk“ geltenden Heilsbotschaft. Sodann ist die These verfehlt, dass dieser vorgeblich „egoistische“ Glaube, mit den „Dogmen, auf denen er ruhte, allmählich zurücktrat, und der Nebenglaube an die ‚Liebe‘, an die ‚Nächstenliebe‘ [...] dadurch in den Vordergrund gedrängt wurde“. Denn schon in den frühesten christlichen Zeugnissen ist die Liebe nicht ein „Nebenglaube“, sondern fundamental, so im Preis der Liebe, den Paulus im 13. Kapitel des 1. Korintherbriefs anstimmt:

„Wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen redete, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönend Erz oder eine klingende Schelle. / Und wenn ich weissagen könnte und wüßte alle Geheimnisse und alle Erkenntnis und hätte allen Glauben, also daß ich Berge versetzte, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts [...] Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe; diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen.“

Die von N. angeführte „Moralformel vivre pour autrui“ (123, 27 f.) aus Comtes *Discours sur l’Esprit positif* kannte N. aus dem von ihm ausweislich der Lesespuren intensiv studierten Aufsatz John Stuart Mills *Auguste Comte und der Positivismus*: „Die goldene Regel der Moral in der Religion Hrn. Comte’s lautet: ‚vivre pour autrui‘, für Andere zu leben. Anderen zu thun, wie wir wollen, daß man uns thue, und unsern Nächsten lieben wie uns selbst, dies genügt ihm nicht; es hat dies, so meint er, noch immer zu viel vom Wesen persönlicher Berechnung an sich. Wir sollten dahin trachten, uns selbst gar nicht zu lieben. Wir werden dieses Ziel nicht ganz erreichen, aber wir sollten ihm möglichst nahe zu kommen streben. Ihn befriedigt der Menschheit gegenüber nichts Ge-

ringeres, als was einer seiner Lieblingsschriftsteller, Thomas a Kempis zu Gott sagt: ‚Amem te plus quam me, nec me nisi propter te' [Ich möchte dich mehr lieben als mich, und mich nur wegen dir]. Alle Erziehung und alle sittliche Zucht sollen nur den Einen Zweck haben, dem Altruismus (ein Wort seiner Erfindung) über den Egoismus zum Sieg zu verhelfen" (Mill 1874a, 98).

Der Hinweis auf Schopenhauers Begründung der Moral durch das Mitleid bezieht sich auf viele einschlägige Stellen in Schopenhauers Werk. Hervorzuheben sind die Paragraphen 18 und 19 seiner *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. Darin begründet er die „Wahrheit, daß das Mitleid, als die einzige nicht egoistische, auch die alleinige ächt moralische Triebfeder sei", und nach diesem einleitenden Satz des § 19 fährt er fort: „[...] Mitleid mit allen lebenden Wesen ist der festeste und sicherste Bürge für das sittliche Wohlverhalten und bedarf keiner Kasuistik. Wer davon erfüllt ist, wird zuverlässig Keinen verletzen, Keinem wehe thun [...] und alle seine Handlungen werden das Gepräge der Gerechtigkeit und Menschenliebe tragen" (Schopenhauer 1874, Bd. 4, Teil 2, 236).

Obwohl Schopenhauer von Rousseaus Begründung der Moral durch das Mitleid ausgeht, bezieht N. Rousseau hier und auch in den folgenden Texten nicht in seine Darstellung ein. Dieser hatte in seinem epochemachenden *Discours sur l'Origine de l'Inégalité parmi les Hommes* geschrieben: „Je ne crois pas avoir aucune contradiction à craindre, en accordant à l'homme la seule vertu naturelle qu'ait été forcé de reconnaître le détracteur le plus outré des vertus humaines. Je parle de la pitié [...] vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme, qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion [es folgen Beispiele]. Tel est le pur mouvement de la nature, antérieur à toute réflexion; telle est la force de la pitié naturelle, que les moeurs les plus dépravées ont encore peine à détruire [...] en effet, qu'est ce que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon la pitié appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général? [...] Il est donc bien certain que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir" („Ich glaube keinen Widerspruch fürchten zu müssen, wenn ich dem Menschen die einzige natürliche Tugend zuspreche, die der übertriebenste Verleumder der menschlichen Tugenden [gemeint ist Mandevilles *The Fable of the Bees*] anzuerkennen gezwungen ist. Ich spreche vom Mitleid [...] es ist eine Tugend, die unter den Menschen umso verbreiteter und umso nützlicher ist, als sie bei ihnen dem Gebrauch jeglicher Reflexion vorhergeht"; Rousseau 1971, 170 f.). Nach der Demonstration an Beispielen fährt Rousseau fort: „So beschaffen ist die reine, jeder Reflexion vorausliegende Regung der Natur. So ist die

Stärke des natürlichen Mitgefühls, das selbst die entartesten Sitten Mühe haben zu zerstören". Deshalb leitet Rousseau alle sozialen Tugenden aus dem Mitleid als der fundamentalen Kardinaltugend ab: „In der Tat, was sind die Freigebigkeit, die Klugheit, die Menschlichkeit, wenn nicht das auf die Schwachen, die Schuldigen oder das ganze Menschengeschlecht übertragene Mitleid? [...] Es ist demnach gewiß, daß das Mitleid ein natürliches Gefühl ist, das in jedem Individuum das Wirken der Eigenliebe mäßigt und zur wechselseitigen Erhaltung der gesamten Gattung beiträgt. Gerade das Mitleid bringt uns dazu, ohne Nachdenken denen zu Hilfe zu kommen, die wir leiden sehen" (Rousseau 1971, 176 f.). N. versucht mit einer historisierenden Darstellung den Zusammenhang von Mitleid und Moral zu unterlaufen, Rousseau dagegen insistiert darauf, dass Mitleid eine reine Regung der Natur und ein „natürliches Gefühl" sei und insofern eine primordiale moralische Ordnung begründe.

Zu John Stuart Mill (123, 29) vgl. NK M 106. Mill machte in seinem *Utilitarianism*, dessen zeitgenössische deutsche Übersetzung N. in seiner persönlichen Bibliothek besaß, nicht, wie N. schreibt, bloß den „Nutzen Anderer" zum „Princip des Handelns", sondern den übergreifenden gesellschaftlichen und damit auch den Einzelnen fördernden Nutzen. Wie schon in M 9, M 107 und M 108 ist N. auf den „Einzelnen" (124, 9; 124, 11) bedacht, auf das von ihm prinzipiell antigesellschaftlich definierte „ego" (124, 20), auf das isolierte „Individuum" (124, 25), während fast die ganze philosophische Tradition seit Platons *Politeia* und seit Aristoteles' Definition des Menschen als eines gesellschaftlichen Wesens (ζῶον πολιτικόν) ein diametral entgegengesetztes Menschenverständnis vertrat. Doch ist N.s radikaler Individualismus selbst wieder aus gesellschaftlichen Kontexten zu verstehen. Wie N. erkennen lässt, reagiert er mit seiner individualistischen Position, die nicht etwa bloß auf ‚liberalen' Spielräumen des Individuums besteht, auf die sozialen und demokratischen Forderungen, die sich seit der Französischen Revolution immer deutlicher abzeichneten und bis hin zu sozialistischen Bewegungen führten – N. spricht bezeichnenderweise von „socialistischen Systemen" (124, 4): Wie auch sonst meistens geht er nicht von der gesellschaftlichen Realität aus, also von der Verelendung breiter Volksschichten, von den Hungersnöten, Armutsaufständen und großen Auswanderungswellen im 19. Jahrhundert, nachdem es zu einem starken Bevölkerungswachstum gekommen war und nachdem die Industrialisierung und das frühkapitalistische Wirtschaftssystem eine verschärfte Ausbeutungspraxis mit sich gebracht hatten. Deshalb sieht er auch nicht, dass die sozialen und demokratischen Bewegungen und Parteibildungen in Reaktion auf diese Verhältnisse entstanden. N. fixiert sich stattdessen ideengeschichtlich auf „Lehren" (124, 1; 124, 5), die er zu „Vorurtheilen" erklärt (124, 6) und in der „Moral" ausgeformt findet. Diese leitet er ihrerseits wieder ideengeschichtlich aus Mitleids-Theorien her.

Schon in N.s frühen Texten hatte sich sein extremer Individualismus artikuliert. Er favorisierte „die Geburt des Genius“ (NL 1871, 10[1], KSA 7, 333, 11 f.) und eine auf Privilegien beruhende ästhetische „Kultur“. Es sei naturgemäß, erklärte er, „daß die Triumphzüge der Kultur nur einer unglaublich geringen Minderheit von bevorzugten Sterblichen zu Gute kommen, daß dagegen der Sklavendienst der großen Masse eine Nothwendigkeit ist, wenn es wirklich zu einer rechten Werdelust der Kunst kommen soll“ (NL 1871, 10[1], KSA 7, 336, 17–22; analog und z. T. noch krasser die dritte von den *Fünf Vorreden*: *Der griechische Staat* aus dem Nachlass, KSA 1, 767, 25–769, 26). Schließlich folgerte N.: „Das Elend der mühsam lebenden Masse muß noch gesteigert werden, um einer Anzahl olympischer Menschen die Produktion der Kunstwelt zu ermöglichen“ (NL 1871, 10[1], KSA 7, 339, 29–32). Obwohl er sich in seinen frühen Schriften noch weitgehend an Schopenhauer orientierte, ließ er bezeichnenderweise beiseite, wie Schopenhauer die Sklaverei und auch die sozialen Zustände in Deutschland beurteilte. In seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung I* hatte Schopenhauer, auch im Hinblick auf die in der Phase der Frühindustrialisierung verbreitete Ausbeutung von Kindern, geschrieben: „Wie der Mensch mit dem Menschen verfährt, zeigt z. B. die Negersklaverei, deren Endzweck Zucker und Kaffee ist. Aber man braucht nicht so weit zu gehen: im Alter von fünf Jahren eintreten in die Garnspinnerei, oder sonstige Fabrik, und von Dem an erst 10, dann 12, dann 14 Stunden täglich darin sitzen und die selbe mechanische Arbeit verrichten, heißt das Vergnügen, Athem zu holen, theuer erkaufen. Dies aber ist das Schicksal von Millionen, und viele andere Millionen haben ein analoges“ (WWV I, Viertes Buch, Kapitel 46: „Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens“; Schopenhauer 1873, Bd. 2, 663). Eine noch schärfere Stellungnahme Schopenhauers gegen die Sklaverei, die auf einer von ihm zitierten Dokumentation der American Antislavery Society beruhte, steht in den *Parerga und Paralipomena II*, in § 114 der Abhandlung *Zur Ethik*. Darin heißt es: „Dieses Buch macht eine der schwersten Anklageakten gegen die Menschheit aus. Keiner wird es ohne Entsetzen, Wenige ohne Thränen aus der Hand legen. Denn was der Leser desselben jemals vom unglücklichen Zustande der Sklaven, ja von menschlicher Härte und Grausamkeit überhaupt, gehört, oder sich gedacht, oder geträumt haben mag, wird ihm geringfügig erscheinen, wenn er liest, wie jene Teufel in Menschengestalt, jene bigotten, kirchengehenden, streng den Sabbath beobachtenden Schurken, namentlich auch die Anglikanischen Pfaffen unter ihnen, ihre unschuldigen schwarzen Brüder behandeln, welche durch Unrecht und Gewalt in ihre Teufelsklauen gerathen sind.“ (Schopenhauer 1874, Bd. 6, 227) 1863 hob Lincoln die Sklaverei auf – in den USA gab es damals noch 4 Millionen schwarze Sklaven. N. zeigte sich irritiert über diese Entwicklungen. Wenige Jahre nach

dem Abschluss der *Morgenröthe* notierte er: „Gegen die Aufhebung der Sklaverei“ (NL 1884/1885, 32[20], KSA 11, 417, 17). Noch in *Ecce homo* äußert sich N. abfällig über die Absicht, „die Sklaven in Afrika zu befreien“ (KSA 6, 361, 28 f.).

In einem Nachtrag, den er in Klammern setzt, beruft sich N. in seinen Ausführungen zum Mitleid in M 132 auf Kant: „(Kant steht noch ausserhalb dieser Bewegung: er lehrt ausdrücklich, dass wir gegen fremde Leiden unempfindlich sein müssen, wenn unser Wohlthun moralischen Werth haben soll, – was Schopenhauer, sehr ergrimmt, wie man begreifen wird, die Kantische Abgeschmacktheit nennt.)“ (125, 1–6). N., der die meisten Philosophen, die er nennt, nur aus der Lektüre von Philosophiegeschichten kannte, hatte kein Werk Kants in seiner persönlichen Bibliothek, er rezipierte in Ausschnitten nur sekundäre Werke über Kant, vor allem Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie*, Bd. 3 u. 4: *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der Kantischen Philosophie* (1860), außerdem waren ihm die zahlreichen Kant-Bezüge in Schopenhauers Werken bekannt. Die hier von N. skizzierte Ansicht entspricht nur im Ansatz der von der stoischen Tradition ausgehenden Bewertung des Mitleids durch Kant, der hierbei vor allem auf Seneca zurückgriff. Dessen Schrift *De clementia* verteidigte die stoische Ablehnung des Mitleids gegen die auch schon zu seiner Zeit verbreiteten Vorwürfe inhumaner Hartherzigkeit. Seneca erläutert die grundsätzliche stoische Ablehnung der „misericordia“, des Mitleids, sofern es zu einer Fehlhaltung (vitium) der Seele, ja zu einer Seelenkrankheit (aegritudo animi) wird, die den Weisen ebensowenig befällt wie das andere Extrem, die Grausamkeit. Das Mitleid, das lediglich eine Ansteckung durch das Leiden anderer bleibt, schwäche den Menschen und behindere eine tätige und besonnene Hilfeleistung. Gerade sie aber zeichne den Weisen aus. Nur weil er nicht innerlich angegriffen und emotional verwirrt wird, weiß er sofort hilfreichen Rat zu schaffen („in expedito consilium habet“) (Seneca 1989, 22–25).

Kant hatte von dieser Version der stoischen Mitleidslehre genaue Kenntnis, und er pflichtete ihr grundsätzlich bei, steuerte aber noch eine wichtige Differenzierung bei, indem er dem gefühlshaften Mitleid eine naturhafte initiierende Funktion für die Hilfeleistung vor der Ausbildung der Vernunft zugestand. In § 75 der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* betont er wie Seneca zwar, dass die Vernunft statt des Affekts bestimmend sein müsse, billigt aber der „Weisheit der Natur“ in der Form des Affekts eine vorläufige stimulierende Wirkung zu. Schließlich aber habe die Weisheit der Vernunft an die Stelle der Weisheit der Natur zu treten, die ihr die Bahn bereitet hat: „Das Princip der Apathie: daß nämlich der Weise niemals im Affect, selbst nicht in dem des Mitleids mit den Übeln seines besten Freundes sein müsse, ist ein ganz richti-

ger und erhabener moralischer Grundsatz der stoischen Schule; denn der Affect macht (mehr oder weniger) blind. – Daß gleich wohl die Natur in uns die Anlage dazu eingepflanzt hat, war Weisheit der Natur, um provisorisch, ehe die Vernunft noch zu der gehörigen Stärke gelangt ist, den Zügel zu führen, nämlich den moralischen Triebfedern zum Guten noch die des pathologischen (sinnlichen) Anreizes, als einstweiliges Surrogat der Vernunft, zur Belebung beizufügen. Denn übrigens ist Affect, für sich allein betrachtet, jederzeit unklug; er macht sich selbst unfähig, seinen eigenen Zweck zu verfolgen, und es ist also unweise ihn in sich vorsätzlich entstehen zu lassen" (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII, 253 f.; vgl. auch *Die Metaphysik der Sitten* §§ 34 und 35, AA VI, 456 f.). Hier erklärt Kant das Mitleid zur „indirecten Pflicht". In seiner späten Schrift *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum* nimmt N. nochmals die Mitleidsproblematik auf: KSA 6, 173, 1–5; hierzu und zu N.s Rückgriff auf Kuno Fischers Kant-Darstellung vgl. Andreas Urs Sommer in NK 6/2. Die Erwähnung von Schopenhauers Kritik an Kants Ausführungen zum Mitleid („die Kantische Abgeschmacktheit") bezieht sich auf den Band *Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß* (Schopenhauer 1864, 333). In der *Fröhlichen Wissenschaft* 338 setzt sich N. am ausführlichsten mit der zentralen Funktion des Mitleids in Schopenhauers Moral-Theorie auseinander.

## 133

**125, 8** „*Nicht mehr an sich denken.*"] In diesem Text folgt N. wieder der Entlarvungsstrategie La Rochefoucaulds, dem zufolge jeder – scheinbare – Altruismus in Wahrheit ein kaschierter Egoismus ist. Doch gibt N. diesem Interpretationsschema insofern eine neue Wendung, als er nicht, wie La Rochefoucauld, von Heuchelei, also von einer *bewussten* Operation spricht, sondern ein *unbewusst* ichbezogenes Verhalten und Handeln annimmt. Mehrmals hebt er dieses Moment des Unbewussten ausdrücklich hervor (125, 18–22). Damit versucht er das Mitleid als ein nur vermeintlich auf den Anderen bezogenes Fühlen und Handeln zu interpretieren und so die Vorstellung des Mit-Leidens selbst als irrtümlich zu erweisen. N. führt eine ganze Reihe unbewusst ichbezogener Motive an (125, 32–126, 27), welche scheinbar altruistische Gefühle und Handlungen bestimmen können. Wie schon in M 129 geht er von einer *Mehrzahl* unbewusster Motive aus, die unentwirrbar zusammenwirken und dabei sogar in Gegensatz oder in Konkurrenz zueinander treten können – in M 129 spricht er vom „Kampf der [unbewussten] Motive" (118, 15; vgl. den Kommentar), hier in M 133 erwägt er Gegensätze wie das „eigne Leid", das wir mit einer mitleidigen Handlung von uns „abthun" wollen (126, 12–14), andererseits

den Genuss der eigenen Macht, den „wir als die Mächtigeren“ (126, 4) haben, oder sogar die „Lust“ (126, 17), die wir bei einer mitleidigen Handlung empfinden. Diese psychologisierende Überdehnung des Motivations-Spektrums unterhalb der Schwelle des Bewusstseins soll den Begriff des Mitleids und insbesondere dessen Festlegung auf die Moral umfassend suspendieren.

Die Attacke richtet sich wieder gegen Schopenhauer, der das Mitleid zur Grundlage der Moral erklärt hatte – vgl. das exemplarisch angeführte Schopenhauer-Zitat im Kommentar zu M 132. Bei seinem Angriff auf Schopenhauer konstatiert N., dieser habe mit seiner Begründung der Moral durch das Mitleid „uns damit zum Glauben an seine grosse Neuigkeit bringen“ wollen (127, 2 f.) und dem Mitleid die moralische Qualität „erst angedichtet“ (127, 7). Dies trifft nicht zu, denn trotz aller Emphase, mit der Schopenhauer die Mitleidsmoral im Kontext seiner Leidens-Ontologie ausstattet, erhebt er keineswegs den Anspruch auf eine „grosse Neuigkeit“. Es konnte eine solche Neuigkeit gar nicht geben: Schon Rousseau hatte in seinem *Discours sur l'Origine de l'Inégalité parmi les Hommes*, wenn auch noch nicht unter den pessimistischen Prämissen der Schopenhauer'schen Willens-Metaphysik, die Moral mit fundamentalen Argumenten auf das Mitleid gegründet. Vgl. das Rousseau-Zitat im Kommentar zu M 132. Abschließend führt N. sowohl den „stoischen Gleichmuth“ (Ataraxie), der sich zum Selbstschutz gegen den Affekt des Mitleids abschottet, wie andererseits das Verhalten der Mitleidigen, die sich Letzterem hingeben, auf eine jeweils andere Art des Egoismus zurück (127, 19–25). Mit dieser wieder an La Rochefoucauld orientierten Interpretation versucht er die Antwort auf die zuvor gestellte rhetorische Frage zu geben: „Was unterscheidet schliesslich die Menschen ohne Mitleid von den mitleidigen?“ (127, 8 f.) Die Vorstellung, es handle sich bei der Wertschätzung des Mitleids bloß um eine „moralische Mode“ (127, 26 f.), die sich mithin auch wieder ändern kann, war schon das Leitthema von M 131.

## 134

**127, 30 f.** *In wie fern man sich vor dem Mitleiden zu hüten hat.*] Hier konzentriert sich N. ganz auf den schon in der älteren Stoa dominierenden Gesichtspunkt, dass das „Mitleiden, sofern es wirklich Leiden schafft“ (127, 31 f.), zu einem schädlichen Affekt zu werden droht, der das stoische Ideal der Gemütsruhe (Ataraxie, tranquillitas animi) zunichte macht. Auch wenn N. dieses Ideal nicht aufstellt, adaptiert er doch die stoische Ablehnung des Mitleids. Immer wieder ist in der Stoa von Krankheiten der Seele die Rede, die durch den stoischen Philosophen als Arzt der Seele (ἰατρὸς τῆς ψυχῆς) kuriert werden

sollen. N. lehnt sich daran an, indem er vom „Arzt“ spricht, der nur unter Verzicht auf den Affekt des Mitleids den Menschen therapeutisch helfen könne. Der berühmte Arzt Galenos aus Pergamon (um 130–199 n. Chr.), der Leibarzt des der Stoa ergebenen Kaisers Marc Aurel und bis in die Neuzeit hinein eine medizinische Autorität, hatte unter seinen 153 Werken eine Schrift *Über die Lehren des Hippokrates und Platons* (περὶ τῶν Ἱπποκράτους καὶ Πλάτωνος δογμάτων) verfasst, in der er auch auf die Affektenlehre der Stoiker Chrysipp und Poseidonios ausführlich eingeht. Die Einzelausgabe befindet sich unter dem lateinischen Titel *De placitis Hippocratis et Platonis* im *Corpus Medicorum Graecorum* (CMG) V 4, 1–2. Aufgrund der zahlreichen Exzerpte aus den verlorenen Werken der Stoiker *Über die Affekte* (περὶ παθῶν) ist diese Schrift eine wichtige Quelle. Galen sah die stoische Affektenlehre in engem Zusammenhang mit medizinischen Belangen. Vgl. die Gesamtausgabe durch Karl Gottlob Kühn: *Claudii Galeni opera omnia* (1821–1833 [1997]). Die einschlägigen Partien zur stoischen Affektenlehre enthält die Sammlung *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)*, Bd. III, Nr. 457–481.

Am Ende von M 134 schwenkt N. ganz auf die Position Kants ein, der wiederum Seneca folgt: die Empfindung des Mitleids „lähmt ihn [den Menschen] in allen entscheidenden Augenblicken und unterbindet sein Wissen und seine hülfreiche feine Hand“ (128, 25–27). Vgl. die Seneca- und Kant-Zitate im Kommentar zu M 132. In den vorausgehenden Texten der *Morgenröthe*, die sich strikt gegen den Altruismus wenden und das „Ego“ des „Einzelnen“ über alles stellen, ist nicht von einer „hülfreichen“ Hand und schon gar nicht von der „Menschheit“ die Rede: davon, dass der Philosoph „als Arzt in irgend einem Sinne der Menschheit dienen will“ (128, 23 f.). Insofern handelt es sich um einen isolierten, schwer zum Gesamt-Duktus der Schrift passenden Kant-Reflex.

Während N. in diesem Text stoische Positionen adaptiert, wendet er sich in anderen Schriften gegen die Auswüchse und Einseitigkeiten der Stoa mit Argumenten, die schon eine lange, bis in die Antike zurückreichende Tradition hatten. Die Kritiker der Stoa richteten sich gegen die rigorose Bekämpfung der Affekte und gegen das stoische Ideal der Apathie (≈ die autark machende Freiheit von Emotionen) vorzugsweise mit dem Argument, dass die Affekte von Natur aus vorhanden sind und die Stoiker deshalb, wie Cicero (der nur eklektisch Positionen der Stoa aufgriff) einmal pointiert feststellt, in Widerspruch zu ihrer eigenen Forderung des naturgemäßen Lebens („secundum naturam vivere“) geraten – eine Kritik, die bis in die Neuzeit ungezählte Male wiederholt wurde, so von Descartes in seinem *Traité des passions* und von dem Fabeldichter La Fontaine (Belege in: Spanneut 1973, 283 f.). Besonders nachhaltig stellten die Peripatetiker den stoischen Rigorismus in Frage, denn die mächti-

ge, zweitausendjährige Tradition, die von Aristoteles und seiner philosophischen Schule, dem Peripatos, ausging, betraf auch die Regulierung der Affekte. Die peripatetische Strategie orientiert sich an der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles, die als „Tugend", d. h. als das zu erstrebende Beste (ἀρετή) stets den Mittelwert zwischen den Extremen definiert. Dementsprechend setzten die Peripatetiker auf die ‚Metriopátheia': auf die Mäßigung der Affekte zu einem Mittelwert hin, der sie weder strikt verneint noch ihnen freien Lauf lässt.

Auch die sog. mittlere Stoa wirkte der strengen Lehre der alten Stoa entgegen, wenn auch aufgrund eines ganz anderen Konzepts als der Peripatos. Durch Ciceros enorme Wirkung sowie durch Kaiser Marc Aurels allerdings erst seit Beginn der Neuzeit beginnende Rezeption (*Selbstgespräche*; besser eigentlich: *Selbstermahnungen*: τὰ εἰς ἑαυτόν) wurde dieses Konzept der mittleren Stoa breit rezipiert. Cicero schloss mit seinen stoisch geprägten *Gesprächen in Tusculum* (*Tusculanae disputationes*) an Panaitios an, der im zweiten Jahrhundert v. Chr. lange Zeit in Rom gelebt hatte; für Marc Aurel wurde ein anderer Vertreter der mittleren Stoa, der ebenfalls griechisch schreibende Philosoph Poseidonios, maßgebend. (N. hatte in seiner persönlichen Bibliothek folgende Übersetzung: Mark Aurel: *Selbstgespräche*. Uebersetzt und erläutert von C. Cleß 1866; Griechisch-Deutsch: Mark Aurel 1951; vgl. die Edition von Arthur S. L. Farquharson 1989; immer noch grundlegend: Schmekel 1892 [1974]; die nur fragmentarisch erhaltenen Grundlagenschriften: Straaten 1962 und Edelstein/Kidd 1989).

Ciceros skeptische Grundhaltung, mit der er dem Prinzip der Abwägung nach beiden Seiten, des „in utramque partem disserere" folgt, verrät eine durch römische Urbanität und durch ein eklektizistisches Verfahren gemilderte Adaptation stoischer Grundvorstellungen. Durch schwere Schicksalsschläge in seinen letzten Jahren getroffen, suchte er in der stoischen Philosophie Lebenshilfe und Trost und brachte dies in programmatischen Worten seiner *Tusculanae disputationes* (5, 5) zum Ausdruck. Er bekennt, bei der Philosophie suche er Zuflucht, von ihr erbitte er Hilfe, ihr ergebe er sich nun ganz: „ad te confugimus, a te opem petimus, tibi nos, ut antea magna ex parte, sic nunc penitus totosque tradimus". Doch hält er zugleich an Einwänden fest, die er z. T. schon in seiner Schrift *De finibus bonorum et malorum* formuliert hatte. So heißt es in den *Tusculanen* (2, 42): „Ob nun der Schmerz ein Übel ist oder nicht, darum sollen sich die Stoiker kümmern, die mit geschraubten und kleinlichen Schlußfolgerungen, die nicht unsere Empfindungen erreichen, beweisen wollen, daß der Schmerz kein Übel ist" (sitne igitur malum dolere necne, Stoici viderint, qui contortulis quibusdam et minutis conclusiunculis nec ad sensus permanantibus effici volunt non esse malum dolorem). Zweitens kritisiert Cicero an der Lehre der alten Stoa die strenge Beschränkung des höchsten Guts auf die

Tugend (virtus, ἀρετή): Obwohl die Stoa ein naturgemäßes Leben zu ihrem Grundsatz mache, vernachlässige sie die Bedürfnisse des Körpers, die auch zur Natur gehören. Cicero zufolge mied der von ihm adaptierte Philosoph Panaitios die Herbheit (asperitatem) der älteren stoischen Lehre und lehnte die Härte ihrer Lehrsätze (acerbitatem sententiarum) sowie die Spitzfindigkeiten ihrer Argumentation (disserendi spinas) ab (*Tusculanae disputationes* 4, 79).

Marc Aurel schloss sich zwar an die in der älteren Stoa verankerte zentrale Vorstellung der Allnatur, der φύσις τῶν ὅλων an, deutete sie aber im Sinne des Poseidonios zu einer kosmologisch begründeten All-Sympathie aus. Diese „Sympathie" ersetzt das (oft im modernen Sinn dieses Wortes missverstandene) „Apathie"-Ideal der alten Stoa. Marc Aurel psychologisiert die stoische Kosmologie hin zu einem Kosmosvertrauen, das Lebenshilfe und Trost vor allem im Hinblick auf das Sterben vermitteln soll. Als Teil des kosmischen Ganzen kehrt der Einzelne, so die zentrale Vorstellung, durch seinen Tod nur in dieses Ganze der Allnatur zurück.

N. verhält sich in seinen zahlreichen Auseinandersetzungen mit der Stoa unter ‚moralischen' Gesichtspunkten eher kritisch, unter therapeutischen Gesichtspunkten eher zustimmend. Am meisten ähnelt sein eklektisches Verfahren demjenigen Ciceros. Dies gilt auch im Hinblick auf dessen skeptisch relativierende Methode des Abwägens nach beiden Seiten, des „disserere in utramque partem". Vgl. auch die Ausführungen zur antiken Skepsis im Kommentar zu M 82.

## 135

**128, 29** *Das Bemitleidetwerden.*] Wie schon in früheren Texten der *Morgenröthe* greift N. hier auf ethnologische Schriften zurück, um durch Hinweise auf das Verhalten der „Wilden" (128, 29) und auf die „Seele des Wilden" (129, 5) seine eigene Ablehnung des Mitleids zu fundieren. Obwohl er in anderen Texten die Ursprungsideologie, die er in der *Geburt der Tragödie* noch kultiviert hatte, kritisch abarbeitet und sogar mehrmals von einem beschämenden Ursprung, von einer „pudenda origo" spricht, orientiert er sich für seine ethnologischen Beispiele, wie ebenfalls schon in mehreren vorangehenden Texten der *Morgenröthe*, an John Lubbocks Werk *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und äußere Leben der Wilden*, das er seit 1875 in seiner persönlichen Bibliothek hatte. Dabei fungieren die früh- und vorzivilisatorischen Zustände für N. als positiv gewertete Belege für das Fehlen von Mitleid: Insofern haben die „Wilden" seine Sympathie.

### 136

**129, 15** *Das Glück im Mitleiden.*] Im Kontext der großen Sequenz von Reflexionen über das Mitleid (M 132–146) verfährt N. wiederum nach der Methode La Rochefoucaulds, nämlich in allem scheinbar Altruistischen einen verborgenen Egoismus zu vermuten. In M 133 erwägt er, ob diejenigen, die aus Mitleid anderen helfen, sich als Helfende „als die Mächtigeren" und dadurch als „Glücks-Gegensatz" zum Unglück des Bemitleideten empfinden wollen (126, 4–6); in M 134 spricht er sogar von einer „Quelle der Lust" (128, 12). In M 136 greift er diese Vermutungen nochmals auf und zielt erneut mit der Vorstellung der „Lust" (129, 25) und des „Glücks" (so schon in der Überschrift und nochmals in 129, 29), auf das Gefühl, dass wir uns als Helfende auch als „die Mächtigeren" fühlen. Damit nimmt N. das Thema ‚Gefühl der Macht' wieder auf; er variiert es nun zum Gefühl der „Überlegenheit" (129, 25).

### 137

**130, 2** *Warum das „Ich" verdoppeln!*] Nochmals greift N. hier das Thema des Mitleids auf, wie bereits in der Schlusspartie von M 134, im Anschluss an die von der Stoa, vor allem von Seneca und dann von Kant her bekannte Weise. Es handelt sich lediglich um eine Variation. Wiederum bringen erst die letzten Zeilen den wesentlichen Gesichtspunkt.

### 138

**130, 25** *Das Zärtlicherwerden.*] Eine Variation des schon in M 136 erörterten Aspekts: dass aus dem Mitleid für den Mitleidigen positive, ihn selbst beglückende Gefühle entstehen können: er vermag „Freude und Erhebung" zu empfinden, und wie schon in M 136 von „Überlegenheit" die Rede ist (129, 25), so heißt es hier, dass „im Mitleiden etwas Erhöhendes und Überlegenheit-Gebendes liegt" (131, 17 f.).

### 139

**131, 21** *Angeblich höher!*] Die rhetorische Anfangsfrage: „Ihr sagt, die Moral des Mitleidens sei eine höhere Moral, als die des Stoicismus'?" bezieht sich erneut auf Schopenhauers Begründung der Moral durch das Mitleid. In seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* und auch in den *Parerga und*

*Paralipomena* hatte Schopenhauer den Stoizismus teils als „praktische Philosophie“ dargestellt und mit Einschränkungen auch anerkannt, teils denselben im Anschluss an die seit der Antike häufig geübte Kritik als lebensfremd oder als heuchlerisch charakterisiert. Unter Angabe der von ihm herangezogenen Philosophiegeschichten legte er sogar Sammlungen von einschlägigen Originalzitaten der Stoiker an. N. konnte sich schon aus diesem Fundus bedienen, ebenso aus den Darstellungen der stoischen Lehren in den von ihm benutzten zeitgenössischen Philosophiegeschichten, die er aber nicht nennt. Auch war er aus seinen frühen philologischen Studien zum Werk des Diogenes Laërtius (*Leben und Meinungen der Philosophen*) mit dessen Darstellung der stoischen Schule und ihrer Lehren gut vertraut.

**140**

**131, 28** *Loben und Tadeln*.] Dieses Thema, das in einem inneren Zusammenhang mit der übergeordneten Problematik der moralischen (Vor-)Urteile steht, ist schon in der moralistischen Tradition von Belang, so bei La Rochefoucauld. N. allerdings psychologisiert Lob und Tadel, um beide Phänomene auf das bereits in früheren Texten der *Morgenröthe* exponierte „Machtgefühl“ (132, 3) (analog 132, 13: „Gefühl der Macht“; 132, 9: „Gefühl der Stärke“) zu beziehen. Zu diesem auch in späteren Texten der *Morgenröthe* weiterverfolgten Interesse an der „Macht“ sowie den zahlreichen nachgelassenen Notaten hierzu vgl. S. 30 f. und S. 42.

**141**

**132, 26** *Schöner, aber weniger werth*.] N. verwendet hier Begriffe, die er gerne auf Wagners Musik münzt. Insbesondere die Rede von den „pathetischen, eindringlichen, furchtbaren, feierlichen Gebärden und Tönen“ (132, 28 f.) weist auf Wagner. In seiner Erstlingsschrift, die ganz unter dem Eindruck Wagners steht, bewunderte N. an Wagners Musikdrama die Verstärkung des Ausdrucks durch sämtliche Mittel, insbesondere durch die auch hier wieder exponierten „Gebärden“. Vgl. NK 1/1, 33, 31–34, 4. Darauf geht M 255 in einem „Gespräch über Musik“ parodistisch ein. N. lässt einen der beiden fiktiven Gesprächspartner, einen Wagnerianer, ausrufen: „[...] Gebärden sind es. Wie er winkt! sich hoch aufrichtet! die Arme wirft! Und jetzt scheint ihm der höchste Augenblick der Spannung gekommen: noch zwei Fanfaren, und er führt sein Thema vor, prächtig und geputzt, wie klirrend von edlen Steinen. Ist es eine schöne Frau? Oder ein schönes Pferd?“ (206, 21–26)

## 142

**133, 2** *Mitempfindung*.] Mit diesem Stichwort nimmt N. wieder das Thema „Mitleid“ auf. Um dieses als Grundlage der Moral anzufechten, zu der es Schopenhauer machte, versucht er nun mittels einer „Theorie der Mitempfindung“ das Mitleid nicht mehr wie im Vorausgehenden mit Argumenten, die sich weitgehend an denen des Stoizismus orientieren, in Frage zu stellen. Tendenziell tiefer bohrend möchte er mit der Hypothese eines dem Mitleid (der „Mitempfindung“) zugrunde liegenden ganz anderen „Gefühls“ dem Mitleid jegliche authentische Qualität absprechen. Leitmotivisch spricht er in der Anfangspartie zunächst nur allgemein vom „Gefühl“, um dann zu der konkretisierenden These überzugehen, dass dem Mitleid eigentlich das Gefühl der *Furcht* zugrunde liege, es könnte uns ebenso schlecht ergehen wie dem Bemitleideten. Damit wäre das scheinbar so altruistische Gefühl des Mitleids auf einen in Wahrheit egoistischen Grundtrieb reduziert, was auch die Grundthese von M 143 ist. Dieser Ansatz entspricht wiederum der Generalthese La Rochefoucaulds, aller scheinbare Altruismus wurzle letztlich in egoistischen Motiven. Mit der Subversion der Mitleidsempfindung strebt N. die fundamentale Widerlegung der auf ihr basierenden Moral an. Allerdings ist die „Theorie der Mitempfindung“, die N. für sich reklamiert („wie ich sie hier vorschlage“; 135, 9), nicht neu. Schon La Rochefoucauld hatte das Mitleid auf die Vorwegnahme der Übel zurückgeführt, die uns selbst zustoßen könnten. In der Maxime Nr. 264 der Edition von 1678 heißt es: „La pitié est souvent un sentiment de nos propres maux dans les maux d’autrui; c’est une habile prévoyance des malheurs où nous pouvons tomber“; („Das Mitleid ist oft ein Gefühl unserer eigenen Übel in den Übeln anderer; es ist eine behende Voraussicht der Unglücksfälle, in die wir geraten können“).

Die Kritik an Schopenhauers Hochschätzung der Unbegreiflichkeit: der „qualitas occulta“ von Kants Kategorischem Imperativ orientiert sich an Paul Rées strikter Forderung nach dem vom Verstand Erschließbaren und nach dem in der empirischen Wirklichkeit Nachprüfbaren. Das Schopenhauer-Zitat, das N. im Zusammenhang dieser Erörterungen bringt (135, 26–32), stammt aus Schopenhauer 1864, 180. Der Passus: „Man erzählt von einem dänischen König, dass er von der Musik eines Sängers so in kriegerische Begeisterung hineingerissen wurde, dass er aufsprang und fünf Personen seines versammelten Hofstaates tödtete“ (133, 32–134, 2) geht auf das Werk von Eduard Hanslick zurück: *Vom Musikalisch-Schönen. Ein Beitrag zur Revision der Aesthetik der Tonkunst* (3. Aufl. Leipzig 1865, 101 f.; Nachweis: Orsucci 1996, 86, Fußnote 82).

## 143

**136, 6** *Wehe, wenn dieser Trieb erst wüthet!*] In M 132 nennt N. die Fürsprecher der „sympathischen Affection“ – N. selbst setzt diesen Ausdruck

in zitathafte Anführungszeichen – : „Auf deutschem Boden hat Schopenhauer, auf englischem John Stuart Mill der Lehre von den sympathischen Affectionen und vom Mitleiden oder vom Nutzen Anderer als dem Princip des Handelns die meiste Berühmtheit gegeben“ (123, 28–32). Den gleichen Ausdruck verwendet N. nochmals, und wieder im Hinblick auf das Mitleid in M 172 (153, 10–16), und von neuem in M 174 (156, 9 f.).

### 144

**136, 20** *Die Ohren vor dem Jammer zuhalten*.] N. wiederholt hier das schon in mehreren vorausgehenden Texten vorgebrachte Argument Senecas und in seinem Gefolge Kants: dass die Hingabe an das Gefühl des Mitleids nicht nur uns selbst schadet, sondern uns auch daran hindert, den Unglücklichen zu helfen: „Wir können weder hülfreich noch erquicklich für sie sein, wenn wir das Echo ihres Jammers sein wollen“ (136, 25–27). Vgl. M 134, M 137. Die folgende Aussage: „es sei denn, dass wir die Kunst der Olympier erlernten und uns fürderhin am Unglück der Menschen erbauten“ (136, 28–30) greift Vorstellungen auf, die N. aus Herbert Spencers Werk *Die Thatsachen der Ethik* (1879) schon in M 18 übernommen hatte (vgl. den Kommentar hierzu).

### 145

**137, 4** „*Unegoistisch!*“] Die hier angeführten Möglichkeiten einer nur scheinbar altruistischen, in Wirklichkeit aber aus eigenen Bedürfnissen entspringenden Verhaltensweise übernimmt N. aus einer seiner Hauptquellen für die *Morgenröthe*: aus dem *Handbuch der Moral* von Johann Julius Baumann (1879). Darin heißt es: „Unter Liebe wird oft blos ein formales Verhalten zu anderen Menschen verstanden, wie etwa: sich die Zwecke anderer zu seinen Zwecken machen, oder, wie Hegel sie definirt hat, sein Sein in einem Anderen haben. In diesem formalen Sinne wäre es vielleicht gerathener, statt Liebe Altruismus zu sagen, vivre pour autrui (Comte); denn diese Liebe kann aus blossem Mangel an eigenem Inhalt, aus blosser Leere hervorgehen [N.: „Jener ist hohl und will voll werden“]. Sie kann blinde Hingebung an das Starke und Imponirende sein, was in Anderen hervortritt, gleichgültig welchen Inhalt es dabei hat. Solche Liebe hat sich grossen Feldherrn und Eroberern gegenüber mehr gezeigt, als erhabenen Erscheinungen wie Christo gegenüber [...] Umgekehrt giebt es auch eine Liebe aus vollem Herzen und sogar aus Ueberfluss [N.: „Dieser ist überfüllt und will sich ausleeren“], welche eher Altruismus zu nennen wäre, es ist dies das Eingehen auf Andere, welches mit grossem Thätig-

keitsdrang verbunden zu sein pflegt, und oft ebenso blind verfährt, wie jene passive Hingebung. Liebe heisst allerdings das fremde Ich nachbilden und ihm nachfühlen können und daraus zu entsprechender Bethätigung erregt werden, aber sie schliesst nicht ein [hier widerspricht N.], dass das eigene Ich gleichsam leer sei oder seine Fülle blind ergiessen wolle. Wenn man aber solchen Inhalt eigener Werthschätzung aller Hauptseiten menschlichen Seins und von da aus Bethätigung auf Grund der Anerkennung der Gleichheit menschlicher Natur unter Liebe versteht, so ist der Ausdruck Princip der Liebe für unser Moralprincip unverfänglich" (Baumann 1879, 119 f.). Hier kommentiert N. kritisch: „Und diesen Vorgang, im höchsten Sinne verstanden, nennt man beidemal mit Einem Worte: Liebe, – wie? die Liebe sollte etwas Unegoistisches sein?" (137, 6–9).

## 146

**137, 11** *Auch über den Nächsten hinweg.*] Dieser Text empfiehlt den angeblich freigeisterischen Mut, Menschen „aufzuopfern" (137, 28). Um „entfernterer Zwecke" willen (137, 18) sei das „Leid des Anderen" (137, 19) einzukalkulieren. Das „Mitleid" (138, 12), gegen das sich die vorausgehenden Texte (ab M 132) richten, wird vom Philosophen im Bewusstsein seiner Superiorität, aus dem er schon früher die Sklaverei bejahte (vgl. NK M 132), zum Ausdruck „kleinbürgerlicher Moral" erklärt (137, 15; 137, 25). Diese Polemik bezieht sich in der Vorstufe zu M 146 explizit auf Spencer 1879, 84 (vgl. KSA 14, 213). Spencer hatte geschrieben, das „Wesen des wahrhaft Moralischen" liege darin, „dass wir die nächsten und unmittelbarsten Folgen unserer Handlungen für den Anderen in's Auge fassen und uns darnach entscheiden". N. steht mit seiner These auch im Widerspruch zu dem von ihm vielfach benutzten *Handbuch der Moral* von Johann Julius Baumann (NPB). Baumann hält es für unsittlich, wenn jemand „die Menschheit wie ein Abstractum" behandelt, so dass er „gegenüber den einzelnen lebendigen Menschen rücksichtslos und lieblos ist, um einer gedachten oder gehofften Menschheit zu dienen" (Baumann 1879, 135).

Im *Zarathustra*-Kapitel ‚Von der Nächstenliebe' (KSA 4, 77 f.) wertet N. die Nächstenliebe zugunsten der „Fernsten-Liebe" ab. Es beginnt mit folgenden Sätzen: „Ihr drängt euch um den Nächsten und habt schöne Worte dafür. Aber ich sage euch: eure Nächstenliebe ist eure schlechte Liebe zu euch selber. / Ihr flüchtet zum Nächsten vor euch selber und möchtet euch daraus eine Tugend machen: aber ich durchschaue euer ‚Selbstloses'. / Das Du ist älter als das Ich; das Du ist heilig gesprochen, aber noch nicht das Ich: so drängt sich der Mensch hin zum Nächsten. / Rathe ich euch zur Nächstenliebe? Lieber noch rathe ich euch zur Nächsten-Flucht und zur Fernsten-Liebe! / Höher als die

Liebe zum Nächsten ist die Liebe zum Fernsten und Künftigen“ (77, 2–13). Und das Kapitel schließt: „Die Zukunft und das Fernste sei dir die Ursache deines Heute: in deinem Freunde sollst du den Übermenschen als deine Ursache lieben. / Meine Brüder, zur Nächstenliebe rathe ich euch nicht: ich rathe euch zur Fernsten-Liebe“ (78, 30–79, 2).

N. deklariert die Absage an das Mitleid wie überhaupt an menschliche Regungen als heroischen Akt. Er zielt auf das schon mehrfach beschworene „Gefühl der menschlichen Macht“ (138, 18) und zwar um des bloßen Gefühls willen (138, 19: „gesetzt auch, dass wir nicht Mehr erreichten“). Der „fernere Zweck“, der die Mittel sogar dann heiligt, wenn sie aus Menschenopfern bestehen, entpuppt sich daher als die Gewinnung eines bloßen „Gefühls“, eben des „Gefühls der Macht“. N. geht es nicht etwa, wie Machiavelli, dessen Werk *Il principe* er assoziiert, um reale staatliche oder fürstliche (137, 29) Macht, sondern um ein subjektives „Gefühl der Macht“: um das „Glück“ (138, 20) des Selbstgenusses in diesem Gefühl der Macht – um eine Stärkung des Ego, das er in mehreren vorausgehenden Texten der *Morgenröthe* bereits beschworen hatte.

In *Jenseits von Gut und Böse* 258 (KSA 5, 206, 24–207, 8) verschärft N. den Wunsch nach der Aufopferung anderer Menschen noch. Geopfert werden soll nun eine „Unzahl Menschen“, die zu „Sklaven“ erniedrigt werden müssen, damit sich die Aristokratie ihrer bedienen könne: „Das Wesentliche an einer guten und gesunden Aristokratie ist aber, dass sie sich nicht als Funktion (sei es des Königthums, sei es des Gemeinwesens), sondern als dessen Sinn und höchste Rechtfertigung fühlt, – dass sie deshalb mit gutem Gewissen das Opfer einer Unzahl Menschen hinnimmt, welche um ihretwillen zu unvollständigen Menschen, zu Sklaven, zu Werkzeugen herabgedrückt und vermindert werden müssen. Ihr Grundglaube muss eben sein, dass die Gesellschaft nicht um der Gesellschaft willen dasein dürfe, sondern nur als Unterbau und Gerüst, an dem sich eine ausgesuchte Art Wesen zu ihrer höheren Aufgabe und überhaupt zu einem höheren Sein emporzuheben vermag: vergleichbar jenen sonnensüchtigen Kletterpflanzen auf Java – man nennt sie Sipo Matador –, welche mit ihren Armen einen Eichbaum so lange und oft umklammern, bis sie endlich, hoch über ihm, aber auf ihn gestützt, in freiem Lichte ihre Krone und ihr Glück zur Schau tragen können“. N. sagt nicht, von wem die „ausgesuchte Art Wesen“ ausgesucht wird, nicht, was „ihre höhere Aufgabe“ ist, und auch nicht, welches „höhere Sein“ ihnen angeblich zukommt. Die Metaphorik läuft auf eine unfreiwillige Ironisierung der Aristokratie hinaus: In der Botanik werden Kletterpflanzen, die ihre Wirtspflanzen ruinieren, „Schmarotzer“ genannt. Abgesehen davon, dass auf Java zwar Zuckerrohr, Kakao-Sträucher und Palmen, aber keine Eichen wachsen, eignet sich überdies die Metapher des „Eich-

baums“ nicht als Sinnbild für diejenigen, die zu Sklaven „herabgedrückt“ werden – die Eiche ist seit jeher ein Bild für mächtige Stärke. Zu N.s oft entgleisender Metaphorik vgl. auch die Kritik Erwin Rohdes im Brief an N. vom 24. 3. 1874 anlässlich von UB II (KGB II/4, S. 423, Z. 32–38). Zum engen Zusammenhang von M 146 mit der in M 45 und M 429 hergestellten Verbindung von „Erkenntniss“ und Opfer vgl. NK M 45.

## 147

**138, 24** *Ursache des „Altruismus“*.] Dieser Text schließt an die vorausgehende Sequenz an. Diese wendet sich gegen das Mitleid, das Schopenhauer – wie schon Rousseau – zur Basis der Moral gemacht hatte. Im Zusammenhang mit dem Mitleid hatte N. auch schon die „Liebe“ zu unterminieren versucht, so in M 145. Nunmehr, in M 147, kommt die eigentliche Stoßrichtung dieser Strategie zum Vorschein: N. attackiert die „allgemeine Menschenliebe“ (138, 29 f.) und damit die schon von der Aufklärung des 18. Jahrhunderts propagierte Philanthropie. Wie im Hinblick auf die Menschenrechte stellt sich N., obwohl er sich in *Menschliches, Allzumenschliches* und dann in der *Morgenröthe* programmatisch zur Aufklärung bekennt, gegen zentrale humanitäre Ideale und Forderungen der Aufklärung sowie gegen den schon in der Überschrift von M 147 exponierten „Altruismus“. Dessen Vordenker im 19. Jahrhundert war Auguste Comte mit seiner Formel „vivre pour autrui“. Stattdessen rühmt N. die „göttliche Selbstsucht“ (139, 8) – zugleich im Widerspruch gegen die von Pascal paradigmatisch vertretene Ablehnung des „amour propre, amour de soi“. Das Extrem dieser von Pascal religiös radikalisierten Ablehnung ist sein Ausspruch „le moi est haïssable“ („das Ich ist hassenswert“), mit dem sich N. in der *Morgenröthe* mehrmals auseinandersetzt.

## 148

**139, 13** *Ausblick in die Ferne*.] Der Blick in die Ferne, der schon die Rede von den „entfernteren Zwecken“ in M 146 (137, 18) bestimmt, gilt den Wertungen, die hier mehrmals auf das „Werthgefühl“ (139, 28; 140, 3) zurückgeführt werden. M 104 handelte von „Werthschätzungen“, die in „eigene“ und „angenommene“ Wertschätzungen zu unterscheiden seien. Noch mehr als derartige „Werthschätzungen“ bringt nunmehr der Begriff des „Werthgefühls“ die Subjektivierung aller Wertvorstellungen zum Ausdruck. Dies wird zum Ausgangspunkt für das von N. hier noch implizit, später explizit vertretene Programm einer „Umwertung aller Werte“ (hierzu: Jochen Schmidt 2012, 11–29). N. über-

nahm die Vorstellung von „Werthgefühlen“, die den „Werthschätzungen“ zugrundeliegen, aus dem *Handbuch der Moral* von Johann Julius Baumann (1879). Er hatte es für seine persönliche Bibliothek erworben und, wie die zahlreichen Lesespuren zeigen, intensiv durchgearbeitet. Von den „Werthgefühlen“ und ihrem Zusammenhang mit den „Werthschätzungen“ handelt Baumann vor allem auf S. 59–67. Er leitet die „Werthgefühle“ von positiven, steigernden Lebenserfahrungen ab: „Alle Werthgefühle überhaupt sind ein Bewusstsein von Erhöhung des Lebens, des intellectuellen, ästhetischen, sittlichen“ (Baumann 1879, 60); anschließend erörtert er die physiologischen Bedingungen solcher „Werthgefühle“.

Der dezisionistisch-autoritative Charakter der Umwertung, d. h. einer Wertsetzung *gegen* die noch geltenden Normen, tritt in der sich hinter pluralischen Formen („*unsere* Gegenrechnung“; „wir“) verschanzenden Redeweise zu Tage: „Aber unsere Gegenrechnung ist die, dass wir [!] den Menschen den guten Muth zu den als egoistisch verschrieenen Handlungen zurückgeben und den Werth derselben wiederherstellen, – wir [!] rauben diesen das böse Gewissen!“ (140, 4–8) Aus dieser Aussage erhellt, dass die Umwertung nicht etwas ganz Neues, vielmehr eine ‚Wiederherstellung‘, ein ‚Zurückgehen‘ sein soll; vor allem aber wird nun vollends deutlich, warum N. in einer Reihe früherer Texte (vgl. insbesondere M 18, M 32, M 16) der *Morgenröthe* auf archaische ‚primitive‘ Stufen der Menschengeschichte zurückgreift, ja auf eine angebliche Vorgeschichte rekurriert und dazu ethnologische Studien (z. B. Lubbock, vgl. NK M 16) über die jetzt noch lebenden „Wilden“ heranzieht. Mit dem Projekt eines ‚Zurückgehens‘ (des Mutes zum Egoismus) beruft sich N. auf vermeintliche Urzustände des Menschen, um daraus eine Legitimation für zukünftige Wertvorstellungen abzuleiten. Damit erscheinen sie allerdings nicht, wie er in M 104 fordert, als „eigene“, sondern als „angenommene“, weil in vermeintlich vorzivilisatorischen Zuständen der Menschheit schon vorhandene „Werte“: Das vorgeblich Neue erscheint als Rückgang auf das (Ur-)Alte.

N. wiederholt hier mit der Hypothese von vorgeschichtlichen Urformen, die er seinerseits als die authentischen wertet, ein bereits in der *Geburt der Tragödie* hervortretendes Vorstellungsmuster. Dort griff er zu der spekulativen Annahme einer Urtragödie vor allen historisch greifbaren Erscheinungen der Tragödie, um im Hinblick auf Wagner die These zu vertreten, ursprünglich sei die Tragödie ganz und gar „Musik“ gewesen. Diese Behauptung sollte dazu dienen, Wagners Musikdrama als die „Wiedergeburt“ der Tragödie zu feiern – so wie hier vorgeschichtliche Urformen einer (antimoralischen) ‚Wiederherstellung‘ im Feld der Moral dienen sollen. Abgesehen von dieser archaisierenden Grundkonstruktion ist die Annahme, in primitiven, weitgehend vorzivilisatorischen Zuständen sei die ‚Moral‘, wie sie sich in „Handlungen“ ausdrücke,

„egoistisch“ (140, 5), an sich problematisch, denn archaische gesellschaftliche Zustände, etwa bei „Wilden“, sind gerade nicht durch einen „egoistischen“ Individualismus gekennzeichnet, wie ihn N. propagiert, sondern im Gegenteil durch Stammesbindungen, Clan-Strukturen und andere Formen kollektiver Daseinssicherung bis hin zu kultischen Kollektiv-Fixierungen.

## Drittes Buch

Wie schon im Überblickskommentar skizziert wurde, greift N. zwar in mehreren Texten dieses Buches das im Untertitel der *Morgenröthe* exponierte Thema der moralischen Vorurteile nochmals auf, doch ist es weit weniger als die ersten beiden Bücher darauf konzentriert. N. versucht diese Schwierigkeit teilweise aufzufangen, indem er den Begriff der Moral, insbesondere den der „Moralität“, stark ausweitet. Auch kommt kaum noch substantiell Neues in diesem Bereich hinzu. N. wiederholt oder variiert das in den ersten beiden Büchern schon Gesagte, so wenn er wieder von „moralischen Moden“ handelt (M 174; vgl. M 131 u. ö.) oder wenn er erneut das „Gefühl der Macht“ (M 189) zu einer Orientierungsgröße erhebt. Hauptsächlich aber bietet das dritte Buch Aperçus zu verschiedensten Bereichen. Mehrere Texte thematisieren Bildung und Erziehung (M 190, M 195), andere konfrontieren deutsche und französische Mentalität (M 192), reden vom Geld (M 204), von den Juden (M 205), von der Sklaverei, von der Gesundheit, vom Adel, von der Lage der Arbeiter usw. Auch berührt N. gelegentlich Themen der traditionellen Moralistik, etwa das von La Rochefoucauld im Horizont seiner Reflexionen auf die höfische Kultur traktierte Problem der Schmeichler, der „flatteurs“ (bei N.: M 158), oder dasjenige der Eitelkeit (vanité, Nr. 385, Nr. 388, Nr. 389, Nr. 394, Nr. 443; bei N.: M 159, M 160). Diese und ähnliche Themen, wie dasjenige des Ehrgeizes oder der (gesellschaftlich bedingten) Furcht, behandelt auch N.s Freund Paul Rée, mit dem er in der Zeit der *Morgenröthe* intensiven Austausch pflegte. In seinen Schriften greift Rée – wie schon Schopenhauer – oft ausdrücklich auf die französischen Moralisten zurück, so dass im Hinblick auf die Quellen kaum zu erkennen ist, was N. direkt den französischen Moralisten und was er deren Vermittlung durch Paul Rée oder Schopenhauer verdankt.

Mit dem bunten Gemisch ganz verschiedener Sujets konnte sich N. in der Tradition der von ihm durchaus goutierten spätantiken ‚Buntschriftstellerei‘ sehen, mit der er aufgrund seiner Beschäftigung mit der menippeischen Satire und mit spätantiken Kompilatoren vertraut war (vgl. NK 1/1, 93, 26–31). Dass er auch die Vorreden zu den Ausgaben von La Rochefoucaulds *Réflexions morales* kannte, ist wahrscheinlich. Darin ist von „unterschiedlichen Gegenständen“, von „matières différentes“, die Rede, und es heißt dort abschließend: „Et bien

qu'il y en ait plusieurs [réflexions] sur un même sujet, on n'a pas cru les devoir toujours mettre de suite, de crainte d'ennuyer le Lecteur" (La Rochefoucauld: Préface de la première édition (1665)); gleichlautend der Schluss der Vorreden zu den späteren Ausgaben („Und obwohl es mehrere [Reflexionen] über dasselbe Sujet gibt, glaubte man nicht diese aufeinander folgen lassen zu sollen, aus Furcht, den Leser zu langweilen". Anders als in den ersten beiden Büchern spielt nun La Rochefoucaulds Hauptthema, die Rückführung aller scheinbar altruistischen Handlungen auf egoistische Motive, keine Rolle mehr – ohnehin hatte N. La Rochefoucaulds moralistische Entlarvungsstrategie ins Gegenteil verkehrt, indem er gerade für das Ego als obersten Wert plädierte und den Altruismus ablehnte. Auch in einer anderen Hinsicht unterscheidet sich N. von La Rochefoucauld und von Paul Rée: Das „Weib", ein unerschöpfliches Lieblingsthema der moralistischen Literatur, kommt in den 575 Texten der *Morgenröthe* kaum vor, dafür aber schon bald darauf in der *Fröhlichen Wissenschaft*.

### 149

**141, 3** *Kleine abweichende Handlungen thun noth!*] Um die – freilich kaum gegebene – Kontinuität des übergeordneten Themas der „moralischen Vorurtheile" zu markieren, spricht N. hier in wenig präziser Weise wieder vom „Vorurtheil" (141, 21), und er nimmt die im ersten Buch mehrmals formulierte Einsicht nochmals auf, dass die Moral nur auf dem unhinterfragten Herkommen beruht. Aber er geht nun von hier aus weiter, indem er sich gegen die alltäglichen Verhaltensweisen und Handlungen von „vielen leidlich freigesinnten Menschen" (141, 9) ausspricht, die *trotz* ihrer „besseren Einsicht" (141, 5) in das obsolete Herkommen dazu beitragen, dieses durch falsche Konzilianz, Feigheit oder Bequemlichkeit zu befestigen.

### 150

**142, 5** *Der Zufall der Ehen*.] Wieder, wie schon in den beiden ersten Büchern, setzt N. den „Einzelnen" (142, 8; 142, 17) als höchsten Wert an, wenn auch nicht so, wie er gegenwärtig in seiner Lebensrealität *ist*, sondern wie er „vorwärts kommen" kann (142, 8) durch „Ringen und Siegen" (142, 11). Diese Möglichkeit der Höherentwicklung, die er später mit der Vorstellung der „Züchtung" verbindet, sieht er primär nicht durch die Ehe selbst, sondern durch deren „Zufall" gefährdet – ein Gedanke, den er in M 151 weiter ausführt.

Die „Götter Epikurs", die N. im Schlusssatz herbeizitiert, wohnen Epikur zufolge in einer Zwischenwelt, den Intermundien, und kümmern sich weder

helfend noch strafend um die Menschen, weil diese ihnen gleichgültig sind. N. spinnt diese Vorstellung mit der Aussage über die Distanz der Götter zu den „Liebeshändeln" der Menschen scherzhaft aus. Die Hauptabsicht Epikurs war es, die Menschen von dem Aberglauben zu befreien, sie seien von jenseitigen dämonischen Mächten abhängig. Vor allem wollte er sie damit von Furcht befreien und sie zum griechischen Ideal eines geglückten Lebens, zur Eudaimonie bringen. Lukrez, der ebenfalls zu N.s Lektüren gehört, vertrat in seinem Lehrgedicht *De rerum natura* (*Über die Natur der Dinge*), in dem er Epikur huldigte, dieses durch den philosophischen Atomismus Demokrits materialistisch radikalisierte immanente Weltbild. N. kannte Epikur aus der zentralen Quelle: aus Diogenes Laërtius, Buch X. In seinen Werken kommt er immer wieder auf sie zurück. Mit Sicherheit kannte er Epikur auch aus den zeitgenössischen Philosophiegeschichten, so aus Eduard Zellers Darstellung in seinem Werk *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, aus Ueberwegs Philosophiegeschichte sowie aus dem von ihm intensiv und mit viel Zustimmung gelesenen Werk von Friedrich Albert Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866). N. hebt die besondere, über alles bloß Historische hinausreichende Bedeutung, die Epikur für ihn hat, in *Menschliches, Allzumenschliches II: Der Wanderer und sein Schatten* 227, hervor: „Epikur hat zu allen Zeiten gelebt und lebt noch, unbekannt Denen, welche sich Epikureer nannten und nennen, und ohne Ruf bei den Philosophen. Auch hat er selber den eigenen Namen vergessen: es war das schwerste Gepäck, welches er je abgeworfen hat" (KSA 2, 656, 13–17). Die moderne Standardausgabe: Epicuro: *Opere a cura di G. Arrighetti*. Vgl.: *Epicurus. The Extant Remains, with short critical apparatus, translation and notes by C. Bailey* (1926); Deutsche Übersetzungen: Epikur 1968 und Epikur 2006. Zur Übersicht: Striker 1981, 95–115. Die maßgebliche Testimoniensammlung stammt von Hermann Usener: *Epicurea* (1887).

Eine grundlegende, auch für N.s Epikur-Rezeption im Horizont seiner Auseinandersetzungen mit dem Christentum aufschlussreiche Abhandlung ist Schmid 1961.

### 151

**142, 25** *Hier sind neue Ideale zu erfinden.*] Mit der Institution der Ehe setzte sich N. immer wieder auseinander, auch weil er selbst sich trotz wiederholter Anläufe nicht zu einer Ehe entschließen konnte. Aus seinen Briefen geht hervor, dass er sich in den Jahren, als Freunde und ehemalige Studienkameraden heirateten, ebenfalls zu diesem Schritt halbwegs motiviert fühlte, aber dann doch die „Einsamkeit" vorzog. Diese ist auch deshalb und nicht nur aus

dem Gefühl der Isolation bei der Wahrnehmung seiner „Aufgabe“ ein Thema in zahlreichen Texten der *Morgenröthe*. Wie in M 151 zeichnet sich eine Tendenz zur Selbstlegitimation in der skeptischen Beurteilung der Ehe ab.

### 152

**143, 7** *Eidformel*.] Die zweimalige sarkastische Markierung des ‚Nützlichen‘ entspricht den von N. immer wieder, auch in der *Morgenröthe*, geführten Angriffen auf die Vorstellung der Nützlichkeit der Moral. Die übliche „Anrufung Gottes“ (143, 10) im Eidschwur verleiht dem Eid eine unbedingte Gültigkeit und transzendent gesicherte Wahrheit, zugleich ist sie auch eine Manifestation des Glaubens an Gott. Im Horizont seiner Moral- und Religionskritik zielt N. auf diese Verbindung von moralischem Anspruch und Religion. Sie geht auf 5 Mose 6, 13 zurück: „du sollst den Herrn, deinen Gott, fürchten und ihm dienen und bei seinem Namen schwören“. Da dieses Gebot im 6. Kapitel auf die nachdrückliche Wiederholung der Zehn Gebote Gottes im unmittelbar vorausgehenden 5. Kapitel folgt und eine Erklärung des ersten Gebotes als Kontext hat, kommt dem Eidschwur in der Bibel die höchste moralische Verbindlichkeit zu. Der von N. zitierte Passus aus dem Katechismus: „du sollst den Namen Gottes deines Herrn nicht unnützlich führen!“ geht auf das direkt auf die fundamentalen Zehn Gebote folgende allererste der weiteren Gebote zurück: „Du sollst den Namen des Herrn deines Gottes, nicht mißbrauchen; denn der Herr wird den nicht ungestraft lassen, der seinen Namen mißbraucht.“ (5 Mose 5, 11; analog 2 Mose 20, 7). N.s Text M 152 reflektiert die zunehmende Obsoletheit der auf den Glauben an Gott rekurrierenden Eidesformel in der säkularen Moderne.

### 153

**143, 17** *Ein Unzufriedener*.] Der „Unzufriedene“ stimmt indirekt mit N.s Position überein, der sich gerne auf Privilegien, „Vorrechte“, „Vornehmheit“ und den „Adel“ beruft sowie die gegenläufigen Prozesse der modernen „Civilisation“ ablehnt. In der Opposition von „alten Tapferen“ und [modernen] „Feigen“ versteckt der gegen die „Vorurtheile“ engagierte Moralkritiker sein eigenes Vorurteil. Vgl. M 163.

### 154

**143, 22** *Trost der Gefährdeten*.] Die auch in zahlreichen anderen Texten der *Morgenröthe* gewählte Opposition von Antike und Moderne war schon im

18. Jahrhundert beliebt. Oft wendet N. dabei das Schema psychologischer Kompensation an: Aus den jeweils entgegengesetzten Zuständen und inneren Befindlichkeiten entsteht ein entsprechend entgegengesetztes kompensatorisches Bedürfnis. Vgl. M 156, M 572.

## 155

**144, 2** *Erloschene Skepsis*.] Der Satz „wir sind dazu unfähig geworden an eine uns bestimmte Zukunft zu glauben“ (144, 6 f.) ist vor dem Hintergrund der Zeitstimmung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu verstehen. N. sieht sie wesentlich bestimmt durch einen rückwärtsgewandten Historismus, den er schon in der zweiten der *Unzeitgemäßen Betrachtungen*: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* als „Nachtheil“ diagnostiziert. Wie zuvor in der *Geburt der Tragödie* findet er diesen Nachteil vor allem in dem lähmenden Bewusstsein der Epigonalität, das zeittypisch war (vgl. NK 1/1, 75, 25–32). Dagegen wendet sich N. bereits früh immer wieder emphatisch beschwörend der „Zukunft“ zu. In der Schlusspartie der Historienschrift setzt er seine Zukunftshoffnung auf die „Jugend“. Die vierte der *Unzeitgemäßen Betrachtungen*: *Richard Wagner in Bayreuth* gipfelt in der Hoffnung auf „Menschen der Zukunft“, allerdings sagt N. nicht, wie diese „Zukunft“ aussehen soll. Am Ende von UB IV greift er lediglich auf Wagners Siegfried-Figur als Zukunfts-Ideal zurück. Mit seinem auf das Epigonen- und Spätzeitsyndrom reagierenden Wunsch nach „Zukunft“ folgt er der ganz auf die Beschwörung von „Zukunft“ angelegten Schlusspartie von Wagners Hauptschrift *Oper und Drama* (GSD IV, 228 f.) sowie Wagners programmatischer Schrift *Das Kunstwerk der Zukunft* (GSD III, 42–177). In M 551 lautet das Thema „Von zukünftigen Tugenden“.

## 156

**144, 12** *Aus Übermuth böse*.] Dem einleitenden Pseudo-Zitat „Dass wir uns nur nicht zu wohl fühlen!“ liegt die Sorge – N. spricht sogar von „Herzensangst“ (144, 13) – der Griechen vor der Hybris zugrunde: vor der Überschreitung des dem Menschen gesetzten Maßes, die N. mit dem „Übermuth“ meint. Aus dieser Sorge resultierte in den Sprüchen der Sieben Weisen, die N. gelegentlich zitiert, die Warnung vor dem Übermaß (vgl. vor allem M 559 und NK hierzu); das tragische Verhängnis in den griechischen Tragödien entsteht oft aus der Hybris oder aus anderen Gründen für das Verfehlen des Maßes. Aristoteles statuiert in seiner *Nikomachischen Ethik* das Maß, das er als die Mitte

zwischen den Extremen definiert, als das ethisch Richtige. N.s Ausruf am Ende: „Und wir!“ meint das entgegengesetzte Bedürfnis in der Gegenwart: das als Kompensation interpretierte Verlangen nach dem Übermäßigen. Dies stellt er explizit, und wieder im Hinblick auf das griechische Ethos des Maßes, in M 161 dar: „Wenn unsere Bildhauer, Maler und Musiker den Sinn der Zeit treffen wollen, so müssen sie die Schönheit gedunsen, riesenhaft und nervös bilden: so wie die Griechen, im Banne ihrer Moral des Maasses, die Schönheit als Apollo von Belvedere sahen und bildeten“ (145, 25–146, 1).

**157**

**144, 17** *Cultus der „Naturlaute“.*] Der „Geist der antiken Philosophie“ (144, 22), den N. gegen den von ihm lediglich behaupteten modernen Kultus der Naturlaute, an erster Stelle der „Aeusserungen des Schmerzes“ (144, 18) aufruft, ist weniger durch den alsbald angeführten Platon als durch die – nicht eigens genannte – stoische Philosophie repräsentiert. Platon zielt mit dem in der *Politeia* stehenden kritischen Hinweis auf die Philoktet-Tragödie des Sophokles, der „uns einen Helden darstellt in trauriger Erregung und eine Klagerede haltend“ (*Politeia* 605 c–d), auf die von ihm aus erzieherischen Gründen abgelehnte Dichtung generell und insbesondere auf die tragische Dichtung zugunsten der „Philosophie“ (144, 27). Insgesamt ist die Opposition von antiker Philosophie und „modernem Cultus der ‚Naturlaute‘“ verfehlt, da der elementare und bis zum Extrem gehende Ausdruck von Gefühlen, insbesondere von Furcht und Mitleid, aber auch von Schmerzen und Jammer ein Grundzug gerade der *antiken* Tragödie ist und andererseits die „moderne“ Philosophie sich keineswegs dem „Cultus der ‚Naturlaute‘“ zuwendet. Im Hinblick auf die griechische Philosophie lässt sich allenfalls von einer therapeutischen Gegenwendung *innerhalb* der antiken Kultur sprechen: gegen die in der griechischen Tragödie bis zum Äußersten getriebene Erregung tragischer Leidenschaften und Gefühlserschütterungen. Doch ließ sich N. zu der Vorstellung eines „modernen Cultus der ‚Naturlaute‘“ von einem kulturgeschichtlichen Erklärungsmuster leiten, das ebenfalls aus dem Vergleich mit der antiken Kultur resultiert. Vgl. hierzu M 156 und NK hierzu sowie M 161. Die stoische Philosophie verfolgt als originäres Anliegen die Überwindung der Affekte, um ihr Ideal der Gemütsruhe, der Ataraxie (tranquillitas animi) zu erreichen. Seltsamerweise weist N. im Hinblick auf die von ihm als Beispiel gewählte Figur des Philoktet nicht auf deren ganz aus stoischem Geist kommende negative Paradigmatisierung in Ciceros *Gesprächen in Tusculum* (*Tusculanae disputationes*) hin, die insgesamt stoisch geprägt sind. Cicero schreibt: „Man muß beim Schmerz vor allem da-

rauf achten, nicht verächtlich, ängstlich, feige, sklavisch und weibisch zu tun, und vor allem muß jenes Geschrei des Philoktetes abgelehnt und verworfen werden“ („sed hoc idem in dolore maxume est providendum, ne quid abiecte, ne quid timide, ne quid ignave, ne quid serviliter muliebriterve faciamus, in primisque refutetur ac reiciatur Philocteteus ille clamor“; *Tusculanae disputationes* II, 55).

Die im Jahre 409 v. Chr. aufgeführte Philoktet-Tragödie gehört zu den Alterswerken des Sophokles. Ihr liegt folgende Fabel zugrunde: Weil Philoktet bereit war, Herakles von seinen Qualen zu erlösen, indem er den Scheiterhaufen anzündete, auf dem dieser sterben wollte, schenkte ihm Herakles seinen Bogen mit den vergifteten Pfeilen. Ein altes Orakel, von dem die Griechen erst im zehnten Jahr ihrer Belagerung Trojas erfuhren, hatte verkündet, Troja könne nur mit den Pfeilen des Herakles erobert werden. Doch Philoktet war nicht bereit, den Griechen, die ihn im Stich gelassen hatten, seine Waffen zu geben. Die Heerführer der Griechen, Agamemnon und Menelaos, ließen ihn zehn Jahre zuvor während der Überfahrt nach Troja durch Odysseus auf der Insel Lemnos aussetzen, denn er litt an einer Wunde, die einen unerträglichen Geruch verbreitete. Überdies konnte niemand Philoktets Schmerzensschreie aushalten. Insofern ist die Fabel im Hinblick auf den von N. thematisierten Schmerz relevant. Das Hauptgeschehen der Tragödie hat einen anderen Schwerpunkt.

N.s positive Berufung auf eine „Philosophie“, welche die Affekte negiert, ist an sich schon zweifelhaft, da er in anderen Texten gerade dagegen kritisch Stellung bezieht. Ferner ist die Berufung auf Platon erratisch, denn Platon und der Platonismus bilden ansonsten ein Hauptangriffsziel im Zusammenhang von N.s Ablehnung des Idealismus und seinen Attacken gegen das Christentum, das er als „Platonismus für's Volk“ bezeichnete (JGB Vorrede, KSA 5, 12, 33 f.). Was N. vor allem übergeht: Die griechische Tragödie, der er seit seiner Erstlingsschrift und noch weit darüber hinaus höchste kulturelle Bedeutung zumaß, sollte Furcht und Mitleid angesichts des Leidens und der Schmerzen der Helden erregen. Deshalb ist die – ungehemmte! – Entladung (ein Ausdruck, den N. selbst verwendet) des Schmerzes ein wesentliches Element. Der *Philoktet* des Sophokles bildet in dieser Hinsicht keine Ausnahme, sondern die Regel. Am meisten freilich erschüttert die Darstellung des Schmerzes im *König Ödipus*, als Ödipus am Ende, als er sich aus Verzweiflung selbst die Augen ausgestochen hat, mit leeren Augenhöhlen, aus denen das Blut strömt, in die Klagen über sein furchtbares Schicksal ausbricht und auch der Chor bei diesem Anblick zu Jammer und sogar zu Schmerzensschreien hingerissen wird. Schmerzerfüllte Klagen angesichts der Leidensschicksale der Helden haben einen festen Platz in der griechischen Tragödie: im sog. ‚Kommos‘, einem klagenden Wechselgesang zwischen dem Chor und dem Protagonisten.

**158**

**145, 2** *Clima des Schmeichlers*.] Dieses Thema nimmt N. aus den Aphorismen La Rochefoucaulds auf, der damit seinerseits einen Topos der hofkritischen Literatur weiterträgt. Immer wieder kommt La Rochefoucauld kritisch auf die Schmeichler, die „flatteurs", zu sprechen. N. überträgt die Schmeichler-Kritik aus dem alten höfischen Kontext in den zeitgenössischen Kontext von Kunst und Kapitalismus.

**159**

**145, 8** *Die Todtenerwecker*.] La Rochefoucauld traktierte in mehreren Aphorismen das Thema der Eitelkeit (vanité; vgl. die Nachweise im Überblickskommentar zum dritten Buch). N.s Freund Paul Rée beschäftigte sich in seinem Werk *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (1877) intensiv mit der „Eitelkeit" der Menschen im Anschluss an die traditionelle Moralistik (in § 5: „Der Ursprung der Eitelkeit"). N. versucht die Diagnose der Eitelkeit auf einen Bereich zu übertragen, dem er sich, nach einem Vorspiel in der *Geburt der Tragödie*, besonders in der zweiten der *Unzeitgemäßen Betrachtungen*: *Über Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* zugewandt hatte. Darin hatte er die im 19. Jahrhundert charakteristische Rückwendung zur Vergangenheit, die schon in der Romantik begann (vgl. 145, 15–17) und dann in einer Fülle von Geschichtswerken, nicht zuletzt in kulturgeschichtlichen Studien, Ausdruck fand (vgl. NK 1/1, 363–368 und zu GT 23–25, KSA 1, 146, 10–12), als eine verderblich gegen das „Leben" gerichtete Tendenz kritisiert. Im vorliegenden Text verschärft er „die Gefahr der historischen Studien" (145, 13) zu einem Versuch von „Todten-Erweckungen" (145, 15). Bei den „Todtenerweckern", den Historikern, glaubt er insofern eine spezifische Eitelkeit zu entdecken, als er einen Anspruch auf die Fähigkeit zum Wunderwirken argwöhnt, wie sie Jesus mit seinen Toten-Erweckungen zugeschrieben wurde: „ja sie wollen es [das „Stück Vergangenheit"] womöglich jetzt wieder von den Todten erwecken" (145, 11 f.).

**160**

**145, 19** *Eitel, begehrlich und wenig weise*.] N. spinnt hier das aus der Moralistik bekannte Thema der Eitelkeit weiter fort, das er schon in M 159 behandelte. Schopenhauer führt in seinen *Parerga und Paralipomena I*, dort in den *Aphorismen zur Lebensweisheit*, Kapitel IV: „Von Dem, was Einer vorstellt" die Eitelkeit immer wieder auf letztlich leere (im ursprünglichen Wortsinn: eitle) Begierden zurück; er betont, dass die Eitlen sich von der Meinung anderer

abhängig machen, weil es ihnen an eigner Substanz und darauf gründendem Selbstbewusstsein fehlt. Ausführlich kritisiert Schopenhauer die noch im obsoleten zeitgenössischen Ehrbegriff bis ins Lächerliche gehende ‚Eitelkeit' (Schopenhauer 1874, Bd. 5, 373–429). Ausdrücklich beruft er sich hierbei auf La Rochefoucauld. Schon in seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung I* spricht er vom Lächerlichen, das „besonders in Eigendünkel und Eitelkeit hervortritt, welche, so wie kein Anderer, Rochefoucault [sic] aufgefaßt und in abstracto dargestellt hat" (WWV I, Viertes Buch, § 61, Schopenhauer 1873, Bd. 2, 393). Trotz seiner sonst so scharfen Kritik am Christentum und der von ihm geprägten Moral empfiehlt N. den Eitlen „recht viel christliche Praxis" (145, 22), die er an anderer Stelle psychologisch hinterfragt und die auch seinem Plädoyer für den Egoismus und das „Ego" in früheren Texten der *Morgenröthe* nicht entspricht. Seine Empfehlung gilt aber nicht für die starken Egoisten, sondern nur für die als dumm charakterisierten Eitlen, so dass sie ironisch zu verstehen ist.

Das Thema der Eitelkeit reflektiert N. mit ausdrücklicher Hervorhebung, dass es sich um ein Thema der „Moralisten" handelt, in *Menschliches, Allzumenschliches II: Der Wanderer und sein Schatten* 60, in einem ganz anderen Sinn: „Das Wort ‚Eitelkeit'. – Es ist lästig, dass einzelne Worte, deren wir Moralisten schlechterdings nicht entrathen können, schon eine Art Sittencensur in sich tragen, aus jenen Zeiten her, in denen die nächsten und natürlichsten Regungen des Menschen verketzert wurden. So wird jene Grundüberzeugung, dass wir auf den Wellen der Gesellschaft viel mehr durch Das, was wir gelten, als durch Das, was wir sind, gutes Fahrwasser haben oder Schiffbruch leiden – eine Ueberzeugung, die für alles Handeln in Bezug auf die Gesellschaft das Steuerruder sein muss – mit dem allgemeinsten Worte ‚Eitelkeit', ‚vanitas' bezeichnet und gebrandmarkt, eines der vollsten und inhaltreichsten Dinge mit einem Ausdruck, welcher dasselbe als das eigentlich Leere und Nichtige bezeichnet, etwas Grosses mit einem Deminutivum, ja mit den Federstrichen der Carricatur. Es hilft Nichts, wir müssen solche Worte gebrauchen, aber dabei unser Ohr den Einflüsterungen alter Gewohnheit verschliessen" (KSA 2, 579, 15–30). Zur ‚moralischen' Eitelkeit vgl. M 558 und NK hierzu.

### 161

**145, 25** *Schönheit gemäss dem Zeitalter.*] Dieser Text ist ein besonders deutliches Beispiel für die Strategie einer relativierenden Historisierung, die alles vom „Sinn der Zeit" (145, 26) abhängig macht und keine Norm anerkennt – hier keine ästhetische Norm. Dass N. das vorgebliche Schönheitsideal seiner Zeit mit den Worten „gedunsen, riesenhaft und nervös" (145, 27) charak-

terisiert, ist durch seine inzwischen kritische Einschätzung Wagners mitbedingt. Er ordnet ihn der generell „nervösen" Verfassung der zeitgenössischen Kunst und Literatur zu: „Wagner est une névrose" (WA, KSA 6, 22, 33; hierzu NK 6/1, 22, 33). Schon in der *Geburt der Tragödie*, in der er noch ganz im Bann Wagners steht und sich demzufolge gegen das klassizistische Schönheitsideal Eduard Hanslicks wendet, des bedeutendsten Wagner-Kritikers (Verdi nannte ihn den „Bismarck der Musikkritik"), tritt der hier exponierte Gegensatz hervor (vgl. NK 1/1, 127, 22–27). Nun allerdings wählt N. eine weiterreichende Opposition, indem er sich auf die „Griechen, im Banne ihrer Moral des Maasses" bezieht (145, 28). Von letzterer spricht N. im Hinblick darauf, dass die Griechen das Maßhalten zu einer zentralen ethischen Forderung erhoben, um die Gefahr einer Überschreitung auf das Extreme hin zu bannen. Ein Spruch, der einem der Sieben Weisen zugeschrieben wurde, diente als Leitmaxime: „Nichts im Übermaß" (μηδὲν ἄγαν). Vgl. hierzu besonders M 559: „Nicht zu sehr" und NK hierzu. In den Tragödien-Dichtungen der Griechen wird das Überschreiten des Maßes sowohl im Verhältnis der Menschen zu den Göttern wie auch im Verhältnis der Menschen zueinander als zerstörerisch dargestellt. Die ethische Forderung des Maßhaltens wurde aber auch ins Ästhetische übertragen und insbesondere mit Apollon verbunden. Implizit verrät auch hier die Betonung des „Maßes" die Distanzierung von der Maßlosigkeit Wagners. In UB IV: *Richard Wagner in Bayreuth* heißt es, in seiner Art „lag fast immer eine Maasslosigkeit" (KSA 1, 441, 10). Schon im Vorfeld der Wagner-Schrift, in nachgelassenen Notaten von Anfang 1874, konstatiert N. Wagners Maßlosigkeit auch im künstlerischen Ausdruck: „Er sammelt alle wirksamen Elemente, in einer Zeit, die sehr rohe und starke Mittel wegen ihrer Stumpfheit braucht. Das Prächtige Berauschende Verwirrende das Grandiose das Schreckliche Lärmende Hässliche Verzückte Nervöse Alles ist im Recht. Ungeheure Dimensionen, ungeheure Mittel" (32[57], KSA 7, 774).

Der Apollo vom Belvedere (so genannt nach dem Aufstellungsort in Rom) ist eine römische Marmorkopie nach einem verlorenen frühhellenistischen Bronze-Original, das wahrscheinlich von dem attischen Bildhauer Leochares (um 350 v. Chr.) stammt. Die Statue wurde im 15. Jahrhundert gefunden und galt der klassizistischen Ästhetik im 18. Jahrhundert als Ideal der Schönheit. Berühmt wurde Winckelmanns Prosa-Hymnus auf den Apoll vom Belvedere in seiner *Geschichte der Kunst des Alterthums*. Darin bezeichnete er die Statue als „das höchste Ideal der Kunst unter allen Werken des Alterthums, welche der Zerstörung derselben entgangen sind" (Winckelmann 1764, 392). N.s Satz „Wir sollten ihn [den Apollo vom Belvedere] eigentlich hässlich nennen" (146, 2) ist wie der folgende perspektivisch und bewusst provokant formuliert. N. kultiviert immer wieder eine in der Tradition der philosophischen Skepsis (zu dieser

vgl. NK M 82) stehende Vorliebe für das Paradox, um einen antidogmatischen Gestus zu markieren, um zu provozieren und auch um Aporien zu inszenieren. Aus der Haltung der philosophischen Skepsis hatte Cicero in seinem Werk *Paradoxa Stoicorum* gerade mit Blick auf die Stoa, die für die Moralkritik der *Morgenröthe* von besonderer Bedeutung ist, systematisch Paradoxien herausgearbeitet. Bereits im übernächsten Text (M 163) führt N. die paradoxal operierende Strategie einer die Möglichkeit von „Wahrheit" grundsätzlich in Frage stellenden Skepsis fort: Er setzt sogar „Paradoxon gegen Paradoxon" (146, 23).

## 162

**146, 5** *Die Ironie der Gegenwärtigen*.] Die Quelle dieses Aperçus ist Stendhals Schrift *De l'amour*, § XLII: „Le ton du grand monde est: / 1° De traiter avec ironie tous les grands intérêts. Rien de plus naturel; autrefois les gens véritablement du grand monde ne pouvaient être profondément affectés par rien; ils n'en avaient pas le temps. Le séjour à la campagne change cela" ( „Der Ton der [scheinbar] großen Welt [d. h.: der vornehmen Gesellschaft von heute] ist: / 1° Alle großen Interessen mit Ironie behandeln. Nichts ist natürlicher; früher konnten die wirklich Vornehmen von nichts tief affiziert werden weil sie dafür keine Zeit hatten. Der Aufenthalt auf dem Lande [d. h.: nicht in der Gesellschaft] ändert das"; Nachweis: Brusotti 2001, 432 f.). N. übernimmt nur ein Element aus Stendhals Aperçu, verändert aber den Sinn. Stendhals ironische Pointe in seinem ersten Satz lässt sich nicht wörtlich wiedergeben: die Korrelierung von „*grand* monde" und „*grands* intérêts", welche den „grand Monde" als gerade nicht „grand" ausweist (Stendhal bedauert immer wieder die kleingeratene Gegenwart). N. kontaminiert die Aussage in Stendhals erstem und zweitem Satz und beseitigt damit den von Stendhal markierten Gegensatz von Jetzt und Einst (autrefois).

## 163

**146, 10** *Gegen Rousseau*.] Vgl. M 17. Die Gegnerschaft N.s gegen Rousseau zeichnet sich von Anfang an ab. Sie war in der *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* wesentlich motiviert von N.s Ablehnung aller revolutionären Bestrebungen und von der Wahrnehmung des revolutionären Potentials in Rousseaus Schriften, vor allem in dessen *Discours sur l'inégalité*. Vgl. NK 1/1, 122, 32–123, 4. Dennoch zeigt sich auch schon in der Erstlingsschrift die später fortdauernde Ambivalenz gegenüber Grundpositionen Rousseaus – N. verherrlicht in GT Ur-Zustände einer noch natürlichen Menschheit und übt entspre-

chend Zivilisationskritik an einer epigonalen (später: dekadenten) Gegenwartszivilisation. In der *Morgenröthe* beruft er sich immer wieder, nunmehr im Sinne seiner Moral-Kritik, die auch Zivilisationskritik ist, auf urtümliche Zustände, deren Darstellung er in der von ihm herangezogenen ethnologischen Literatur fand. Vgl. NK M 148.

### 164

**146, 27** *Vielleicht verfrüht.*] Der erste Satz dieser Erörterung beginnt mit einem unmittelbar auf die zeitgenössische Aktualität zielenden „Gegenwärtig" (146, 27). N. thematisiert eine besondere Entwicklung in der Sphäre derjenigen, denen er sich selbst – als Freigeist – zurechnet: Es werden „von Seiten Derer, welche sich nicht an die bestehenden Sitten und Gesetze gebunden halten, die ersten Versuche gemacht [...], sich zu organisiren" (147, 1–3). Damit denkt N. in erster Linie an den ‚Internationalen Freidenker-Verband', der im Jahr 1880, also gerade in der Zeit gegründet wurde, in der er an der *Morgenröthe* arbeitete. Auch die anarchistische Bewegung organisierte sich; Bakunin schuf die erste internationale revolutionär-anarchistische Organisation. Die Gegensätze zwischen sozialistischen und anarchistischen Gruppen führten 1872 zum Ausschluss der Anhänger Bakunins aus der ersten Internationale. N. war mit Bakunin und dem Anarchismus schon durch Wagners revolutionär-anarchistische Vergangenheit bekannt. Wagner hatte 1849 mit Bakunin und Semper am Dresdner Mai-Aufstand teilgenommen. In seiner von N. intensiv studierten Hauptschrift *Oper und Drama* (1851) gab Wagner die anarchistische Losung aus: „Den Staat vernichten!" (GSD IV, 67) Die individualistische Grundierung geht aus dem Kontext hervor: „[...] Die allen Gliedern der Gesellschaft gemeinsame Nothwendigkeit der freien Selbstbestimmung des Individuums, heißt aber so viel, als – den Staat vernichten; denn der Staat schritt durch die Gesellschaft zur Verneinung der freien Selbstbestimmung des Individuums vor, – von ihrem Tode lebte er. / Für die Kunst, um die es bei dieser Untersuchung uns einzig zu thun war, liegt in der Vernichtung des Staates nun folgendes, über Alles wichtige Moment. / Die Darstellung des Kampfes [...]" (GSD IV, 66–67; vgl. UB IV: *Richard Wagner in Bayreuth*, KSA 1, 451, 14–18). N. sympathisierte gelegentlich mit dieser radikalen Tendenz (NL 1869/1870, 3[11], KSA 7, 62, 18), auch wenn er sie wegen ihrer Nähe zum Sozialismus ablehnte. Vgl. hierzu M 184. Er selbst favorisierte einen aristokratisch getönten individualistischen Anarchismus, den er aber schon in M 149 auf das Kleinformat von „Abweichungen" von der geltenden ‚Moral' zurücknimmt („Kleine abweichende Handlungen thun noth"). Auch hier, in M 164, denkt er an die „Abweichenden" (147, 14), nunmehr allerdings in etwas größeren Dimensio-

nen. Unterschieden wird zwischen einem eher passiven und einem aktiven Anarchismus. Der passive Anarchismus erkennt zwar Normen und Autoritäten nicht an, reagiert aber nur mit Abweichung oder Verweigerung. Der aktive Anarchismus hingegen bekämpft bestehende Ordnungen mit dem Ziel einer Gesellschaft ohne Herrschaft, Gesetze, Staat und Autorität: Er betreibt eine ‚Propaganda der Tat' bis hin zu Attentaten und Aufständen. Trotz seiner Hoffnungen auf sich „organisirende" Gruppen steht N. nicht dem kollektivistischen, sondern dem individualistischen Anarchismus nahe (William Godwin, Max Stirner), wie schon seine Betonung des „Individuums" und des „Einzelnen" gegen jede allgemein verbindliche normative ‚Moral' in der *Morgenröthe* zeigt.

### 165

**147, 24** *Welche Moral nicht langweilt.*] Die „vier sokratischen Tugenden" (147, 30) sind die von Platon kanonbildend in der *Politeia* statuierten Kardinaltugenden. Vgl. NK M 26 und M 58. In den Aufzeichnungen zu seiner Vorlesung *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge* stellt N., ausgehend von der *Politeia*, die vier Haupttugenden ausführlich dar (KGW II 4, 175–180). Alle vier Kardinaltugenden zusammen nennt Platon schon im *Phaidon* (69 a10–b3). Kant und Schopenhauer hatten die auf diese Kardinaltugenden gegründete Moral kritisch in Frage gestellt. N. betont in paradoxaler Weise, die Griechen hätten deshalb so großes Interesse an diesen Tugenden gehabt, weil gerade sie ihnen fehlten.

### 166

**148, 2** *Am Scheidewege.*] Der Begriff des „Systems" am Beginn ist nicht im Sinn eines philosophischen Systems gemeint, wie es im Hinblick auf N.s bewusst unsystematisches, ja antisystematisches Denken naheläge. Der ganze Text zeigt, dass N. an den Opportunismus pragmatisch angepassten und insofern systemkonformen Verhaltens denkt. Den Hintergrund bildet sein in der *Morgenröthe* formuliertes Bekenntnis zum Individualismus, besonders in M 107 und M 108. Der „Freidenker" macht sich vom Konformitätsdruck insbesondere des geltenden „Sittengesetzes" und der konventionellen, etablierten Religion frei. Vgl. M 20.

### 167

**148, 18** *Die unbedingten Huldigungen.*] Mit der erst in 150, 17 f. formulierten Grundthese, „dass unbedingte Huldigungen vor Personen etwas Lächer-

liches sind“, erinnert sich N. seiner einst unbedingten Verehrung Wagners, den er in einem Brief an Erwin Rohde sogar als seinen „Juppiter“ bezeichnete (KSB 3/KGB II/1, Nr. 22) und als „Genius“ vergötterte. Gleichzeitig tendierte er auch zu einer unbedingten Schopenhauer-Anhängerschaft, der er sowohl in den weltanschaulichen Aussagen der *Geburt der Tragödie* wie in der dritten seiner *Unzeitgemäßen Betrachtungen*: *Schopenhauer als Erzieher* Ausdruck gab. Mit seiner ersten Aphorismensammlung *Menschliches, Allzumenschliches*, an der er 1876 zu arbeiten begann, ging er auf Distanz zu Wagner und Schopenhauer, und dieser Distanzierungsprozess führte bis zu entschiedenen Absagen. N. arbeitete damit die Verehrungs- und „Huldigungs“-Bereitschaft seiner frühen Jahre ab. Dass er hier in M 167 neben Wagner und Schopenhauer auch Bismarck als Beispiel unbedingter Huldigungen nennt, ist mit dem weitverbreiteten Bismarck-Kult zu erklären, der nach dem Sieg im deutsch-französischen Krieg von 1870/1871 und der Reichsgründung einsetzte, nachdem Bismarck schon 1864 und 1866 erfolgreiche Einigungskriege geführt hatte. Von 1871 bis 1890 war Bismarck Reichskanzler, preußischer Ministerpräsident und Leiter der deutschen Außenpolitik.

Obwohl Wagner immer wieder seiner Verehrung für Schopenhauer Ausdruck gab, ihn in seiner Festschrift zu Beethovens hundertstem Geburtstag 1870 sogar als „unseren Philosophen“ bezeichnete, Schopenhauers Hochschätzung der Musik als der höchsten, ja den metaphysischen Weltgrund unmittelbar abbildenden Kunst sich zu eigen machte und auch Schopenhauers pessimistische Weltanschauung adaptierte, nicht zuletzt seine Affinität zu buddhistischen Vorstellungen, hebt N. nicht darauf ab, sondern auf die Distanz Schopenhauers zu Wagner wie auch auf Bismarcks Fremdheit gegenüber „aller Wagnerei und Schopenhauerei“ (149, 21–23). Die Betonung der Diskrepanzen, die er vorher sogar in Bismarcks eigener Person diagnostiziert, soll das Verehrungs- und Huldigungsbedürfnis ebenso problematisch erscheinen lassen wie der auf den Gegensatz zwischen den Wagner-Schwärmern und Wagner-Gegnern anspielende „Lärm um Musik, und Missklang und Missmuth um den Musiker“ (149, 11 f.).

Der schwer nachzuvollziehende und verworrene Gedankengang N.s zielt aber nicht etwa auf eine Diskreditierung Bismarcks, Wagners oder Schopenhauers, sondern auf die Naivität und Unbedingtheit des Verehrungsbedürfnisses der Deutschen. Seiner Hypothese zufolge ist die psychologische Voraussetzung „unbedingter Huldigungen“ gegenüber dem Verehrten die Vorstellung von dessen völlig konsistenter – nicht mehrdimensionaler oder gar ambivalenter – Persönlichkeitsstruktur. Dagegen erklärt N. gerade die Inkonsistenz „als das Rechte und Naturgemässe“ (149, 9). Folglich liegt der Fehler, so seine implizite These, nicht bei den fälschlicherweise Verehrten, sondern in der fal-

schen Einstellung der Verehrer, die das Unbedingte und Ganzheitliche bewundern wollen und die vor allem *unbedingt* bewundern wollen. Daher die ironische Frage: „Was bleibt da zu thun! Wohin sich mit seinem Durste nach der ‚Huldigung in Bausch und Bogen' flüchten!" (149, 23–25) Die Deutschen müssten, so die anschließende Antwort, einfach vieles „v e r g e s s e n " können, was ihr Huldigungsbedürfnis nötig hat (149, 32 f.). Das „Vergessen" ist jedoch „schwer" (149, 33). Dies demonstriert N. am Beispiel Manfreds, der Titelfigur der gleichnamigen Tragödie Lord Byrons, die 1817 erschienen war. Manfred leidet am Fluch der Erkenntnis, beschwört zu Beginn des Dramas die Geister und erbittet von ihnen die Gabe des Vergessens. Sie können sie nicht gewähren. Diese „Erfahrungen" Manfreds sollten sich die Deutschen „zu Nutze" machen. N. hatte in seiner persönlichen Bibliothek englische und deutsche Ausgaben von Byrons Werken (Byron 1864 und Byron 1866), auch die Ausgabe der von Ernst Ortlepp herausgegebenen Schriften (Byron o. J.).

Statt der problematisierten „unbedingten" Huldigungen empfiehlt N. den Deutschen abschließend allenfalls „bedingte Zustimmungen" (150, 15) und andererseits auch nicht radikale, sondern „wohlwollende Gegnerschaft" (150, 16), ja überhaupt nicht die Fixierung auf Personen. Der von ihm zitierte Ausspruch „Ce qui importe, ce ne sont point les personnes: mais les choses" (150, 20; „Worauf es ankommt, sind gar nicht Personen, sondern die Sachen") stammt von Carnot; N. zitiert ihn mit der Namens-Referenz in einem nachgelassenen Notat (NL 1880/1881, 10[B 32], KSA 9, 419). Mit der abschließenden Bemerkung über Niebuhrs Hochschätzung Carnots bezieht sich N. auf Niebuhr 1845, Bd. I, 334–339. Der französische Politiker Lazare Nicolas Carnot (1753–1823), den N. als Beispiel für eine nicht an Personen, sondern an den Sachen orientierte Einstellung und Haltung anführt (150, 22 f.), trug zum Sturz Robespierres bei, obwohl er Republikaner war, und er scheute sich auch nicht, Napoleon zu widersprechen, dessen Kriegsminister er war (vgl. Reinhard 1950–1952). Mit seinem abschließenden Hinweis auf Niebuhrs Einschätzung: „Niemand habe ihm so sehr den Eindruck der wahren Grösse gegeben, als Carnot" bezieht sich N. auf die Bewunderung für Carnot, der Niebuhr in seinen Werken immer wieder Ausdruck gab. In dem nachgelassenen Notat (NL 1880/1881, 10[B 32], KSA 9, 419, 17–23) heißt es: „Als (nach Victor Hugo) Napoleon perça sous Bonaparte, trat Carnot mit ihm in den Kampf, er sprach gegen das Consulat auf Lebenszeit er votirte für die Erhaltung der Republik. 1814 vergaß er das Kaiserthum, um sich zu erinnern, daß das Vaterland in Gefahr ist. Napoleon sagt: ‚Carnot ich habe Sie zu spät kennengelernt'. ‚Niemand hat mir so sehr den Eindruck der wahren Größe gegeben als Carnot' Niebuhr." Der Historiker Barthold Georg Niebuhr (1776–1831) gehörte zu den von N. gelesenen Autoren. Ausführlich zitierte und würdigte er ihn in der Abhandlung *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für*

*das Leben* (KSA 1, 254, 15–26). Niebuhr begründete in seinen Vorlesungen über die römische Geschichte, die er ab 1810 in Berlin und ab 1823 in Bonn hielt, die historische Quellenkritik. Sein Hauptwerk, die *Römische Geschichte*, erschien in zwei Bänden 1811/12 und 1832.

## 168

**150, 30** *Ein Vorbild.*] Leitmotivisch begründet N. seine Hochschätzung für den athenischen Feldherrn und Geschichtsschreiber Thukydides (um 460–396 v. Chr.) sowie für dessen *Geschichte des Peloponnesischen Krieges* mit dem Interesse des Thukydides für das Typische im geschichtlichen Geschehen und bei den historischen Akteuren. Dies ist ein oft bemerktes Charakteristikum. Thukydides selbst kennzeichnet bereits mit seinem berühmten Diktum, sein Werk solle weniger ein „Prunkstück für den Augenblick" als vielmehr ein „Besitz für alle Zeit" sein (1, 22, 4: κτῆμα εἰς ἀεί), die Herausmodellierung des Typischen und gerade deshalb Nützlichen und Zeitüberdauernden. Er macht die besonderen Situationen und die individuellen Personen auf das Allgemeingültige und Typische hin transparent, damit der Leser aus seiner Darstellung etwas für den eigenen Umgang mit ähnlichen Ereignissen und Menschen lernen kann (vgl. 2, 48, 3). Alles konkrete Geschehen durchdringt er auf die zeitlos-typischen Konstellationen und ihre Folgen hin, um die immanente Gesetzlichkeit der einzelnen Vorgänge zu diagnostizieren. Grundlage dieser Art von Geschichtsschreibung ist die Berufung auf die Natur des Menschen, die trotz aller Varianten wesentlich konstant bleibe. Deshalb fungiert für Thukydides das „menschliche Wesen" (τὸ ἀνθρώπινον) als Schlüsselbegriff (z. B. 1, 76, 2; 4, 61, 5; 5, 105, 2). Aufgrund dieses anthropologischen Ansatzes bezeichnet ihn N. als „Menschen-Denker" (151, 9 f.). Die Triebkraft, die alles menschliche Handeln bestimmt, ist für Thukydides das Streben nach Macht, und Machtverhältnisse bestimmen für ihn alles Geschehen, wie N. schon in *Menschliches, Allzumenschliches* I 92, mit Berufung auf Thukydides feststellt. Im Kontext der *Morgenröthe*, in der N. das „Gefühl der Macht" als übergreifendes Motiv verfolgt und damit bereits auf den „Willen zur Macht" zusteuert, ist dies für ihn von besonderem Interesse, obwohl er im vorliegenden Text nicht darauf eingeht. Anders als N. stellt Thukydides allerdings auch die Gefahren entarteter Machtausübung dar, besonders in der – mittels der historiographischen Methode der ‚Ausschnittvergrößerung' intensivierten – Darstellung der grausamen Machtexzesse der Athener gegenüber der Stadt Mytilene (3, 2–50) und noch mehr gegenüber der Insel Melos, die im Peloponnesischen Krieg ihre Neutralität wahren wollte: Die Athener töteten in einem grauenvollen Blutbad alle Männer und versklavten die Frauen und Kinder (5, 84–116). Die Darstellung dieser Art

von Machtausübung im sog. ‚Melierdialog' gewinnt bei Thukydides „allgemeine Bedeutung als ein Stück Physiologie und Pathologie der Macht" (Albin Lesky). Zu N. und Thukydides vgl. NK KSA 6, 156, 15–32.

N. überspielt diese Pathologie, die in der bedingungslosen Kapitulation Athens im Jahre 404 v. Chr. endete, indem er – in einer absurden Verdrehung der historischen Tatsachen – von einer „Cultur der unbefangensten Weltkenntniss" spricht, die „zu einem letzten herrlichen Ausblühen" geführt habe (151, 10 f.). Problematisch ist auch die für N. charakteristische Verallgemeinerung, mit der er unter dem Begriff der „Cultur" Verschiedenstes subsumiert. Opak bleibt die Konstatierung von „Weltkenntniss" bei Sophokles, dem tragischen Dichter (496–406 v. Chr.), der noch das altertümliche Seherwesen verteidigte und wie sein Freund Herodot ein theonomes Weltbild vertrat; Hippokrates (etwa 460–370 v. Chr.) begründete die auf Empirie und rationaler Diagnose statt auf religiös-magischen Vorstellungen beruhende wissenschaftliche Medizin; Demokrit vertrat eine atomistisch-materialistische Naturerklärung. Allenfalls wären Perikles, der führende athenische Staatsmann (etwa 495–429 v. Chr.), der Athen zu einer von ihm autoritativ geführten Demokratie machte, sowie Hippokrates und Demokrit (nicht Sophokles) als Repräsentanten eines *aufklärerischen* Habitus zu bezeichnen. Die alsbald folgende Feststellung, dass „jene Cultur [...] auf den Namen ihrer Lehrer, der Sophisten, getauft zu werden verdient" (151, 14 f.), ist nur insofern stimmig, als die Sophisten einen intensiven Lehrbetrieb mit aufklärerischer Tendenz entwickelten. Sie propagierten ein religionskritisches, anthropozentrisches Denken und traten für eine praktisch ausgerichtete Bildung ein, in der Argumentationslehre und Rhetorik eine besondere Rolle spielten. Einige radikale Sophisten, die Platon in seinen Dialogen angreift, tendierten zu einer alles relativierenden Subversion moralischer Vorstellungen und zur rhetorischen Manipulation der Menschen: Sie lehrten, wie man das an sich schwächere Argument zum stärkeren macht (τὸν ἧττον λόγον κρείττω ποιεῖν), und behaupteten das Recht des Stärkeren.

Platons Kritik an solchen radikalen Formen der Sophistik hat das spätere Erscheinungsbild der Sophistik insgesamt negativ gefärbt. Schon Hegel hatte in seiner *Geschichte der Philosophie* allerdings ein tieferes Verständnis der Sophistik und ihrer geschichtlichen Stellung angebahnt. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts kamen dann zwei der bedeutendsten Altertumsforscher, deren Werke N. kannte und sogar in seiner persönlichen Bibliothek hatte, zu einer geschichtlich adäquaten Einschätzung: der Engländer George Grote und Eduard Zeller. N. besaß die deutsche Übersetzung des Monumentalwerks von George Grote: *Geschichte Griechenlands* (1850–1856); ferner besaß er auch Eduard Zellers Werk: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Erster Theil. Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie* (darin

der Abschnitt über die Sophisten: Zeller 1869, Teil I, 851–953). In den Aufzeichnungen zu seiner Vorlesung über *Die vorplatonischen Philosophen*, die N. erstmals im Wintersemester 1869–1870 und dann noch mehrere Male in Basel hielt, berief er sich auf Grote: „Über die Sophisten hat Grote im 67. Capitel aufgeklärt (4. Bd. M.‹eißner›). Nach den gewöhnlichen Begriffen sind sie eine Sekte: nach ihm eine Klasse, ein Stand. N‹ach› d‹er› gewöhnlichen Ans‹icht› verbreiten sie demoralisirende Lehren, ‚sophistische Grundsätze'. Nach G‹rote› waren sie die regelmäßigen Sittenlehrer, weder über noch unter dem Niveau der Zeit" (KGA II 4, 357). In seinem späteren Werk schwenkt N. auf Grundpositionen radikaler Sophisten ein, indem er sich auf das Recht des Stärkeren beruft, wie es Kallikles in Platons *Gorgias* und Thrasymachos in der *Politeia* vertreten, die Platon durch den Mund des Sokrates attackiert.

Platons große Wirkung, die er auch mit seiner negativen Darstellung der Sophistik hatte, thematisiert N. mit dem Satz: „denn nun argwöhnen wir, es müsse eine sehr unsittliche Cultur gewesen sein, gegen welche ein Plato mit allen sokratischen Schulen kämpfte!" (151, 17–19) Allerdings ist die Vorstellung fragwürdig, dass Platon „mit allen sokratischen Schulen" gegen die Sophistik kämpfte. Denn die als „sokratische Schulen" bezeichneten philosophischen Schulbildungen beriefen sich zwar alle auf Sokrates als das Musterbild des „Weisen", aber abgesehen von Platon selbst und seiner Schule, die ihren Sitz in der ‚Akademie' von Athen hatte und noch viele Jahrhunderte nach Platons Tod existierte, sahen es die anderen philosophischen Schulen nicht als ihre Aufgabe an, eine sophistische „Cultur" zu bekämpfen: weder die vom ‚Peripatos' des Aristoteles ausgehenden Peripatetiker, noch die von Zenon in der ‚Stoà poikíle (der „bunten Säulenhalle" von Athen) begründete Schule der Stoiker, noch die von Epikur ebenfalls in Athen begründete Schule der Epikureer, die sich in Epikurs ‚Garten', im ‚Kepos', zusammenfanden. Alle unterhielten einen Lehrbetrieb, der in der Zeit des Hellenismus weit ausstrahlte im Römischen Reich. Dieser richtete sich aber nicht gegen die Sophistik, obwohl manche prinzipielle Positionen mit Platon gegen die Sophistik übereinstimmten, wenn beispielsweise die Stoiker gegen die sophistische Trennung von Nomos und Physis an Platons ontologischer Verankerung der Ethik festhielten. N. übergeht die fundamentale Gemeinsamkeit der „sokratischen Schulen" und auch der Platonischen Sokrates-Figur mit der Sophistik: die von Sokrates vollzogene Wendung von naturphilosophischen und im engeren Sinn ‚theoretischen' Grundfragen zur Anthropologie, vor allem zur Sorge um die seelische Befindlichkeit. N. scheint aber ein Bewusstsein dieses komplizierten Verhältnisses von Sokratik und Sophistik gehabt zu haben, denn er relativiert seine Darstellung mit dem abschließenden Satz: „Die Wahrheit ist hier so verzwickt und verhäkelt, dass es Widerwillen macht, sie aufzudröseln", und er kapituliert so-

gar mit dem Zusatz: „so laufe der alte Irrthum (error veritate simplicior – [der Irrtum ist einfacher als die Wahrheit]) seinen alten Weg!“ (151, 19–22)

## 169

**151, 24** *Das Griechische uns sehr fremd*.] Dieser Text ist vom Ende her perspektiviert, wo N. von der „Musik“ der Gegenwart spricht: von derjenigen Wagners. Die zu Beginn exponierte Charakterisierung: „die Massenhaftigkeit“ und „der Genuss an der grossen Quantität als der Sprache des Erhabenen“ (151, 26 f.) orientiert sich ebenfalls schon an Wagner, der mit seinen spätromantisch ausladenden Opern, der ‚unendlichen Melodie‘ und dem Einsatz aller szenischen Mittel den Eindruck des Massenhaften hervorrief. Die „Sprache des Erhabenen“ (151, 27) hatte N. in seiner ganz auf Wagner hin konzipierten *Geburt der Tragödie* als besonderes Charakteristikum von dessen Kompositionen betont. In der vierten der *Unzeitgemäßen Betrachtungen*: *Richard Wagner in Bayreuth* heißt es über Wagner, dass er „mehr als irgend ein anderer im Erhabenen und im Ueber-Erhabenen allein frei athmen kann“ (KSA 1, 441, 28 f.). Der „Fortschritt, welchen die Musik durch Beethoven gethan hat“, so Wagner selbst in seiner Festschrift zu Beethovens hundertstem Geburtstag 1870, reiche „über das Gebiet des ästhetisch Schönen in die Sphäre des durchaus [d. h. in der alten Wortbedeutung: ganz] Erhabenen“ (GSD IX, 102). Er erklärt die „Kategorie des Erhabenen“ und die „Wirkung des Erhabenen“ sogar zum Maßstab von Musik überhaupt (GSD IX, 78). Zur langen Tradition der Ästhetik des Erhabenen vgl. den Überblickskommentar zur *Geburt der Tragödie*. In der *Morgenröthe* rückt N. auch an anderen Stellen vom Kult des Erhabenen und des mit diesem eng verbundenen Pathetischen ab. Vgl. M 33. Später, in einer Nachlassnotiz des Jahres 1885 spricht er im Hinblick auf Wagner von „Ausschweifungen des Erhabenen“ (37[15], KSA 11, 590, 30 f.). In der Spätschrift *Der Fall Wagner* endlich rechnet er mit Wagners und seiner eigenen früheren Vorliebe für das „Erhabene“ sarkastisch ab (KSA 6, 24, 3–17). Doch adaptiert er für seine eigenen Intentionen auch in der *Morgenröthe* durchaus noch die Vorstellung des ‚Erhabenen‘ in positivem Sinn.

Nach einem seit langem etablierten Schema vergleichender Betrachtung von Antike und Moderne – ein Paradebeispiel nach der *Parallèle des Anciens et des Modernes* ist Schillers Schrift *Über naive und sentimentalische Dichtung*, die N. gut kannte – stellt er die Einfachheit der Griechen der geradezu labyrinthischen Kompliziertheit der Moderne gegenüber. „Wie einfach waren in Griechenland die Menschen sich selber in ihrer Vorstellung!“ ruft N. aus: „Wie weit übertreffen wir sie in der Menschenkenntniss! Wie labyrinthisch aber auch nehmen sich unsere Seelen und unsere Vorstellungen von den Seelen

gegen die ihrigen aus!“ (151, 32–152, 4) Schon Winckelmann hatte mit seiner berühmten Formulierung, dass die besten griechischen Werke von „edler Einfalt und stiller Größe“ zeugen (*Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*, 1755) an ältere Theorien angeschlossen. In der klassizistischen Kunsttheorie war seit dem Attizismus der augusteischen Zeit und in der Neuzeit seit Boileau das Ideal der Einfachheit, der „Simplizität“, fest verankert. Winckelmanns Formulierung und ihr Echo bei N. lassen erkennen, dass sich das Ideal der den Griechen zugeschriebenen Einfachheit (= Einfalt) durchaus mit dem Ideal des – allerdings auf spezifische Weise definierten – Erhabenen vereinbaren ließ. Denn Winckelmanns „stille Größe“ ist eine in den Grenzen klarer Konturen und seelischer Beherrschtheit (nach stoischem Muster) gehaltene Erhabenheit, im Unterschied zum Überwältigenden einer ins Ungeheure gehenden Erhabenheit. Ganz entsprechend unterscheidet N. zwischen der „Massenhaftigkeit“, der „grossen Quantität als der Sprache des Erhabenen“, und der Wirkung des „Erhabenen“, das die Griechen in „kleinen Massen“ zu erreichen vermochten (151, 30). Unter Berufung auf die Schrift des Pseudo-Longinus *Über das Erhabene* (περὶ ὕψους), die N. in seiner Philologenzeit sogar neu edieren wollte, hatte schon Boileau in seinem *Traité du Sublime* (1674) die „simplicité majestueuse“ und die „noble simplicité“ empfohlen.

Wenig plausibel ist die von N. versuchte Exemplifizierung an den architektonischen Zeugnissen griechischer Kultur in „Pästum, Pompeji und Athen“ (151, 28), und dies aus mehreren Gründen. Pompeji kommt als markantes Beispiel griechischer Architektur schon deshalb nicht in Frage, weil dort nur wenige Spuren eines dorischen Tempels aus dem 6. Jahrhundert v. Chr. zu erkennen sind. Die offiziellen Ausgrabungen der nach dem Vesuv-Ausbruch des Jahres 79 n. Chr. völlig verschütteten Stadt begannen 1748. Zu Tage kam im Laufe der sich über lange Zeit hinziehenden Freilegungen nicht eine griechische Stadt mit entsprechender griechischer Architektur, sondern ein Ort, der wegen seiner attraktiven Lage bei der römischen Mittelschicht beliebt war, nachdem er 80 v. Chr. römische Kolonie geworden war. Es handelt sich um ein Städtchen, das nicht etwas über die „Griechen“ (151, 30) oder das „Griechische“ (151. 26) aussagt, vielmehr über den Baustil und die unter der Lava gut erhalten gebliebenen Lebenszeugnisse der frühkaiserzeitlichen Römer. Sodann ist auch die generalisierende Berufung auf die drei Tempel von Paestum problematisch, obwohl sie im Unterschied zur pompejanischen Architektur authentisch griechisch sind und obwohl diese Tempel zu den am besten erhaltenen gehören. Im griechisch besiedelten Süditalien entstanden sie während der archaischen Zeit; der erste wurde schon um 540 v. Chr. errichtet, der zweite um 490, der dritte um 450. Gerade die Tempel von Paestum verraten aufgrund ihrer gedrun-

genen Bauweise und der schweren Wucht ihrer Säulen noch kaum ein klassisches ‚Maß'. Trotz des eindrucksvollen Ensembles der drei Tempel gehören sie andererseits noch nicht zu den monumentalen Riesen-Anlagen. Erst dort, wo sich größere und auch wirtschaftlich mächtige Handelsstädte wie Athen und Korinth herausbildeten oder wo, noch später, hellenistische und römische Herrscher ihre Macht im seiner Eigenständigkeit beraubten Griechenland demonstrieren wollten, entstanden sehr große Bauten. Der Tempelbau, der ursprünglich und noch lange Zeit an lokale, regionale, in wenigen Fällen auch an großräumig ausstrahlende Kultstätten (Delphi, Olympia) gebunden war, lässt sich nicht spekulativ und psychologisierend mit der „Seele" der „Griechen" erfassen, wie es N. versucht.

Auch spricht N. in problematischer Weise von Athen. Er scheint die Akropolis in der archäologischen Literatur kaum angemessen wahrgenommen zu haben. Dort einen solchen Tempel zu bauen, so großzügig mit reichen figürlichen Darstellungen auszugestalten und trotz der vorgegebenen Fixierung auf den räumlich begrenzten und außerdem steil abfallenden Burgberg einen Gesamtprospekt zu wagen, dies hatte nach den siegreich beendeten Perserkriegen Athens neue Machtentfaltung nach außen und die durch demokratische Reformen sowie durch die kluge Innenpolitik des Perikles bewirkte Polis-Kultur zur historischen Voraussetzung. Nachdem die Perser die alte Akropolis 480 v. Chr. zerstört hatten, verband sich mit der großen neuen Bautätigkeit in den Jahren 447–432 v. Chr. der Anspruch, gerade eine solche Polis-Kultur auch architektonisch zu repräsentieren. Das lässt besonders der Parthenon-Fries erkennen, auf den N. schon in der *Geburt der Tragödie* zu sprechen kommt, bezeichnenderweise allerdings mit einer gezielten Missdeutung des politischen Bild-Programms (vgl. NK 1/1, 34, 17–20 und 34, 20–23). Stereotypisierend und enthistorisierend reduziert er dort alles auf das „Apollinische" wie hier in der *Morgenröthe* auf das „Griechische".

### 170

**152, 12** *Andere Perspective des Gefühles.*] N. betont in der *Morgenröthe* häufig kulturelle und damit auch ‚moralische' Unterschiede, um die Annahme einer zeitlos gültigen und mit normativem Anspruch versehenen ‚Moral' zurückzuweisen, wie dies schon griechische Sophisten um 400 n. Chr. taten. Hier, in M 170, verwendet er den Begriff der „Perspective", den er in seinen späten Schriften und in den Vorreden zur Neuausgabe seiner Werke (1886 und 1887) zum übergeordneten Konzept eines alles relativierenden ‚Perspektivismus' ausweitete. Vor allem durch Winckelmann drang die von N. hervorgehobene „Leidenschaft für die männliche nackte Schönheit" in ihrer Bedeutung

für Kunst und Kultur der Griechen ins allgemeine Bewusstsein. Stendhal, der sein Pseudonym nach dem gleichnamigen Geburtsort Winckelmanns gewählt hatte, schrieb in seiner Darstellung *Rome, Naples et Florence* (1854), die N. in seiner persönlichen Bibliothek besaß – N. strich sich diesen Passus an –: „Le plaisant, c'est que nous prétendons avoir le goût grec dans les arts, manquant de la passion principale qui rendait les Grecs sensibles aux arts" (Stendhal 1854b, 333 – „Das Spaßige ist, dass wir behaupten, den griechischen Geschmack in den Künsten zu haben [Stendhal schrieb dies unter dem Eindruck des zeitgenössischen Klassizismus] und dabei die Hauptleidenschaft uns fehlte, welche die Griechen für die Künste sensibel machte").

### 171

**152, 20** *Die Ernährung des modernen Menschen*.] Immer wieder misst N., auch aufgrund seiner eigenen gesundheitlichen Gefährdungen, der Diätetik, insbesondere der Ernährung große Bedeutung bei, z. B. in M 188 und M 203. Hier nennt er den modernen Menschen im übertragenen Sinn einen ‚Allesfresser' („homo pamphagus"; 152, 23), der „fast Alles zu verdauen" (152, 21) versteht. Damit nimmt N. eine Zeitdiagnose auf, die er schon in der *Geburt der Tragödie* und in der zweiten der *Unzeitgemäßen Betrachtungen*: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* gestellt hatte. „Nur dadurch", schreibt er aus dem zeittypischen Bewusstsein einer epigonalen Zivilisation, „dass wir uns mit fremden Zeiten, Sitten, Künsten, Philosophien, Religionen, Erkenntnissen anfüllen und überfüllen, werden wir zu etwas Beachtungswerthem, nämlich zu wandelnden Encyclopädien" (KSA 1, 273, 34–274, 4).

### 172

**152, 29** *Tragödie und Musik*.] Hier setzt N. die schon in mehreren der vorigen Texte unternommene psychologische Stereotypisierung und Reduktion historischer Gegebenheiten fort. In M 169 hatte er „unsere Seelen" und „unsere Seelen-Art", in M 170 die andere „Seele" der Griechen in die „Perspektive des Gefühles" (152, 12) gestellt. Nunmehr spricht er vom „Gemüth": von „Männer[n] in einer kriegerischen Grundverfassung des Gemüths, wie zum Beispiel die Griechen in der Zeit des Äschylus" (152, 29–153, 1). Eine solche „Grundverfassung des Gemüths" in der Zeit des Aischylos ist nirgends bezeugt, vielmehr sahen sich die Griechen aufgrund der persischen Bedrohung mit der Notwendigkeit eines Kampfes konfrontiert, in dem es um die Verteidigung ihrer Heimat und ihres Lebens ging. Aischylos selbst kämpfte als junger Mann in

der Schlacht bei Marathon (490 v. Chr.) mit, Themistokles rettete Athen durch die siegreiche Seeschlacht bei Salamis (480 v. Chr.). In seiner wohl ältesten Tragödie *Die Perser* stellte Aischylos die Seeschlacht bei Salamis dar; später erklärt Herodot in seinem Geschichtswerk den Krieg mit den Persern zum epochalen Ereignis. Wie immer nach siegreichen Kriegen wurden einzelne Kriegshelden und Heldentaten gerühmt; am bekanntesten ist die todesmutige Verteidigung der Landenge an den Thermopylen, wo es einer kleinen Schar von Spartanern gelang, den Durchmarsch der großen persischen Heeresmacht aufzuhalten. All dies auf eine „kriegerische Grundverfassung des Gemüths" hin zu interpretieren, bleibt psychologische Spekulation. Sie ist interessengelenkt: N., der schon in einer ganzen Sequenz von Texten (M 132–146) das von Schopenhauer als Grundlage der Moral verstandene „Mitleid" in Frage stellt, wendet sich nun erneut gegen das „Mitleiden" (153, 2; 153, 10), indem er dieses ausschließlich weichherzigen „Seelen", ja ganz zum Schluss den „Seelchen des verschwindenden Zeitalters" zuschreibt (153, 32). Dagegen fordert er leitmotivisch ein neues Zeitalter der „Härte", in dem „harte" Menschen (153, 28) den erwünschten Typus verkörpern. Mit diesem Programm der Härte für ein erhofftes neues Zeitalter verrät er trotz zunehmenden Distanzierungen vom neuen Kaiserreich eine Affinität zum preußischen Militarismus, der sich nach dem siegreichen deutsch-französischen Krieg von 1870/71 verstärkte, ebenso wie zu den bereits aktuellen Gewaltideologien des Imperialismus.

Die Aussagen über die griechische Tragödie fallen geradezu konträr zu denjenigen in der *Geburt der Tragödie* aus. Dort war die griechische Tragödie auf die pessimistische Weltanschauung Schopenhauers hin perspektiviert worden. Ihr tragisches Geschehen sollte ein prinzipiell pessimistisches Verständnis des Daseins bezeugen, wie es schon Schopenhauer selbst in denjenigen Partien seines Hauptwerks *Die Welt als Wille und Vorstellung* nahelegt, in denen er von der griechischen Tragödie handelt. In M 172 dagegen soll die Tragödie – und letztlich auch die „Musik" (153, 26; 153, 30) – eine neue Daseinsberechtigung erhalten, indem das (von N. ansonsten abgelehnte) „Mitleid", welches das tragische Geschehen erregt, die nach N.s Wunsch „in sich hart" gewordenen (153, 28) Menschen zu kompensatorischen Zwecken ein wenig rührt.

## 173

**154, 2** *Die Lobredner der Arbeit.*] Nachdem in der Antike aufgrund der Sklavenwirtschaft die Arbeit als eines freien Mannes nicht würdig erachtet worden war und später im Ständestaat keine eigene Wertigkeit hatte, änderte sich dies im 18. und im 19. Jahrhundert. Arbeit wurde von der liberalen Wirtschaftslehre als produktive Leistung verstanden, die dem Wohlstand und dem Fort-

schritt einer bürgerlichen Welt dient und auch das Individuum zu freierer Enfaltung führen sollte. Angesichts der Ausbeutung im frühindustriellen Wirtschaftssystem, das viele arbeitende Menschen nicht freier und selbstbestimmter machte, sondern im Gegenteil im Dienste des Kapitals versklavte und sie gleichzeitig infolge der industriellen, dem Maschinentakt unterworfenen Produktionsweise ihrer Arbeit entfremdete, geriet allerdings der liberale Arbeitsbegriff in eine Krise und mit ihm auch Hegels Versuch in der *Phänomenologie des Geistes*, Arbeit spiritualistisch zu überhöhen und in den Prozess des Weltgeistes zu integrieren. Marx und Engels verkündeten 1848 im *Manifest der Kommunistischen Partei*, es gehe darum, eine Assoziation zu verwirklichen, „worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (Marx/Engels 1959, 482). Die Entlastung der Menschen und der Vervielfältigungseffekt durch maschinelle Produktionsprozesse sollte nicht mehr zur Kapitalanhäufung in den Händen weniger und zu einer noch stärkeren Abhängigkeit der Arbeitenden führen; sie sollte vielmehr durch gerechter verteilte Gewinne, geringere Arbeitszeiten und menschenwürdige Arbeitsbedingungen den Arbeitenden zu einem besseren Leben verhelfen. Doch wandte sich Marx ausdrücklich gegen die Auffassung, dass Nicht-Arbeit grundsätzlich als „Freiheit und Glück“, Arbeit dagegen bloß wie in den negativen Arbeitsverhältnissen zur Zeit der Sklaverei und Fronarbeit oder in der modernen Ausbeutungswirtschaft als „äußere Zwangsarbeit“ erscheint. Vielmehr war er überzeugt, der Mensch könne durch eine unter guten gesellschaftlichen Bedingungen geleistete Arbeit seine Selbstverwirklichung finden.

Das Selbstbewusstsein, das sich mit dem Begriff der Arbeit verbinden konnte und sich durch – wie N. sagt – „Lobredner der Arbeit“ artikuliert, deckt ein politisches Spektrum von links bis rechts ab. In den frühen Berufsvereinen und Gewerkschaften setzte sich noch z. T. der auf der Handwerkstradition beruhende Stolz auf das spezifische Können und die daraus resultierende Anerkennung in einer vertrauten Umwelt fort; die Erfahrung der Ausbeutung und das Elend der Fabrikarbeiter, das auch Schopenhauer empörte (vgl. NK M 132) und das die sozialistischen und kommunistischen Reaktionen hervorrief, drückte sich in einem Bewusstsein von revolutionärem Machtpotential aus, so in Georg Herweghs *Bundeslied* für den ‚Allgemeinen Deutschen Arbeiterverein‘ (1864; Herwegh 1877, 131 ff.), das nach der Darstellung des Elends in die berühmten Verse mündet:

„Mann der Arbeit, aufgewacht!
Und erkenne Deine Macht!
Alle Räder stehen still,
Wenn Dein starker Arm es will“ (Herwegh 1877, 132).

Im konservativen Lager schwärmte Treitschke von der „wunderbaren Gemeinschaft der Arbeit“ (Treitschke 1879c, 485), er nannte, übereinstimmend mit N., die „Einführung der Sklaverei“ eine „rettende That der Cultur“ (Treitschke 1879c, 467), um auszurufen: „Keine Cultur ohne Dienstboten!“ (Treitschke 1879c, 474) Ein ‚Exot‘, dem N. gar nicht so fern steht, ist Paul Lafargue mit seiner provozierenden Broschüre *Das Recht auf Faulheit* (1883, deutsch 1887), das mit dem Lob der „Faulheit, Mutter der Künste und der edlen Tugenden“ schloss.

Indem N. die absorbierende und schwächende Beanspruchung durch Arbeit hervorhebt, zielt er wie in einer ganzen Reihe von Texten der *Morgenröthe* auf die Gefährdung des Individuellen. Das „Individuum“ und die Persönlichkeit gelten ihm als das eigentlich Erstrebenswerte. Deshalb erteilt er nicht nur den modernen Arbeitsbedingungen, sondern auch „dem Lobe der gemeinnützigen unpersönlichen Handlungen“ (154, 4 f.) eine Absage. Aberrant ist die Vorstellung, die „Furcht vor allem Individuellen“ (154, 6) sei der „Hintergedanke“ bei der hohen Wertung der Arbeit. N. nimmt gerne „Hintergedanken“ an, vgl. z. B. M 74.

**174**

**154, 22 f.** *Moralische Mode einer handeltreibenden Gesellschaft*.] Schon in vorangehenden Texten der *Morgenröthe* spricht N. von „moralischen Moden“ (in M 131; M 133, dort 127, 26 f.); auch das Gefühl der „Furchtsamkeit“ (154, 25 f.); 155, 2) als Motiv einer sozialen ‚Moral‘ erörtert er intensiv schon in M 142 (134, 15 f.; 134, 29; 135, 1; 135, 5), um das Mitleid als Grundlage einer sozial und gefühlshaft verankerten Moral zu diskreditieren. Dieses Mitleid erscheint hier im Gewande der „Sympathie für Andere“ (154, 25) und „der sympathischen Affectionen“ (155, 10) wie schon in M 172 (153, 15). Ohne John Stuart Mill explizit zu nennen, der in seinem von N. in der deutschen Übersetzung studierten Werk *Utilitarianism* eine Ethik auf der Grundlage des Nützlichkeitsprinzips entwickelt, attackiert er ihn hier mit deutlicher Anspielung auf die „handeltreibende Gesellschaft“ (154, 22 f.), als welche vor allem die englische Gesellschaft galt. Abschließend zieht er direkt die auf den Nutzen ausgehende Moral in Zweifel: „Inzwischen bleibt selbst die Frage unbeantwortet, ob man dem Anderen mehr nützt, indem man ihm unmittelbar fortwährend beispringt und hilft“ (155, 10–13). In der folgenden M 175 analysiert er generell die „Cultur der Handeltreibenden“ (155, 21 f.) und die Auswirkungen auf die moderne „Seele“.

**175**

**155, 21 f.** *Grundgedanke einer Cultur der Handeltreibenden.*] Der Wirtschaftsliberalismus, der im 18. Jahrhundert von Schottland ausging (Adam Smith), mündete in der Nützlichkeitsethik Benthams und später John Stuart Mills (vgl. NK M 174), die N. mit den „Propheten der handeltreibenden Classe" meint (156, 7). Er zielt auch auf Vertreter des deutschen Liberalismus, der sich von einem ursprünglich freiheitlich-demokratischen Engagement, das N. schon in der *Geburt der Tragödie* strikt ablehnte, nach der gescheiterten Revolution von 1848 und dann noch mehr nach dem deutsch-französischen Krieg von 1870/71 zu einer nationalen und staatstragenden Wirtschaftspartei gewandelt hatte. Diese sog. Nationalliberalen hofften zu Beginn der Siebzigerjahre noch auf die Synthese von mächtigem Nationalstaat und parlamentarischem Verfassungsstaat. Aber ungeachtet ihrer juristischen Leistungen im Bereich des bürgerlichen Rechts, bei der Ausgestaltung des Rechtswesens und wichtiger Reichsinstitutionen gerieten sie bald zwischen die Fronten der autoritären, wenngleich nicht reformfeindlichen Regierung Bismarcks und der weiterdrängenden politischen Bewegungen. Einen Parlamentarismus auf der Grundlage des allgemeinen Wahlrechts lehnten prominente Vertreter aus der Sorge um den Verlust bildungs- und besitzbürgerlicher Privilegien ab. Das abschließende Horaz-Zitat (*Satiren* I 5, 100) – Apella war ein häufiger Beiname von freigelassenen Sklaven – bezeichnet einen leichtgläubigen Juden („das glaube der Jude Apella"). Die Anspielung auf den „Juden Apella" ist nicht nur gelehrter Art, denn wie die Engländer, an die N. vor allem denkt, galten die Juden als Exponenten einer handeltreibenden Gesellschaft. Die z. T. auch auf die Bourgeoisie der Gründerzeit gemünzte Kritik wurde immer mehr auf die Juden übertragen. Werner Sombart, ein prominenter Vertreter der konservativen Revolution, veröffentlichte 1911 ein entsprechendes Werk mit dem Titel *Die Juden und das Wirtschaftsleben*. Nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs übertrug er die darin entwickelte Ideologie einfach auf die Engländer: 1915 erschien sein alsbald weit verbreitetes Buch *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*. An N.s Begriffswelt orientierte sich Sombart immer wieder, vor allem mit der Hervorhebung des „Willens": Die Engländer figurieren als Krämerseelen, die Deutschen hingegen sind mit einer willensstarken Heldenseele ausgerüstet.

**176**

**156, 12** *Die Kritik über die Väter.*] Die Kritik an der Väter-Generation markierte seit den Dreißigerjahren des 19. Jahrhunderts die Ablösung von Romantik und Idealismus durch eine antiromantische und antiidealistische Ten-

denz, die sich im Positivismus und Realismus sowie in der Hinwendung zu einer teils naturalistischen, teils materialistischen Weltanschauung ausprägte. Dieser Tendenz folgte N. selbst gerade in der *Morgenröthe*. Vgl. den Überblickskommentar zum dritten Buch.

## 177

**156, 23** *Einsamkeit lernen*.] Schon in seiner Erstlingsschrift hatte N. den Journalismus sowie die dynamische Entwicklung des Pressewesens seit 1830 und vollends seit 1848 kulturkritisch ins Visier genommen. Die Journalisten nannte er „papierne Sclaven des Tages“ (GT 20, KSA 1, 130, 19). Schopenhauer wollte die Bezeichnung ‚Journalist‘ mit dem Wort „Tagelöhner“ übersetzt wissen (PP II, § 272: „Ueber Schriftstellerei und Stil“). Vgl. den ausführlichen Kommentar zum zeitgenössischen Pressewesen in NK 1/1, 130, 19–25. N. versichert sich in zahlreichen Texten der *Morgenröthe* der eigenen Entscheidung für die „Einsamkeit“.

## 178

**157, 8** *Die Täglich-Abgenützten*.] Dieser Text führt die Reflexion des vorangehenden fort. Dort war von den „jungen, begabten, vom Ehrgeiz gemarterten Männern“ (156, 24 f.) die Rede, die sich als Journalisten auf das Tagesgeschehen fixieren. Als Gegensphäre zu diesem dem Getriebe „in den grossen Städten der Weltpolitik“ ausgesetzten Beruf hatte er „Einsamkeit“ empfohlen, in der bedeutende Werke reifen können. Dieser Empfehlung entspricht in M 178 die Forderung, „sich selber eine Richtung zu geben“ (157, 10 f.), wofür man „Zeit“ brauche. Für die Einsamkeit steht hier die Wüste als Rückzugsgebiet, wo die Selbstfindung abseits vom Weltgetriebe möglich ist. Der zitathaft in Anführungszeichen gesetzte Passus „in die Wüste geschickt zu werden“ erinnert an den in mehreren Evangelien berichteten Rückzug Jesu in die Wüste; vgl. Markus 1, 12, wo es nach der Auserwählung durch Gottes „Stimme vom Himmel“ (1, 11) heißt: „Und alsbald trieb ihn der Geist in die Wüste“; Lukas 5, 16, wo Jesus aus der Menge des Volks, die er durch sein Wirken angezogen hat, fortgeht: „Er aber entwich in die Wüste und betete“. In M 491 vertieft N. die in M 178 begonnene Reflexion unter der Überschrift „Auch desshalb Einsamkeit“: „A: So willst du wieder in deine Wüste zurück? – B: Ich bin nicht schnell, ich muss auf mich warten, – es wird spät, bis jedesmal das Wasser aus dem Brunnen meines Selbst an’s Licht kommt [...] Unter Vielen lebe ich wie Viele und denke nicht wie ich“ (290, 2–9).

**179**

**157, 23** *So wenig als möglich Staat!*] Der historische Hintergrund für die Rede von der „‚allgemeinen Sicherheit'" (158, 5; 158, 6 f.) wird durch die nachfolgenden Ausführungen deutlicher erkennbar, in denen N. die Tendenz kritisiert, die „Gesellschaft diebessicher und feuerfest und unendlich bequem für jeden Handel und Wandel zu machen und den Staat zur Vorsehung im guten und schlimmen Sinne umzuwandeln" (158, 8–11). Hier zielt N. auf wichtige, aber von ihm weitgehend abgelehnte Errungenschaften der Zeit. Zwischen 1873 und 1877 waren wesentliche Bereiche des bürgerlichen Rechts kodifiziert worden, um ein rechtliches Fundament für das nach dem deutsch-französischen Krieg von 1870/71 neu entstandene Deutsche Reich zu schaffen. Im Bereich des Zivilrechts formte man die juristische Grundlage für die liberale Wirtschaftsgesellschaft, die N. mit dem „Wandel und Handel" und abschließend mit dem Hinweis auf die „Ökonomie" (158, 16 f.) meint. Wie die Polemik gegen einen Staat nahelegt, der nun „zur Vorsehung im guten und schlimmen Sinne umgewandelt" werde, hat N. vielleicht auch schon die Diskussionen wahrgenommen, die im Vorfeld der entscheidenden, unter der Regierung Bismarcks erlassenen Sozialgesetze geführt wurden: 1883 wurde die Krankenversicherung, 1884 die Unfallversicherung eingeführt (1889 dann noch die Alters- und Invalidenversicherung).

**180**

**158, 20** *Die Kriege*.] Der lapidare Satz, auf den sich N. hier beschränkt – „Die grossen Kriege der Gegenwart sind die Wirkungen des historischen Studiums" (158, 20 f.) – macht exemplarisch deutlich, wie fern N. den Realfaktoren des historischen Geschehens steht, hier insbesondere den Machtinteressen der Großmächte, die zu den Kriegen führten. Dies ist umso erstaunlicher, als er den „Willen zur Macht" propagierte.

**181**

**158, 23** *Regieren*.] Der zweite Teil dieser Reflexion, der die Sphäre des staatlichen Regierens als ein Übel darstellt, entspricht N.s eigener Position, wie er sie kurz vorher in M 179 formuliert: „So wenig als möglich Staat" (157, 23). In der Erstlingsschrift *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* hatte N. sogar die radikale, aus Wagners anarchistischer Phase übernommene Losung ausgegeben: „Den Staat vernichten". Vgl. NK M 164.

### 182

**158, 27** *Die grobe Consequenz*.] In M 301 pointiert N. unter der Überschrift „‚Charaktervoll‘“ die schon im vorliegenden Text hervorgehobene fragwürdige Gleichsetzung von Charakter und Konsequenz mit folgenden Worten: „‚Was ich einmal gesagt habe, das thue ich‘ – diese Denkweise gilt als charaktervoll. Wie viele Handlungen werden gethan, nicht weil sie als die vernünftigsten ausgewählt worden sind, sondern weil sie, als sie uns einfielen, auf irgend welche Art unsere Ehrsucht und Eitelkeit gereizt haben, sodass wir dabei verbleiben und sie blindlings durchsetzen!“ (223, 2–8) In M 560 setzt sich N. kritisch mit Schopenhauers Charakter-Begriff auseinander, vgl. die Schopenhauer-Zitate in NK M 560. Und in einem nachgelassenen Notat vom Herbst 1880 äußert er sich abschätzig über das Konzept des Charakters, das er mit Unaufrichtigkeit assoziiert: „Die Menschen mit der Maske, die sogenannten Charaktere, die sich nicht schämen, ihre Maske zu zeigen“ (6[407], KSA 9, 302).

### 183

**159, 6** *Die Alten und die Jungen*.] Schon in den bisherigen Texten hatte N. mehrmals die „moralischen Moden“ ins Visier genommen (in M 131; M 174). Nun versucht er, dieses Thema mit einem weitgedehnten Moralbegriff am Wandel der politischen Einstellung zum Parlamentarismus weiterzuverfolgen, um auch in diesem Bereich die ‚Moral‘ zu relativieren. Der in England, Amerika und Frankreich schon weitgehend gefestigte Parlamentarismus war samt dem mit ihm verbundenen Parteienwesen, das N. ebenfalls kritisiert, in Deutschland noch ein kontrovers diskutiertes Phänomen.

### 184

**159, 23** *Der Staat als Erzeugniss der Anarchisten*.] Der zeitgenössische Anarchismus – vgl. NK 13, 11 und NK M 164 – beschäftigte N. immer wieder bis in seine späten Schriften hinein. Nach einer gewissen Faszination, die schon aus der Wahrnehmung von Wagners anarchistischer Phase in der Zeit des Dresdner Mai-Aufstands von 1849 herrührte, sich aber auch aus einer Affinität aufgrund des eigenen radikalen Freigeistertums und ‚Immoralismus‘ erklärt, lehnte N. später hingegen den Anarchismus wegen seiner Nähe zu revolutionären Tendenzen des Sozialismus vehement ab. Gegen die sozialen Bewegungen des 19. Jahrhunderts, deren organisatorischen Zusammenschluss in den „socialistischen Lagern“ (159, 26) er wahrnahm, reagierte er mit einem for-

cierten Aristokratismus und in den späten Schriften sogar mit einem Lobpreis des Kastenwesens. Im vorliegenden Text verfährt er dialektisch psychologisierend: Die Rede von der „eisernen Kette", die sich die Anarchisten anlegen, von der „furchtbaren Disciplin" und den „Gesetzen" (159, 27–30) folgt dem Schema der dialektischen Reaktion auf die eigenen anarchistischen Grundtendenzen. Damit verbindet N. das ihn auch in anderen Texten der *Morgenröthe* und in einer Reihe nachgelassener Notate interessierende „Gefühl der Macht" (160, 2), vgl. den Überblickskommentar S. 30 f. und S. 42 sowie M 348 und NK hierzu.

**185**

**160, 5** *Bettler*.] Dieses Thema steht im Zusammenhang mit N.s Ablehnung des Mitleids. Vgl. hierzu M 132–146 und die Kommentare. Er reflektiert nicht über die sozialen Ursachen oder über die Armenfürsorge. Wie N. die Forderung, man solle die Bettler „abschaffen", konkret meint, bleibt unklar. Bereits in der frühen Neuzeit gab es Verordnungen, welche die Bettler aus Städten verbannten. Im Jahre 1748 verfügte ein Königlich-preußisches Edikt, dass „überhaupt keine Bettler so wenig in Städten, als auch insonderheit auf dem platten Lande geduldet werden sollen". Es solle „kein Bettler, worunter auch abgedankte Soldaten, Handwerksbursche und dergleichen Personen zu verstehen sind, auf den Strassen oder vor den Türen der Almosen halber geduldet werden" (Königlich-preußisches Edikt vom 28. 4. 1748, abgedruckt in: Sachsse/Tennstedt 1980, 140 f.). Armut war oft nicht nur eine Folge des individuellen Unglücks, sondern auch der sozialen Verhältnisse. Insbesondere die zahlreichen Kriege, die Verarmung vieler Menschen infolge privilegierter Adelsherrschaften und absolutistischer Prachtentfaltung auf Kosten der Bevölkerung – der absolutistisch regierende Herzog von Württemberg beispielsweise verkaufte sogar seine Landeskinder als Soldaten – waren Ursache für Not und Ausgrenzung. In Frankreich zerrütteten die zahlreichen Raubkriege Ludwigs XIV. und seine luxuriöse Bautätigkeit und Hofhaltung, deren bekanntestes Zeugnis das Schloss von Versailles ist, die Staatsfinanzen und damit die wirtschaftliche Substanz des Landes.

In Hermann Hettners *Französischer Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts*, die N. in seiner persönlichen Bibliothek besaß, konnte er lesen, dass es in Frankreich bei damals 20 Millionen Einwohnern gegen Ende der Herrschaft des ‚Sonnenkönigs' etwa 2 Millionen Bettler gab. Zusammen mit dem Adel und der ebenfalls von Steuern und Abgaben befreiten hohen Geistlichkeit presste das absolutistische Königtum das Land aus; dies führte zu einem Niedergang, der schließlich in die Revolution mündete. Im 19. Jahrhundert waren Armut, Ausbeutung und in ihrem Gefolge das Betteln vor allem eine Folge des frühka-

pitalistischen Wirtschaftssystems. Bereits 1811 formulierte Heinrich Luden in seinem *Handbuch der Staatsweisheit oder der Politik* folgende Analyse: „Der Capitalist mißbraucht leicht die Menschen, über welche ihm ihre Armut die Herrschaft gibt. Immer weiter und weiter treibt er seine Unternehmungen; der Haufe, der für ihn arbeitet, wird größer und größer; der bestimmte und gewisse Lohn zieht diejenigen an, die desselben bedürfen; sie verstehen sich zu einer bestimmten Arbeit, erlernen einen Handgriff vollkommen, verlernen aber jeden andern Gebrauch ihrer Kräfte; dadurch verbessern sich die Producte ihrer Tätigkeit, und bereichern den Unternehmer, während sie selbst arm bleiben. Er, der Capitalist, der ihrer nun gewiß ist, wird karger, verlangt mehr und gewährt weniger; sie, die Arbeiter, sind gezwungen, ihm nachzugeben, um das kümmerliche Leben zu erhalten. Nun stirbt der Capitalist, oder durch irgend eine Veranlassung geht die Manufaktur ein: was wird nun aus den Arbeitern? Sie sind verloren für den Staat und für sich. Die Armut zwingt sie zum Betteln; die Not verleitet sie zum Verbrechen." (Luden 1811, Bd. 1, 285, Anm. 1)

In N.s Zeit ließen sich auch konservative Schriftsteller wie der ihm aufgrund seiner erfolgreichen *Culturgeschichtlichen Novellen* wohlbekannte Wilhelm Heinrich Riehl über die Bettler aus. In seinem Buch *Die bürgerliche Gesellschaft* kritisiert Riehl einerseits die Nobilitierungsambitionen des Bürgertums, die auch für N. charakteristisch sind (Riehl 1851, 268; vgl. M 199 und M 201 sowie die Kommentare). Andererseits meint Riehl aber auch, das soziale Elend beginne nicht schon, wenn der „Hunger in den Eingeweiden zu brennen" anfängt, sondern erst dann, wenn der Erwerb nicht mehr ausreiche, die Güter zu erlangen, welche durch die gegebene soziale Stellung das „geringste Maß des Bedürfnisses" ausmachen. Denn der Bettler könne mit seiner Portion Kartoffeln gleichsam ein Fürst sein, während „der Fürst aber, wenn er bloß eine solche Portion Kartoffeln hätte, [...] weit ärmer als der ärmste Bettler" wäre (Riehl 1851, 286 f.). N. seinerseits bejahte sogar die Sklaverei (vgl. NK M 132).

### 186

**160, 8** *Geschäftsleute*.] Indem N. das „Geschäft" als das „grösste Vorurtheil" der Geschäftsleute bezeichnet, nimmt er das im Untertitel der Morgenröthe exponierte übergeordnete Thema des „Vorurtheils" wieder auf. Zugleich aber zeigt sich hier, wie er den Begriff des Vorurteils überdehnt. Vgl. auch M 203 (179, 26 f.): „Geld macht jetzt das grosse oder kleine moralische Vorurtheil".

### 187

**160, 14** *Aus einer möglichen Zukunft*.] N. greift hier die auch in anderen Texten der *Morgenröthe* problematisierten Vorstellungen vom „Verbrecher" und

von „Strafe“ auf (vgl. M 202 und NK hierzu), um sie nun in der Perspektive auf eine „mögliche Zukunft“ zur Disposition zu stellen. Zum Zukunftsdenken N.s vgl. den Überblickskommentar S. 62–64. Das „Gesetz“, das er in anderen Texten als allgemein verbindliche ‚moralische‘ Norm suspendiert, weil es das Individuum einschränkt, versucht er hier zunächst ganz individualistisch zu definieren: als das Gesetz, „das er [der Verbrecher] selber gemacht hat“, ja das ihn, „indem er sich straft, die Macht des Gesetzgebers“ fühlen lässt (160, 17–19). Mit dem „Grundgedanken“, den er dieser hypothetisch entworfenen Freiwilligkeit der Strafe unterlegt („ich beuge mich nur dem Gesetze, welches ich selber gegeben habe“; 160, 24 f.) spielt er subversiv auf Kants Konzept einer „Selbstgesetzgebung der Vernunft“ an.

## 188

**161, 2** *Rausch und Ernährung*.] Zum „Rausch“ vgl. M 50 und NK hierzu. Zur Diätetik bzw. zur Bedeutung der Ernährung vgl. M 171 und NK hierzu.

## 189

**161, 28** *Von der grossen Politik*.] Erneut thematisiert N. hier das von ihm in der *Morgenröthe* immer wieder aufgegriffene „Gefühl der Macht“ (161, 31 f.; 162, 17), nun aber unter dem modernen Gesichtspunkt der „Masse“, welche das Machtgefühl rauschhaft steigert und damit alle ‚Moral‘, die N. hier mit der „Tugend“ meint (162, 4; 162, 13), außer Kraft setzt. Die „Masse“ als ein das Machtgefühl und die Kriegsbereitschaft steigernder Faktor spielt erst in der modernen Kriegsführung eine Rolle. In älterer Zeit waren Kriege vornehmlich Kabinettskriege, die mit Söldnern geführt wurden und oft mit Zwangsaushebungen verbunden waren. Das änderte sich in der Zeit der Französischen Revolution. Mit der „levée en masse“ begann die kriegsgeschichtliche Entwicklung hin zum Volkskrieg, der durch den im 19. Jahrhundert um sich greifenden Nationalismus, die Aufreizung nationaler Leidenschaften und durch die Entstehung der Massengesellschaft im 19. Jahrhundert seine Dynamik erhielt. Mit der auf die „Masse“ zielenden Aussage: „Da quellen die verschwenderischen, aufopfernden, hoffenden, vertrauenden, überverwegenen, phantastischen Gefühle so reichlich herauf“ (162, 8–10) erinnert N. an die Geschichte der napoleonischen Kriege und der gegen die Unterdrückung durch Napoleon reagierenden, von patriotischer Begeisterung beflügelten Befreiungskriege. Gerade in der Zeit des deutsch-französischen Krieges von 1870–1871 und in den darauf folgenden Jahren waren Erinnerungen an die patriotische Erhebung beliebt. Noch näher

lag für N. freilich die Massenbegeisterung bei den Siegesfeiern nach dem Sieg von 1871. Nachdem er sich zunächst ebenfalls von der patriotischen Welle hatte mitreißen lassen, ging er bald auf kritische Distanz, die sich indirekt auch im vorliegenden Text bemerkbar macht. In der folgenden M 190 verabscheut er den „nationalen Wahnsinn" (163, 5) und beklagt den damit einhergehenden Verlust der „deutschen Bildung".

## 190

**162, 31** *Die ehemalige deutsche Bildung*.] Zusammen mit M 195 („Die sogenannte classische Erziehung") gehört dieser Text zu den wichtigsten Äußerungen N.s über das Bildungs- und Erziehungswesen. Im ersten Satz bedauert er zwar, dass die Deutschen die ‚klassische' Bildung „mit einem blinden Eifer abgeschüttelt haben" (163, 2f.), dann aber wertet er diese Bildungssphäre der Jahrzehnte um 1800, die er durch Nennung einiger ihrer Hauptrepräsentanten vergegenwärtigt, entschieden ab. Allerdings trifft der erste seiner kritischen Einwände, der im Horizont seiner übergeordneten Moralkritik steht, unter den Genannten nur Schiller (den er später in der *Götzen-Dämmerung* als „Moral-Trompeter von Säckingen" verspottet): „die Sucht, um jeden Preis moralisch erregt zu erscheinen" (163, 17f.). Die zweite kritische Abwertung gilt einem ästhetischen Idealismus, der sich in wirklichkeitsfernen Abstraktionen verliert: in „glänzenden knochenlosen Allgemeinheiten, nebst der Absicht auf ein Schöner-sehen-wollen in Bezug auf Alles [...] ein weicher, gutartiger, silbern glitzernder Idealismus" (163, 19–24). Allerdings nennt N. den ihm wohlbekannten Begründer eines solchen idealistisch formierten Ästhetizismus und Klassizismus nicht: Winckelmann, dessen epochemachende Schrift *Über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* bereits 1755, also vor der großen Zeit deutscher „Bildung" erschienen war. N.s Kritik an der Blütezeit von Klassik, Romantik und idealistischer Philosophie reproduziert die schon von Heine in mehreren – zu N.s Lektüren gehörenden – Schriften, so in seiner *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* vollzogene und dann durch das ‚Junge Deutschland' weiterverfolgte antiästhetizistische und antiidealistische Wendung. In N.s Gegenwart verstärkte sie sich im Zeichen des Realismus und des Naturalismus, gegen den er in der *Geburt der Tragödie* noch polemisiert hatte.

Dass N. von dem idealistisch-ästhetizistischen „Widerwillen gegen die ‚kalte' oder ‚trockene' Wirklichkeit" (163, 27) handelt und sich dagegen auf „Anatomie" (163, 28) und „Naturerkenntnisse" (163, 30) beruft, entspricht der dominierenden Zeitströmung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Dabei sieht er sich gezwungen, die Einseitigkeiten und Übertreibungen seiner Retrospekti-

ve auf die „deutsche Bildung“ zu kaschieren, indem er die Zentralfigur Goethe zum außerhalb stehenden bloßen „Zuschauer“ macht: „Diesem Treiben der deutschen Bildung sah Goethe zu“ (163, 31 f.) – als ob Goethe nicht auch, und jahrzehntelang, sowohl in seinen Dichtungen wie in seinen theoretischen Texten eine klassizistisch-idealistisch formierte Ästhetik vertreten hätte: von seiner *Italienischen Reise* und der *Iphigenie* über die von ihm herausgegebene, programmatisch ‚Propyläen‘ genannte Zeitschrift sowie die Winckelmann-Gedenkschrift von 1805 bis hin zum Helena-Akt im *Faust II*, in dem er diese Epoche und seine eigene Stellung in ihr bereits historisch reflektiert. N. lässt sich von dem Stereotyp bestimmen, dem zufolge Goethe, im Gegensatz zum ‚Idealisten‘ Schiller, ein ‚Realist‘ gewesen ist. Nicht zuletzt: Hätte er Goethe einbezogen, dann hätte er nicht mehr das Fehlen der „Anatomie“ und der „Naturerkenntniss“ in dieser Zeit der „deutschen Bildung“ tadeln können, da sich Goethe ja intensiv mit Anatomie beschäftigte – ein Resultat seiner anatomischen Studien ist bekanntlich die Entdeckung des Zwischenkieferknochens – und da er sich der „Naturerkenntniss“ im Bereich der Botanik, der Mineralogie, der Licht- und Farbentheorie, der Meteorologie u. a. über viele Jahre hinweg zuwandte. Zum bloßen Zuschauer macht N. auch Schopenhauer (163, 34–164, 1: „Dem sah etwas später auch Schopenhauer zu“), obwohl Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung*, das 1819, mitten in dieser erst mit Hegels Tod 1831 und mit Goethes Tod 1832 zu Ende gehenden Epoche „deutscher Bildung“ erschienen war, in vielfältiger Weise mit ihr zusammenhängt. Wohl nichts ist aber für das selektiv pointierende Verfahren N.s aufschlussreicher als die große Leerstelle: Kant. Er war mit seiner *Kritik der Urteilskraft* ein Wegweiser für Schillers ästhetische Schriften und auch für Goethe von großer Bedeutung; ebenso wirkte er im Hinblick auf die von einer postulatorischen „Vernunft“ in der *Kritik der praktischen Vernunft* statuierte ‚Moral‘ besonders auf Schiller und, neben vielen anderen, auf Schopenhauer. Die Vermutung liegt nahe, dass N. Kant ausließ, weil er mit einer Einbeziehung dieser epochalen Gestalt seiner pauschalen Abwertung der „deutschen Bildung“ den Boden noch mehr entzogen hätte als mit der Abdrängung Goethes und Schopenhauers in den Zuschauerraum.

**191**

**164, 18** *Bessere Menschen!*] Die einleitenden Worte „Man sagt mir“ sind nicht eindeutig auf bestimmte Personen zu beziehen. Aus dem Duktus dieses Textes, der „Kunst“ und „Künstler“ angesichts der „Menschen der Gegenwart“ (164, 20) thematisiert, lässt sich erschließen, dass N. wie schon so oft an Wagner und Schopenhauer denkt und generalisierend auf die „Menschen“ seiner

Zeit schließt. Wagner war selbst stark von Schopenhauer beeinflusst, und auf Schopenhauer weist der von N. zitathaft in Anführungszeichen gesetzte „Wille“ (165, 1). In Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* ist der „Wille“ der metaphysische Grund des negativ als Sphäre unendlichen Leidens bestimmten Daseins. Abgesehen vom Ausnahmefall der radikalen Verneinung des Willens zum Leben durch den Asketen ist für Schopenhauer nur eine vorübergehende Befreiung vom Willen durch den schönen Schein der „Kunst“ möglich. Wenn N. im Hinblick auf die Menschen der Gegenwart schreibt, sie führen ihr „Dasein“ „aus einem blinden wüsten ‚Willen‘ heraus, den man verflucht, weil man ihn nicht zu tödten vermag“ (164, 32–165, 2), so geht er von Schopenhauer aus, der nach buddhistischem Muster die Ausschaltung der Triebe durch Askese bis hin zur Selbst-Vernichtung und zum Eingehen ins Nirwana propagierte. Schon N.s einleitender Satz, „unsere Kunst wende sich an die gierigen, unersättlichen, ungebändigten, verekelten, zerquälten Menschen der Gegenwart und zeige ihnen ein Bild von Seligkeit, Höhe, Entweltlichung neben dem Bilde ihrer Wüstheit“ (164, 18–22), folgt noch Schopenhauers Theorie von der kontemplativen Kunstbetrachtung als vorübergehender „Aushängung“ des Willens und ist auf analoge Konstellationen in Wagners Werk hin entworfen, das mit der Formulierung „unsere Kunst“ gemeint ist.

Mit Vorliebe kontrastiert N. in seiner Kulturkritik die antiken Griechen mit der modernen Gegenwart. Hier und in einer Reihe der folgenden Texte überträgt er dieses stereotypisierende Schema auf einen kulturkritisch zugespitzten Gegensatz zwischen altfranzösischer und moderner Kultur, immer wieder auch auf den Gegensatz von französischer und deutscher „Cultur“ und „Bildung“. Das Paradigma Corneille wählt N. im vorliegenden Text mit einer dezidiert antimodernen Tendenz. Die „Bilder ritterlicher Tugenden“ (164, 30) hatte Pierre Corneille (1606–1684) in seinem romantisierenden Heroen-Drama *Le Cid* vorgeführt (1636), Vorstellungen „strenger Pflicht, grossmüthiger Aufopferung, heldenhafter Bändigung seiner selber“ (164, 30 f.) bestimmen besonders die Tragödie *Horace* (1640) und das ebenfalls in N.s persönlicher Bibliothek vorhandene Märtyrer-Drama *Polyeucte*. Den Stoff für *Horace* nahm Corneille aus dem Bericht im Geschichtswerk des Livius (*Ab urbe condita libri* 1, 23–27). Corneille adaptierte die altrömische Vorstellung vom absoluten Vorrang der Staatsräson gegenüber familiären Bindungen und menschlichen Gefühlen: einen ehernen, auf das „Vaterland“ bezogenen Ehr- und Tugendbegriff. Dies entsprach zugleich der in absolutistischer Weise die Staatsmacht und das Interesse des Staates über alles setzenden Doktrin des mächtigen Kardinals Richelieu, dem Corneille das Stück widmete. Darauf spielt N. mit der – von ihm an dieser Stelle positiv gewerteten – „Unterwerfung unter eine fürstliche und geistliche Willkür“ (165, 4 f.) an und ebenso auf die rigorose Regelvorschrift der ‚drei Einheiten‘ für das Drama, die Corneille nach der theoretischen Vorgabe von

Théodore Agrippa d'Aubigné vor allem im Hinblick auf die ‚Einheit der Zeit' (24 Stunden) realisierte – N. spricht vom „strengsten Zwang der Formen" (165, 4). Den viril-heroischen Zug betont N. mit seiner Berufung auf Madame de Sévigné, die Corneille nach N.s Lesart als „einem ganzen M a n n e" gehuldigt habe (164, 28).

N.s voluntaristischer Aristokratismus, der alsbald in der Darstellung adliger Vornehmheit in M 201 zum Ausdruck kommt, prägt sich hier u. a. in den Begriffen von „Stolz" und „Ritterlichkeit" aus. Schopenhauer hatte sich in seinen *Aphorismen zur Lebensweisheit* unter dem Vorzeichen der Eitelkeit gerade gegen die Pose der von N. gepriesenen „Ritterlichkeit" und „Vornehmheit" gewandt (Kapitel IV: „Von dem, was Einer vorstellt", Schopenhauer 1874, Bd. 5, 373–429). N.s Aristokratismus, mit dem er sich immer wieder gegen die ‚moderne' Gesellschaft, insbesondere gegen ihre demokratischen Tendenzen absetzen wollte, entsprach einer in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verbreiteten Sehnsucht des Bürgertums nach Nobilitierung. N. selbst gab sich gerne der Phantasie hin, er sei Nachkomme polnischer Adliger; in *Ecce homo* nennt er sich geradezu einen „polnischen Edelmann" (KSA 6, 268, 3)!

## 192

**165, 12** *S i c h v o l l k o m m e n e G e g n e r w ü n s c h e n*.] Im Zuge seiner Hinwendung zur Aufklärung seit der Aphorismensammlung *Menschliches, Allzumenschliches*, an deren Anfang er programmatisch Voltaire huldigt und Descartes' Bekenntnis zur Vernunft zitiert, wuchs auch N.s Interesse an *nicht* aufklärerischen französischen Autoren. Durch diese verstärkte Beschäftigung mit der französischen Kultur arbeitete er auch die Deutschtümelei ab, mit der er Wagner in der *Geburt der Tragödie* noch gefolgt war. Sie hatte in der patriotischen Hochstimmung während der Zeit des deutsch-französischen Kriegs von 1870/71 kulminiert. Zugleich erbitterten N. die vernichtenden Kritiken, die seine Erstlingsschrift in Deutschland hervorgerufen hatte. Auch aufgrund der in Deutschland weiterhin ausbleibenden Resonanz auf seine folgenden Schriften wandte er sich mit gezielt antideutschen Äußerungen, die in Frankreich Anklang finden sollten und auch tatsächlich fanden, immer mehr der französischen Literatur zu, zumal diese eine große Ausstrahlungskraft hatte und Paris die europäische Kulturhauptstadt war. Zwar hatte sich N. schon früher für den im vorliegenden Text genannten Pascal interessiert, aber alles andere ist kaum mehr als ‚Namedropping' am Leitfaden einer Darstellung des dänischen Theologen Hans Lassen Martensen: *Die christliche Ethik. Allgemeiner Theil*, zweite verbesserte Auflage, Gotha 1873. In einer für N.s Rhetorik charakteristischen Anaphernkette („Da steht Pascal [...] Da steht Fénelon [...] Da steht Frau von

Guyon [...] Da steht der Gründer der Trappistenklöster"; 165, 19–166, 2) reiht er – da es um das christliche Frankreich geht – entsprechende Gestalten auf.

Bei Martensen heißt es: „In Wirklichkeit ist [die uneigennützige Liebe] nichts Anderes, als die reine [...] Contemplation, freilich in der Gestalt der Mystik. Um dieser mystischen Gestalt willen erscheint sie, wie bei den großen Mystikern des Mittelalters, so auch bei Fenelon, mit jenem überirdischen, himmlischen Ausdrucke, welcher eine so fesselnde und bezaubernde Macht ausübt" (Martensen, 413). Über den Gründer der Trappistenklöster schreibt Martensen: „Bei den hervorragenden asketischen Charakteren [...] gewahren wir freilich ein tiefes Gefühl der Eitelkeit und Nichtigkeit des Erdenlebens [...] und eine bewunderungswürdige, an's Unmenschliche grenzende Willensenergie in weltverachtender, abtödtender Richtung, eine großartige, opferbereite Ausdauer im Gehorsam. Einen solchen Charakter müssen wir [...] in jenem Jean le Bouthillier de Rancé (1626–1700) bewundern, welcher, merkwürdig genug, gerade in Frankreich, mitten unter einem Volke, das so oft nach seiner Sinnlichkeit, Leichtfertigkeit und Genußsucht geschildert wird, die Askese uns auf ihrem Höhepunkte zeigt. Nach einem Leben in Weltlust [...] und nach wüsten Ausschweifungen [...], öffnen sich ihm plötzlich die Augen für die Illusion, in welcher er dahin gelebt hat. Er versenkt sich in das Gefühl des großen Nichts aller Erdendinge und der Schrecken der Ewigkeit [...]; er gründet die rigoristische Ordensregel für die Abtei la Trappe. Was wir in dieser Regel bewundern, ist die formale Willensenergie: wenn die Brüder [...] täglich elf Stunden verwenden auf Gebetsübungen [...], die übrige Zeit aber auf anstrengende, harte Arbeit, ohne daß sie im Kloster oder auf dem Felde ein einziges Wort mit einander wechseln dürfen, außer dem eintönigen Gruße: Memento mori" (Martensen, 379 f.). Über Madame Guyon schreibt Martensen: „Dieses ‚Hinausgehen über' die Sünde und die Gnade, zeigt sich namentlich bei der Frau von Guyon, wenn sie erklärt, nicht mehr beten zu können: ‚Vergieb uns unsere Schuld'; denn sie liebe Gott in vollkommener Selbstvergessenheit" (Martensen, 421; Hinweise: Orsucci 1996, 174 ff.).

Bei der Nennung Pascals geht N. nicht darauf ein, dass er diesen in anderen Texten der *Morgenröthe* mit aufklärerisch-kritischer Absicht als Opfer des zur Selbstquälerei führenden christlichen Sündenbewusstseins dargestellt hatte. Die rühmende Hervorhebung nicht nur von Pascals „Gluth" und „Geist", sondern auch seiner „Redlichkeit" (165, 19 f.) revidiert N. jedoch in dem nachgelassenen Notat 8[31]: „Pascal rieth, sich an das Christenthum zu gewöhnen, man werde spüren, daß die Leidenschaften schwinden. Dies heißt: seine Unredlichkeit sich bezahlt machen und sich ihrer freuen". N. bezieht sich damit auf folgenden Rat Pascals: „Ihr wollt zum Glauben gehen, und wißt den Weg nicht; Ihr wollt Euch vom Unglauben heilen, und fordert die Heilmittel: so laßt Euch von denen rathen, die wie Ihr gebunden waren, und die jetzt all

ihr Vermögen daran setzen; das sind Leute, welche diesen Weg, welchen Ihr einschlagen wollt, kennen, und die von einem Uebel geheilt sind, von dem Ihr befreit zu werden wünschet. Folgt der Art und Weise, mit der sie anfingen: sie handelten ganz, als ob [!] sie glaubten, sie nahmen das Weihwasser, ließen Messen lesen u. s. w. Dieses wird Euch natürlich zum Glauben führen, zu dieser Weisheit, welche Thorheit ist vor der Welt. – Aber das eben ist es, was ich fürchte. – Und warum? Was habt ihr zu verlieren? / Aber um Euch zu zeigen, daß dieses der rechte Weg ist, dürft Ihr nur betrachten, daß er Euch die Leidenschaften benimmt, die Eure Hauptfeinde sind [...] die Gewohnheit bildet unsere Natur: wer sich an den Glauben gewöhnt, glaubt und muß nothwendig die Hölle fürchten; und er glaubt nichts Anderes." (Pascal 1865, Theil 2, 139 f.) Den letzten Satz hat N. dreifach angestrichen (Nachweis: Brusotti 1997, 201 f., Anm. 378).

An zweiter Stelle nennt N. Fénelon, dessen hohe erzählerische Qualität und elegante, zugleich ausgewogene Ausdrucksweise er meint, wenn er von der „goldenen Mitte" (165, 23) als dem hier verwirklichten klassischen Stilideal spricht. François de Salignac de la Mothe (1651–1715) war Erzbischof von Cambrai und Erzieher im französischen Königshaus. Sein bekanntestes Werk, das N. auch in seiner persönlichen Bibliothek besaß, ist der 1694–96 entstandene Bildungsroman *Télémaque* (aus den 404 Seiten der alten Ausgabe von 1805 sind mehr als 100 herausgerissen, es lässt sich nicht feststellen, ob die relativ wenigen Lesespuren auf den Vorbesitzer zurückgehen, vgl. Campioni, 514): ein Text, der dem Muster des spätantiken Abenteuerromans folgt (Heliodors Aithiopiká) und als Fortsetzung des vierten Buchs von Homers *Odyssee* angelegt ist – der ursprüngliche Titel lautet: *Suite du quatrième livre de l'Odyssée d'Homère, ou les aventures de Télémaque, fils d'Ulysse*. Sowohl die erzählerisch reizvolle und pädagogisch geschickte Einbettung des Bildungsprogramms in einen Abenteuerroman als auch die Gestaltung von seelischen Vorgängen machten den *Télémaque* im 18. Jahrhundert zu einer beliebten Lektüre. Aber die für den Dauphin (Kronprinzen) gedachte vorbildhafte Darstellung eines weisen Herrschers, der für das Wohl des Volkes seine absolutistische Macht gesetzlich einschränkt, zog Fénelon die Ungnade Ludwigs XIV. zu, nachdem er schon seit 1688 als Anhänger der Mme de Guyon und ihres Quietismus in Auseinandersetzungen mit dem einflussreichen Bischof Bossuet geraten war. Von den deutschen Übersetzungen des *Télémaque* erschienen mehrere noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, ein Zeichen seiner fortdauernden Beliebtheit.

Die anschließende Würdigung der „Frau von Guyon" wie auch schon die vorausgehende Pascals und Fénelons, später noch diejenige des von der großen religiösen Reformbewegung des Jansenismus geprägten Klosters Port Royal – all dies lässt erkennen, dass N. in dieser Sphäre einen Schwerpunkt setz-

te. Madame de Guyon (1648–1717) fand zahlreiche Anhänger für ihre quietistische, d. h. vorwiegend passive Frömmigkeitshaltung, die den „inneren Weg" („la voie intérieure") suchte, um zur mystischen Vereinigung mit Gott zu gelangen. In einer bedeutenden Tradition christlicher Mystik, welche die Vereinigung, die unio mystica der ‚bräutlichen Seele' mit Christus in erotischer Verzückung preist, steigerte sie sich bis zu schwärmerischen Ergießungen in ihrer Autobiographie *La vie de Madame J. M. B. de la Mothe Guion. Écrite par ellemême*, die um 1694 entstand, aber erst 1820 publiziert wurde. Ihre Erbauungsschriften kursierten schon vorher in zahlreichen Abschriften, darunter die Traktate *Moien court et très facile de faire oraison* (*Kurze und leichte Anweisung zum Gebet*; 1685) und *Les torrents spirituels* (*Die geistlichen Gießbäche*). N.s Versuch, „jene jüdische Zudringlichkeit, welche Paulus gegen Gott hat", mit der „feinen, vornehmen, altfranzösischen Naivität in Wort und Gebärde" zu kontrastieren (165, 31–166, 1), ist in beiden Richtungen tendenziös; im Hinblick auf Madame de Guyon schon deshalb, weil sie sich in ihrer Autobiographie sehr weitgehenden erotischen Vorstellungen von der unio mystica hingab, nachdem sie, sehr früh verheiratet, unter ihrer Ehe gelitten hatte. N. kannte die Texte wahrscheinlich nicht selbst, sondern orientierte sich, wie so oft, nur an sekundären Darstellungen.

Der alsbald folgende Hinweis auf den „Gründer der Trappistenklöster", der „mit dem asketischen Ideale des Christenthums letzten Ernst gemacht hat" (166, 2 f.), gilt Armand Jean le Bouthillier de Rancé (1626–1700), der nach einer weltlichen Lebens-Phase 1664 Abt des Zisterzienser-Klosters La Trappe wurde und eine radikal asketische Reform des Klosterlebens durchführte. Sie verpflichtete die Mönche zu dauerndem Schweigen, vegetarischer Nahrung und harter Feldarbeit. Längst vorher gab es streng asketische Mönchsorden, so den vom hl. Bruno von Köln gegründeten Kartäuserorden, der nach dem 1084 entstandenen Stammkloster der Grande Chartreuse benannt wurde. Schon das Urchristentum kannte extrem asketische Formen des gottgeweihten Lebens. Am bekanntesten sind die Anachoreten, die sich in die ägyptische Wüste zurückzogen, um fern von allem Weltleben spirituelle Vervollkommnung zu erreichen. Auch das kurz nach dem Hinweis auf die Trappistenklöster von N. genannte Zisterzienserinnenkloster Port Royal des Champs (bei Paris), das, wie schon erwähnt, nach einer strengen Reform im Laufe des 17. Jahrhunderts zum religiösen Zentrum des Jansenismus wurde, ermöglichte ein Leben nach Art der Einsiedler (Solitaires). Zu ihnen gehörte Pascal.

Etwas erratisch, weil nicht auf einzelne Gestalten und „Typen" konzentriert, wirkt in dieser Sphäre religiöser Gestalten und der von ihnen ausgehenden Bewegungen – alle gehören dem französischen 17. Jahrhundert an – die Erwähnung der Hugenotten: der französischen Protestanten, die 1559 auf der

Nationalsynode von Paris ihr Bekenntnis, die Confessio Gallicana, formulierten. Nach den Konfessionskämpfen, den sogen. Hugenottenkriegen, und schweren Verfolgungen, die in der Bartholomäusnacht am 23./24. August 1572 in der Ermordung von 3000 Hugenotten gipfelten, wanderten viele aus, besonders fanden sie in Preußen Zuflucht, wo sie der Große Kurfürst (Friedrich Wilhelm von Brandenburg) aufnahm und wo sie aufgrund ihres Arbeitsethos und ihrer Fähigkeiten vorbildlich wirkten.

Im Kontext der aufklärerischen, auf eine radikale Kritik des Christentums und der von ihm ausgehenden „moralischen Vorurtheile“ zielenden *Morgenröthe* wirkt die rühmende Hervorhebung gerade des *christlichen* Frankreich befremdlich – dies umso mehr, als sich N. Gestalten streng religiöser Observanz zuwendet und noch dazu asketische Tendenzen preist, die er vorher in einer Reihe von Texten als Symptom eines prinzipiell lebenverneinenden Christentums attackiert hatte. Um diese Widersprüchlichkeit zu überwinden, konstruiert er ein dialektisches Schema. Er versucht die „Gegentypen des unchristlichen Freigeistes“ aufgrund der Herausforderung durch „vollendete Typen der Christlichkeit“ zu interpretieren (166, 20–22). Die historische Sachlage spricht jedoch gegen eine solche auf „Typen“ und „Gegentypen“ fixierte Phantasie, obwohl sich Voltaire mit Pascal und Bossuet auseinandersetzt. Vielmehr hatten die naturwissenschaftliche und die historische Aufklärung – letztere in der Form der historischen Bibelkritik – die dogmatischen Fundamente des Christentums, besonders den Wunderglauben, schon erschüttert und damit ein freigeisterisches Denken befördert. Und vor allem: Die Religionskriege, der kirchliche Machtmissbrauch und die religiöse Intoleranz, nicht aber religiöse „Gegentypen“, riefen ‚freigeisterische‘ Reaktionen hervor. Bis ins 18. Jahrhundert hinein gab es nicht nur Bücherverbrennungen, sondern auch noch Hexenverbrennungen, die im 16. und 17. Jahrhundert mit päpstlicher Legitimation hunderttausende Opfer gefordert hatten; Abweichungen von einer eng dogmatisch fixierten Orthodoxie zogen schwerste Repressionen bis hin zu Folterungen und zum Tod auf dem Scheiterhaufen nach sich. Ein prominentes Beispiel ist Voltaires *Traité de la Tolérance*. Er entstand aus Empörung über mehrere exakt nachgewiesene Fälle von Verbrechen, die paradigmatisch waren. Sie wurden von der Kirche angestiftet und von der Justiz der mit der Kirche eng verbundenen absolutistischen Monarchie an Unschuldigen begangen: an Jean Calas und dem Chevalier de la Barre, dem man auf der Folter die Beine zerbrach und dessen Leichnam man ins Feuer warf, weil er Voltaires auf dem Index stehendes *Dictionnaire philosophique portatif* besaß. Ein deutsches Beispiel ist der N. wohlvertraute Aufklärer Lessing, der sich nicht nur dogmenkritisch (mittels der von ihm herausgegebenen Reimarus-Fragmente) engagierte, sondern auch literarisch gegen kirchliche Intoleranz, religiösen Fanatismus und den daraus

resultierenden Machtmissbrauch zu Felde zog – in *Nathan der Weise* ruft der Patriarch des Jerusalemer Klosters wiederholt „Der Jude wird verbrannt". Trotz dieser antiklerikalen Tendenz Lessings und trotz der großen englischen Aufklärung, die schon früher begonnen hatte, behauptet N. im letzten Satz, außerhalb Frankreichs hätten sich die „Freigeister anderer Völker" nur „mit Dogmen und erhabenen Missgeburten" beschäftigt (166, 23 f.).

## 193

**166, 26** *Esprit und Moral*.] Hier kommt es wieder zu einer von N.s stereotypisierenden Generalisierungen, indem er von Hegels „eigenthümlichen schlechten Stil" (167, 2) pauschal auf die „Deutschen" und vor allem auf die „berühmten Deutschen" schließt – nach bereits mehreren Generationen großer, auch mit „esprit" und gutem „Stil" schreibender Autoren, von Lessing, Goethe und Schiller über Kleist, E. T. A. Hoffmann bis zu Heine, von dem N. selbst sich gerne inspirieren ließ, ja bis in seine Gegenwart. Den Begriff „esprit", der eine elegante, geistreich kombinierende und pointierende Formulierungskunst meint, verwendet N. in mehrdeutiger Weise: Einmal spricht er vom französischen esprit, dann aber schreibt er dem wegen seines schwerfällig komplizierten Stils kritisierten Hegel ebenfalls „esprit" zu – „von den berühmten Deutschen", schreibt er, „hat vielleicht Niemand mehr esprit gehabt, als Hegel" (166, 31–167, 1). Die sich daraus ergebende Schwierigkeit versucht N. zu bewältigen, indem er Hegel psychologisierend eine „so grosse deutsche Angst" (167, 1 f.) vor dem esprit zuschreibt, dass eigentlich nicht Hegel selbst, sondern diese angebliche deutsche „Angst" seinen schlechten Stil „geschaffen hat"!

Diese „Angst" – damit kommt N. zum Leitthema „Esprit und Moral" – führt er spekulativ auf einen Gegensatz von „Esprit" und „Moral" zurück. Um seine Charakterisierung Hegels als eines mit „esprit" ausgestatteten, gleichwohl ohne esprit schreibenden Philosophen plausibel zu machen, unterscheidet N. einen „Kern" Hegels, der aus manchem „witzigen [= esprit], oft vorlauten Einfall" bestehe (167, 8), von dem dann bloß noch als Schale aufzufassenden schlechten, weil ohne esprit bleibenden Stil. Wie daraus eine „höchst moralische Langeweile" (167, 12 f.) entsteht, soll sich aus der Präsupposition erschließen, der zufolge die Deutschen und so auch Hegel „die Langeweile als moralisch [...] empfinden" (166, 28 f.). Mit der anschließenden Feststellung „Da hatten die Deutschen eine ihnen erlaubte Form des esprit" (167, 13 f.) verstrickt sich N., einmal abgesehen von seiner Unterstellung des bloß Erlaubten, noch weiter in Widersprüche, denn die „Form" ist der Stil, der bei Hegel den

bisherigen Aussagen zufolge gerade nicht von esprit zeugt, sondern diesen verdeckt.

Das Hauptproblem des ganzen Textes liegt in der zweifelhaften Opposition von Esprit und Moral, welche die Moral bloß als dumme Befangenheit, als „Vorurtheil“ erscheinen lassen soll, das obendrein noch den Stil verdirbt. Gerade die von N. so hochgehaltenen französischen Moralisten, besonders Pascal, der ihn fasziniert, und nicht zuletzt der abschließend als Zeuge gegen Hegel aufgerufene Schopenhauer dementieren diese schon an ihren eigenen Widersprüchen zerbrechende Konstruktion. N. bezieht Schopenhauer in seine Ausführungen nur insofern treffend ein, als er feststellt, dass dieser gegen den großen Erfolg Hegels bei den Deutschen „gepoltert“ hat (167, 17) – gepoltert hatte Schopenhauer allerdings fortwährend auch gegen Hegel selbst, und nicht bloß gegen dessen Stil, sondern auch gegen seinen philosophischen „Kern“. Ganz inkongruent bleibt diese Anmerkung im Horizont des Textes, dem zufolge guter Stil (esprit) und ‚Moral‘ sich ausschließen sollen. Denn gerade Schopenhauer vertritt eine fundamentale moralische Position, indem er das Mitleid zum Prinzip der Moral macht; dagegen und infolgedessen hauptsächlich gegen Schopenhauer wendet sich N. in M 132–147. Andererseits war Schopenhauer ein mit esprit, insbesondere mit geistreichen Einfällen operierender Stilist, den N. schon früh bewunderte.

### 194

**167, 20** *Eitelkeit der Morallehrer*.] Die hier formulierte Ablehnung einer allgemeingültigen präskriptiven Moral (167, 23: „Vorschriften für Alle“) geht von einem mehrfach betonten individualistischen Standpunkt aus und wird auf „Morallehrer“ bezogen, denen psychologisierend (und moralisierend!) „Eitelkeit“ unterstellt wird. N. lässt außer Acht, dass moralische Gebote ähnlich wie Gesetze ursprünglich eine rechtlich ordnende und schützende Funktion für das Leben der Menschen haben, die in der Realität nicht einzeln, sondern in familiären und gesellschaftlich-‚politischen‘, damit auch in kulturellen Zusammenhängen leben. Schon die ältesten Moralkodifikationen – am bekanntesten ist der Dekalog des Alten Testaments mit seinen Geboten („du sollst nicht töten“, „du sollst nicht stehlen“ usw.) – sollten solche elementaren Funktionen erfüllen, um dann auch wieder dem „Einzelnen“ zugutezukommen.

### 195

**168, 5** *Die sogenannte classische Erziehung*.] Die einleitende ‚Entdeckung‘, „dass unser Leben der Erkenntniss geweiht ist“, und die alsbaldige

Hervorhebung dieser „Weihe“ dient der Suggestion einer Berufung zur Philosophie, die als alternativloses „Schicksal“ erscheint. Daher die folgenden Verse: „Schicksal, ich f o l g e dir! Und wollt’ ich nicht, / ich m ü s s t’ es doch und unter Seufzen thun!“ (168, 10 f.) N. variiert mit diesen selbstverfertigten Versen diejenigen, die Seneca in seinen *Epistulae morales ad Lucilium* (107, 11) aus Cicero zitiert: „Ducunt volentem fata, / nolentem trahunt“ – Cicero übertrug mit diesen Zeilen berühmte Verse aus dem Zeushymnus des griechischen Stoikers Kleanthes ins Lateinische. Sie gelten der Schicksalsergebenheit des Weisen. N.s bemerkenswerte Zutat: Er sieht die nach diesem Modell verstandene Berufung auch als leidensträchtig an („unter Seufzen“ *muss* der Weise seinem Schicksal folgen).

Unter dem Gesichtspunkt einer unbedingten Berufung zur „Erkenntniss“ erscheint im Folgenden alle „Bildung“, wie sie im Schul- und Hochschulwesen des 19. Jahrhunderts vermittelt wird, als verfehlt. Obwohl N. sonst gerne die „formale Bildung“ (169, 7) rühmt, besonders an den Franzosen, und obwohl er sie bei den Deutschen vermisst, sieht er die formale Bildung als ein falsches Bildungsziel an. Wie schon in der zweiten der *Unzeitgemäßen Betrachtungen*: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* wendet er sich hier auch gegen die im 19. Jahrhundert auffallende Kultivierung der „Historie“ (169, 7), die mit der Romantik begonnen hatte. Auch wiederholt N. die schon in UB II zentrale Kritik, dass das „Leben“, das in der Gegenwart zu leben ist, durch das übermäßige Interesse an der Historie Schaden nimmt. Statt in der Gegenwart ein lebendiges Können zu lernen, werde „ein Wissen darum“ vermittelt, „was ehemals Menschen gekonnt und vermocht haben!“ (169, 30 f.) Dennoch beschwört N. selbst in einer langen Reihe rhetorischer Fragen (169, 12–26) eine weit zurückliegende Vergangenheit mit ihrem Können: die griechische Kultur und den „antiken Geist“ (169, 26).

## 196

**170, 22** *D i e p e r s ö n l i c h s t e n F r a g e n d e r W a h r h e i t .*] Da N. im Hinblick auf objektive „Wahrheit“ die skeptische Einschätzung teilt, die sich in der Frage des Pilatus: „Was ist Wahrheit?“ ausdrückt (vgl. M 93 und NK hierzu), definiert er als „Wahrheit“ hier ganz subjektiv nur das vom „persönlichsten“ Bedürfnis Erforderte: als das in anderen Texten der *Morgenröthe* zum Maßstab erklärte „ego“. Mit der darauf zielenden Frage „Und was will gerade i c h damit?“ versucht er auch die „Bildung“ (170, 25) ganz vom Interesse des Individuums her zu konzipieren.

**197**

**171, 7 f.** *Die Feindschaft der Deutschen gegen die Aufklärung*.] In seinen Frühschriften, besonders in der *Geburt der Tragödie*, steht N. selbst noch in der Tradition der vor allem von der Romantik ausgehenden Aufklärungsfeindschaft, die nicht Verstand und Vernunft, sondern Gefühl, Intuition, Phantasie und andere prärationale Vermögen kultivierte. Die Orientierung an Wagners irrationalistischem Kunstbegriff und an Schopenhauers Verherrlichung der Musik als einer metaphysischen, den Weltgrund ausdrückenden Kunst – N. spricht wie Wagner vom „Geist der Musik" – verstärkte die Ablehnung der Aufklärung, deren Inbegriff in der *Geburt der Tragödie* der „Sokratismus" ist. Sokrates und Euripides erscheinen dort als Repräsentanten einer logozentrischen Aufklärung, welche die „Instinkte" auflöst, dem „Dionysischen" widerstrebt und kunstfeindlich wirkt. Schon in der ersten Aphorismensammlung *Menschliches, Allzumenschliches* hatte N. diese aufklärungsfeindlichen Positionen seiner Erstlingsschrift geradezu systematisch widerrufen (vgl. hierzu den Überblickskommentar zu GT in NK 1/1: ‚Der Stellenwert der Tragödienschrift in Nietzsches Gesamtwerk', S. 62–72).

Im vorliegenden Text macht N. zunächst die „deutschen Philosophen" (171, 11) der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts für diese Aufklärungsfeindschaft verantwortlich: Nach Kant, dem größten philosophischen Repräsentanten eines aufgeklärten und für die Aufklärung engagierten Denkens (den N. allerdings ebenfalls als aufklärungsfeindlichen Denker verstehen will), hatte die Philosophie des Deutschen Idealismus, deren Hauptvertreter Fichte, Hegel und Schelling waren, eine entschieden spekulative Wendung genommen. N. hatte keine authentische Kenntnis von den Werken dieser Philosophen, scheint aber vor allem an Hegel zu denken, dessen Begriffsphilosophie er, den Angriffen Schopenhauers auf Hegel folgend, schon in seinen Frühschriften mit einer dezidierten Wendung gegen bloße „Begriffe" eine Absage erteilte.

An zweiter Stelle macht N. die „deutschen Historiker und Romantiker" für die deutsche Aufklärungsfeindschaft verantwortlich. Dass er Historiker und Romantiker zusammen nennt, ist aus der historischen Orientierung mehrerer Romantiker zu erklären. Friedrich Carl von Savigny (1779–1861) begründete die historische Rechtsschule, indem er das Recht nicht mehr wie prominente Aufklärer aus dem Naturrecht und dem daraus folgenden Anspruch auf universelle ‚Menschenrechte', sondern aus dem speziellen „Volksgeist" ableitete. Als Schwager von Clemens Brentano und (der mit Achim von Arnim verheirateten) Bettina von Arnim hing er eng mit der Szene der literarischen Romantik zusammen. Er machte auch die Rückwendung mehrerer Romantiker zum Mittelalter mit (Friedrich Schlegel, Novalis in seiner Schrift *Die Christenheit oder Europa*, Fouqué): In den Jahren 1815–1831 erschien seine sechsbändige *Geschichte des*

*römischen Rechts im Mittelalter* (2. Auflage in 7 Bänden 1834–1851). N.s anschließende Bemerkung über die „Historiker und Romantiker“: „ihre allgemeine Bemühung gieng dahin, ältere, primitive [im Wortsinn: ursprüngliche] Empfindungen und namentlich das Christenthum, die Volksseele, Volkssage, Volkssprache [...] zu Ehren zu bringen“ (171, 16–20), wiederholt die kritische Diagnose, die Heine in seiner zu N.s Lektüren gehörenden Schrift *Die Romantische Schule* mit großer Wirkungskraft gestellt hatte. Mit der Erwähnung der „Volkssage“ und der „Volkssprache“ denkt N. zudem an die Brüder Grimm. Stark beeinflusst von der Heidelberger Romantik, sammelten sie Volksmärchen, die sie später (zuerst 1812 und 1815) in ihren berühmten *Kinder- und Hausmärchen* veröffentlichten. Der eine der beiden Brüder, Jacob Grimm, gab ferner die *Deutschen Sagen* (2 Bde., 1816–18) heraus, 1828 die *Deutschen Rechtsalterthümer*, 1835 eine *Deutsche Mythologie*, 1848 eine *Geschichte der deutschen Sprache* (2 Bde., 1848). Sein Bruder Wilhelm, dem die volkstümliche und kindgerechte Stilisierung der *Kinder- und Hausmärchen* zu verdanken ist, gab 1829 *Die deutsche Heldensage* heraus. Beide Brüder begründeten das *Deutsche Wörterbuch*, ein sprachgeschichtliches Großunternehmen, dessen erste Bände sie noch selbst erarbeiteten. Wie N.s Ausleihzettel aus der Basler Bibliothek und auch manche Spuren in seinen Schriften zeigen, benutzte er das *Deutsche Wörterbuch* der Brüder Grimm; wie Heine vermeidet er es zwar, diese beiden großen Gründerfiguren namentlich in die Kritik an der Romantik einzubeziehen, doch sind sie mit der „Volkssage“ und „Volkssprache“ implizit mitgemeint.

Die Erwähnung der romantischen Hinwendung zum „Inderthum“ zielt vor allem auf die Brüder Schlegel. Friedrich Schlegel (1772–1829) hatte sich mit Sanskritstudien beschäftigt, aus denen 1808 sein Werk *Über die Sprache und Weisheit der Indier* hervorging; damit trug er zur Entstehung der Indologie und der vergleichenden indogermanischen Sprachwissenschaften bei. Sein Bruder August Wilhelm Schlegel (1767–1845) begründete 1819 als Professor an der Universität Bonn das Studium der altindischen Philologie. Er gab die Fachzeitschrift *Indische Bibliothek* heraus und edierte u. a. die *Bhagavadgita* und das *Ramajana*. Heine hatte bei A. W. Schlegel in Bonn studiert und machte den geistigen ‚Vatermord‘ an ihm zu einer großen ‚Nummer‘ in seiner *Romantischen Schule*. In dieser attackierte er auch Friedrich Schlegel aufgrund von dessen späteren antiaufklärerischen und klerikalen Tendenzen. In seiner *Geburt der Tragödie* folgte N. sehr weitgehend den aufklärungsfeindlichen Ausführungen A. W. Schlegels in dessen noch lange (auch für Wagner) einflussreichen *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur*. Vor allem adaptierte N. die negative Charakterisierung des Euripides als eines Aufklärers, mit der A. W. Schlegel seiner eigenen Aussage zufolge eine paradigmatische Aufklärungskritik intendierte. In mehrfacher Hinsicht also arbeitet er in der *Morgenröthe* mit seiner

Kritik an der aufklärungsfeindlichen Romantik eigene frühere Positionen ab. Seine Orientierung an Heine, der an den revolutionären Idealen festhielt, reicht so weit, dass N. trotz seiner vom frühen bis zum späten Werk gleichbleibend scharfen Ablehnung der Französischen Revolution und der von ihr ausgehenden demokratischen und sozialistischen Tendenzen im 19. Jahrhundert nunmehr statuiert: „Der ganze grosse Hang der Deutschen gieng gegen die Aufklärung, und gegen die Revolution der Gesellschaft“ (171, 25 f.).

Implizit führt N. mit seinen aufklärerischen Attacken auf die Romantik und ihre lange Nachwirkung bei den Deutschen immer auch einen Schlag gegen Wagners spätromantische Kunstideologie und Musik, so wenn er feststellt: „Der Cultus des Gefühls wurde aufgerichtet an Stelle des Cultus' der Vernunft, und die deutschen Musiker [...] bauten an dem neuen Tempel erfolgreicher, als alle Künstler des Wortes und der Gedanken“ (171, 31–172, 3). Wagner wurde in seiner von N. früher intensiv herangezogenen Hauptschrift *Oper und Drama* (1851) nicht müde, immer wieder das „Gefühl“ und die von der Musik zu leistende „Gefühlserregung“ gegen die „Wissenschaft“, die Erkenntnis, die „Vernunft“ und das „Logisiren“ auszuspielen. Diesen „Cultus des Gefühls“, der seine rauschhafte Steigerung in der Vorstellung des „Dionysischen“ fand, setzt N. in Gegensatz zum historisch bezeugten „Cultus der Vernunft“, den die Jacobiner während der Französischen Revolution etablierten – in der Kathedrale Notre Dame wurde dieser Kult offiziell inszeniert, wobei eine für ihre Schönheit berühmte Schauspielerin die Göttin der Vernunft darstellte. Das Kant-Zitat in 172, 11 f.: „dem Glauben wieder Bahn zu machen, indem man dem Wissen seine Gränzen wies“ ist fast wörtlich aus *Menschliches, Allzumenschliches* (VM 27, KSA 2, 392, Z. 2–3) übernommen. Kant formuliert anders: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, AA 3, 19). N. führt diese Stelle an, um auch Kant noch eine Aufklärungsfeindschaft nachzuweisen. So spricht er (172, 7–10) von der „allgemeinen Gefahr“, unter dem Anschein der Erkenntnis gerade „die Erkenntniss überhaupt unter das Gefühl hinabzudrücken“.

In die programmatische Erklärung: „Diese Aufklärung haben wir jetzt weiterzuführen“ (172, 25 f.) schließt N. die zur Triebkraft umkodierte „Leidenschaft des Gefühls“ und zugleich der „Erkenntniss“ ein. Er knüpft an die sich seit den 1830er Jahren gegen Idealismus, Romantik und Religion formierende radikale Aufklärung an. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verschärfte sie sich noch infolge der neuen soziologischen, ökonomischen und naturwissenschaftlichen Theorien, unter denen Darwins Evolutionslehre die größte Sprengkraft entwickelte. Hierzu und zu N.s und Paul Rées gemeinsamem Interesse an diesen neuen Erkenntnissen vgl. den Stellenkommentar zu M 272. Abschließend

wertet N. die Aufklärungsbewegung, die sich zur Zeit der *Morgenröthe* im sog. Freidenker-Bund organisierte (vgl. NK M 20 und NK M 164), als eine sich durchsetzende Grundtendenz des 19. Jahrhunderts, gegenüber welcher ihm der Antagonismus von „Revolution“ und „Reaction“ (172, 27) als bloß oberflächenhaftes „Wellenspiel“ (172, 29) erscheint.

## 198

**172, 32** *Seinem Volke den Rang geben*.] N. redet gern vom Adel, vgl. M 201, und hatte selbst ausgeprägte Nobilitierungsphantasien, vgl. NK M 199. Dementsprechend beschäftigte ihn nicht nur in der *Morgenröthe*, sondern auch im Spätwerk die Frage, was „vornehm“ sei. Ob der französische Adel generell, wie N. gleich eingangs meint, „grosse innere Erfahrungen“ hatte und darauf mit einem „geistigen Auge“ ruhte, ist besonders angesichts der zunehmenden Verkommenheit des Adels im 18. Jahrhundert eine Spekulation, die ebenso problematisch ist wie die daraus abgeleitete „Cultur“. N., der sich nicht nur damit begnügte, immer wieder vom „Adel“ zu schwärmen, sondern sich darüber hinaus sogar zum Kastenwesen bekannte, konnte in der 1860 erschienenen *Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert* von Hermann Hettner, die er in seiner persönlichen Bibliothek besaß (NPB 296) und die auch intensiv die politischen und sozialgeschichtlichen sowie die im engeren Sinn kulturgeschichtlich wichtigen Quellen berücksichtigt, folgende von Alexis de Tocquevilles berühmter Darstellung *L'ancien Régime et la Révolution* (1856) ausgehende Darstellung lesen: „Tocqueville hat sowohl in seiner ‚Histoire philosophique de Louis XV. (Paris 1846)‘ wie besonders auch in seinem vortrefflichen Buch ‚L'ancien Régime et la Révolution‘ (Paris 1856) ein sehr anschauliches Bild dieser Zustände gegeben. Am *verderblichsten* wirkte die strenge Sonderung und Selbstsucht der Standesverhältnisse. [...] Je mehr der Adel aufhörte, eine wirkliche Aristokratie zu bilden, desto übermüthiger gebärdete er sich als Kaste, wenn anders das Wesen der Kaste darin besteht, ganz ausschließlich durch die Geburt bestimmt zu sein.Unter Ludwig XIV. war es für einen Bürgerlichen leichter Offizier zu werden als unter Ludwig XV. und Ludwig XVI. Das gehässigste aller Vorrechte, das Vorrecht der Steuerfreiheit, hat vom fünfzehnten Jahrhundert bis zur französischen Revolution für den Adel unablässig zugenommen. Die Adelsverleihungen waren zahlreich, denn die Regierung benutzte sie als Finanzmittel, es gab nicht weniger als viertausend Aemter, mit welchen unmittelbar der Adel verknüpft war; aber diese Adelsverleihungen waren nicht eine Lockerung der Kaste, eine allmähliche und stufenweise Vermischung mit dem Bürgertum, sondern nur eine Vermehrung, welche durch ihre verderbliche Rückwirkung auf die Steuervertheilung für die anderen

Volksklassen umso lästiger und verletzender wurde. Und der Bürger seinerseits strebt nach derselben Ausschließlichkeit. Er ringt nach neuen Vorrechten, wie der Adel darnach ringt, die alten zu behaupten. Die städtischen Aemter, nicht aus freier Wahl der Gemeinden oder aus königlicher Ernennung hervorgehend, sondern zur Füllung des Staatsschatzes meist zu erblichem Besitz verkauft, liegen in den Händen weniger begüterter Familien, welche die Lasten und Abgaben stets dergestalt zu vertheilen wissen, daß diese immer nur den Aermeren zufallen [...] Um die ländliche Bevölkerung stand es noch schlimmer. Nach dem Zeugniß des Engländers Arthur Young, des berühmtesten Landwirthes damaliger Zeit, waren zwei Drittel des Bodens im Besitz großer Grundherren, theils des Adels und der Geistlichkeit, theils der Behörden und Geldmänner; nur das letzte Drittel gehörte kleineren Eigenthümern. Jene großen Güter waren meist zu dem entsetzlich hohen Preis der Hälfte des Rohertrags verpachtet, während zu derselben Zeit in England schon ein Viertel des Rohertrags für einen ungebührlichen Pachtschilling galt; die kleineren Güter aber waren in einzelnen Provinzen, namentlich in Lothringen und in der Champagne, in allzu kleine Theile zerstückelt, so daß sie nicht einmal den nothdürftigsten Lebensunterhalt abwarfen. Ein ländlicher Mittelstand fehlte daher gänzlich. Die von allen Seiten gedrückte und abgesperrte Lage des französischen Bauers wird lebendig veranschaulicht, wenn Tocqueville (l'Ancien Régime Buch 2, Cap. 12) mit zahlreichen geschichtlichen Belegen unbestreitbar ausführt, daß sie im achtzehnten Jahrhundert eine kläglichere war als im dreizehnten. Ganze Landstrecken verödeten unbebaut [...] Der Bauer [damals der weitaus größte Teil des Volks] war die hilflose Beute habsüchtiger Priester, Grundherren und Finanzpächter [...] In der That, es ist keine schönrednerische Uebertreibung, sondern nur die thatsächliche Bloßlegung der schaudervollen Wirklichkeit, wenn J. J. Rousseau in der kleinen, im Jahr 1755 für die Encyklopädie geschriebenen Abhandlung über politische Oekonomie in die leidenschaftlichen Worte ausbricht: ‚Sind nicht alle Vortheile der Gesellschaft blos für die Mächtigen und Reichen? Fallen nicht ihnen ausschließlich alle einträglichen Aemter zu, nicht alle Vorrechte und Steuerbefreiungen? Bleibt nicht ein vornehmer Mann, wenn er seine Gläubiger betrügt oder andere Spitzbübereien verübt, fast immer straflos? Sind die Stockschläge, welche er austheilt, die Gewaltthätigkeiten, die er begeht, ja selbst seine Verbrechen und Mordthaten nicht lauter Dinge, welche man mit dem Mantel der christlichen Liebe zudeckt und von denen nach einem halben Jahre nicht mehr die Rede ist?'." (Hettner 1860, 2. Teil, 117–120) – N.s Rede davon, dass „in Deutschland [...] der Adel bisher im Ganzen zu den Armen im Geiste gehörte" (173, 3 f.), zielt auf den historischen Umstand, dass die deutsche Aufklärung von einer dezidiert bürgerlichen Bildungsschicht getragen wurde. N. prognostiziert allerdings einen Aufschwung des deutschen Adels in

geistiger Hinsicht. – Und damit meint er letztlich sich selbst: das eigene Streben nach Nobilitierung.

## 199

**173, 8** *Wir sind vornehmer*.] In diesem wie auch im vorigen und im nächsten Text greift N. ein zeitgenössisches Modethema auf: den Adel und seine Rolle in der Gesellschaft. Der durch ererbten Grundbesitz, Schlösser oder andere repräsentative Wohnsitze, alten Reichtum, Privilegien und Titel von den anderen Bevölkerungsschichten abgehobene, aber auch oft durch Verarmung (vgl. M 200) bedrohte Adel geriet immer mehr ins Abseits. Ursächlich hierfür waren die Dynamik der Industrialisierung, die Entstehung eines kapitalistischen Wirtschaftssystems, ein expandierender Handel sowie ein neues, zu selbsterworbenem Reichtum gelangendes bürgerliches Unternehmertum und schließlich auch die Verlagerung der Schwerpunkte sozialen Lebens in die neu entstandenen Großstädte. Seine zunehmende Funktionslosigkeit machte den Adel zu einer anachronistischen Erscheinung. Nur im Militär, wo dem Adel die Offiziersposten zustanden, und in Staatsämtern, wo ihm die der Monarchie nahen hohen Positionen vorbehalten blieben, spielte er noch eine nicht unwichtige Rolle.

Die ökonomische Krise, das obsolete Standesdenken und die Funktionslosigkeit des Adels thematisierte zur gleichen Zeit, in der N. seine Texte schrieb, Fontane in mehreren bedeutenden Romanen – in *Irrungen, Wirrungen*, *Effi Briest* und *Der Stechlin*. In *Irrungen, Wirrungen* (1888) lässt er den in die ökonomische Krise geratenen und deshalb zu einer Heirat mit einer reichen, aber ungeliebten Frau gezwungenen adligen Protagonisten, der in Berlin als preußischer Offizier ein müßiges Dasein führt, eines Tages selbstkritisch und resigniert feststellen: „Was kann ich? Ich kann ein Pferd stallmeistern, einen Kapaun tranchieren und ein Jeu machen. Das ist alles“ (Fontane 1971, Bd. 2, 403).

Andererseits kam bei bürgerlichen Parvenus das Bedürfnis auf, sich durch repräsentatives Ambiente, gesellschaftliche Verbindungen zu – wenn auch marginalisierten – Adligen und durch einen zur Schau getragenen Sinn für ‚Höheres‘ zu nobilitieren. Dies ist das Thema von Fontanes satirischer Zeitdiagnose in seinem Roman *Frau Jenny Treibel*. N., der selbst das Bedürfnis verspürte, sich eine adlige Herkunft zuzuschreiben, versuchte aus seinem nicht sehr deutsch klingenden Nachnamen eine angeborene Vornehmheit abzuleiten, indem er überlegte, ob er aus polnischem Adel stammen könnte. Vgl. NK 6/2, 372–374. Einmal behauptet er sogar: „Ich bin ein polnischer Edelmann pur sang“! (EH, KSA 6, 268, 3) Entsprechend fallen seine Aussagen über den Adel und die „vornehme“ Art in M 199 und M 200 aus. Obwohl N. als übergeordnetes

Thema der *Morgenröthe* die „moralischen Vorurtheile“ traktiert, moralisiert er hier selbst: Er preist die „Tugenden“ (173, 12 f.), die „vornehm“ und „adelig“ seien. Da die „alten Gegenstände“, auf die das adlige Leben einst bezogen war, keine „Achtung“ mehr erfahren, fordert er, „diesem unserem köstlichen Erbtriebe“, nämlich einer adligen „Gesinnung“, „neue Gegenstände“ „unter[zu]schieben“, ohne allerdings zu sagen, welche Gegenstände er dabei im Sinn hat. Anstelle der ererbten Besitztümer und Privilegien, die dem Adel früher zukamen, möchte er an anderem Ererbtem festhalten. Er spricht von „vererbter ritterlicher Abenteuerlichkeit und Opferlust“ (173, 31 f.) Als einziges Beispiel der angeblich ererbten Abenteuerlichkeit und Opferlust weiß er für die Gegenwart das „Duell“ (174, 2) zu nennen, das damals bereits als Inbegriff überholter und sinnloser Ehrvorstellungen galt. Die berühmteste literarische Darstellung des auf einen obsoleten Ehrenkodex fixierten Duell-Brauchs aus dieser Zeit ist Fontanes Roman *Effi Briest*. Schon Schopenhauer hatte dieses Duellwesen samt dem fragwürdigen Ehrbegriff in seinen *Maximen zur Lebensweisheit*, Kapitel IV: „Von dem, was einer vorstellt“ kritisch aufs Korn genommen (PP I, Schopenhauer 1874, Bd. 5, 373–429).

Vollends fragwürdig ist der anschließende Versuch, die angeblich aus „unserem“ (173, 14) Erbtrieb zu erklärende quasi-adlige Vornehmheit der Gesinnung mit der angeblich nicht so hoch stehenden „Gesinnung“ der „vornehmen Griechen“ zu kontrastieren. Homer, an den N. zunächst erinnert, schuf seine Epen im 8. Jahrhundert v. Chr. für eine adlige Gesellschaft, an deren Adelssitzen sie vorgetragen wurden. Er gestaltet in der *Ilias* mit archaisierender und monumentalisierender Absicht ein vergangenes Heldenzeitalter. Der trojanische Krieg lag schon ein halbes Jahrtausend zurück. Dieses älteste Werk der europäischen Literatur hat seinen Schwerpunkt in der Darstellung heroischer Kämpfe und tragischer Schicksale, wie sie in Heldensagen und Heldenliedern seit alter Zeit fortlebten. In der *Odyssee* werden die Griechen als Seefahrervolk in einer bunten Fülle von Abenteuern lebendig, die Odysseus nach dem Ende des trojanischen Kriegs auf seinen Irrfahrten über das Meer erlebt. Die *Odyssee* ist *eine* von einer ganzen Anzahl von Heimkehrergeschichten, die sich an die Sage vom trojanischen Krieg anschlossen und eine eigene Spezies von Erzählungen ausmachten, die sogenannten *Nostoi*. Sie boten die Gelegenheit, vielfältige Abenteuer märchenhaft auszugestalten. Die *Odyssee* bietet Ungeheuer, Nymphen, Zauberer, Riesen und exotische Wesen ebenso auf wie ein ganzes gesellschaftliches Spektrum von Insel-Königen bis zu Hirten und Dienerinnen. Wenn die Sehnsucht nach der Heimat und den Seinen für Odysseus der gefühlshafte Kompass durch alle Abenteuer ist, so sind neben körperlicher Stärke, wie sie für einen homerischen Helden selbstverständlich ist, List, Ausdauer und Selbstbeherrschung, nicht zuletzt die zähe Fähigkeit, vieles zu erdulden,

ohne daran zu zerbrechen – programmatisch ist vom „Dulder" Odysseus die Rede –, die geistigen und charakterlichen Qualitäten, die zum Erreichen des Zieles notwendig sind.

N. setzt sich nicht nur über den Charakter des homerischen Epos und seines Protagonisten hinweg. In der für ihn typischen Art des Zitierens – nicht umsonst hatte Wilamowitz in seiner vernichtenden Rezension von GT von „geflissentlichen Entstellungen" gesprochen – versucht er darüber hinaus, bei Odysseus eine doch *nicht* „vornehme" Art festzustellen. Er zitiert aus dem 20. Gesang der *Odyssee* die Worte, die Odysseus nach seiner Rückkehr, noch als unerkannter Fremdling auftretend, in seinem Herrschaftssitz spricht. Odysseus beobachtet, wie die in seinem Palast schmarotzenden Freier seine Gemahlin Penelope bedrängen, und besonders empört ihn, dass die Dienerinnen der Penelope es mit den Freiern halten, anstatt die Treue zu ihrer Herrin zu bewahren. „Durch die schändlichen Greuel erbittert", heißt es in der Übersetzung von Johann Heinrich Voß, sprach Odysseus, der sich noch zurückhalten muss, um nicht vorzeitig erkannt zu werden, „die zürnenden Worte" – und nun folgen die Verse, von denen N. nur den ersten zitiert. In Voßens Übersetzung lauten sie:

> „Dulde, mein Herz! Du hast noch härtere Kränkung erduldet,
> Damals, als der Kyklop, das Ungeheuer, die lieben,
> Tapfern Freunde dir fraß. Du duldetest, bis dich ein Anschlag
> Aus der Höhle befreite, wo dir dein Tod schon bestimmt war."
> (*Odyssee* XX, 18–21)

Voß übersetzt das griechische Adjektiv κύντερος im ersten der hier zitierten Verse (τέτλαθι δή, κραδίη · καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης) in einer auch sonst belegten metaphorischen Bedeutung. Die Lexika verzeichnen zwei ganz verschiedene metaphorische Bedeutungen: „schamlos" und „schrecklich". Da im Kontext der zitierten Verse (18–21) nur die zweite Bedeutung in Frage kommt, also „schrecklich", trifft die (aus metrischen Gründen dehnende) Version von Voß („härtere Kränkung") im Wesentlichen zu, denn was Odysseus in der Höhle des menschenfressenden Kyklopen Polyphem erleiden musste, war in der Tat „schrecklich" und ‚hart'. Die andere metaphorische Bedeutung „schamlos", obwohl sie dem eigentlichen, unmetaphorischen Sinn von κύντερος näher ist, („hundemäßig", „hündisch") scheidet hier ebenso aus wie die etymologisch ‚eigentliche' Version, des von κύων, „Hund" abgeleiteten Komparativs κύντερος.

N. manipuliert Homers Worte auf zweifache Weise, um die im Vergleich mit „uns" nicht „vornehme" Art der Griechen am Beispiel des Odysseus zu de-

monstrieren. Erstens reißt er den von ihm zitierten Vers aus dem Kontext, der seine Ausdeutung im Sinne von „hündisch", „schamlos" nicht erlaubt. Schon im ersten Satz hatte er von der „*Scham* des guten Rufs" aufgrund unserer angeblich ererbten „Vornehmheit" gesprochen, um damit auf das konstruierte Gegenbild zuzusteuern. Zweitens – und allgemeiner – verstößt N. mit dem manipulierten Paradigma Odysseus, mit dem er generell die vergleichsweise unvornehme, ja zur Schamlosigkeit tendierende Art der Griechen darlegen möchte, gegen das aus dem gesamten Geschehen der *Odyssee* sich ergebende Odysseus-Bild. Homer hatte schon in der *Ilias* gerade die auf den Ruhm und die Ehre (κλέα ἀνδρῶν) gegründete, entschieden „vornehme" Adelsethik in zahlreichen Heldengestalten von archaischer Größe ausgestaltet. In der *Odyssee* rühmt er das unbeirrbare Durchhaltevermögen, das auf Geschicklichkeit, auf Erfindungsgeist und List, aber auch auf Kraft und eine letztlich unwandelbare Treue zur Heimat und zu den Seinen angelegte Wesen des Odysseus. Dessen Abenteuer und Taten werden zu einem erheblichen Teil in einer epischen Rückschau innerhalb des Geschehens vom Sänger Demodokos am Königshof der Phäaken vorgetragen. Sie entfalten in einer hochadligen Gesellschaft und in einer ganz auf „vornehmen" Edelmut gestimmten Atmosphäre ihre Wirkung. Auch die Dichtung und der Dichter selbst erhalten im Rahmen einer vornehmen höfischen Kultur hohen Rang – wahrscheinlich ist der Sänger Demodokos eine Perspektivfigur, durch die Homer (oder der so genannte Dichter) seine gesellschaftliche Rolle innerhalb der Adelsgesellschaft definiert.

Nicht weniger interessengeleitet und aberrant als die Darstellung des homerischen Odysseus ist diejenige des Themistokles. N.s Quelle ist Schopenhauer, der in seinen *Aphorismen zur Lebensweisheit* eine Episode aus Plutarchs *Vergleichenden Lebensläufen* erzählt, und zwar aus dem Kapitel, das den Griechen Themistokles in Parallele zu dem Römer Camillus setzt. Schopenhauer greift diese Episode auf, um im Kontext längerer Ausführungen den Ehrbegriff ad absurdum zu führen, der mit der Romantisierung des Rittertums in Europa aufkam und bis zu dem im 19. Jahrhundert grassierenden Duellwesen fortlebte. Er stellt diesen Ehrbegriff als lächerlich dar, insbesondere auf der historischen Folie der Griechen und Römer, die „ganze Helden" hervorgebracht hätten, ohne doch einem derart irrationalen Ehrbegriff zu verfallen. Als eines von mehreren Beispielen führt Schopenhauer die Konfrontation des athenischen Oberbefehlshabers Themistokles mit dem Kommandanten der spartanischen Flotte kurz vor der Seeschlacht bei Salamis an, in welcher die Griechen – Athener und Spartaner – die Übermacht der persischen Flotte dank der genialen strategischen Planung des Themistokles besiegen konnten. In der von Schopenhauer aufgegriffenen Partie berichtet Plutarch, wie der spartanische Flottenkommandant Eurybiades kurz vor Beginn der Schlacht angesichts der gewaltigen Über-

macht der Perser den Mut verlor und mit seinem Flottenverband noch zu entkommen suchte. Als Themistokles ihn zurückhalten wollte, habe er diesen in beleidigender Weise bedroht. In Schopenhauers Worten: „Im Plutarch (Them. 11) lesen wir, daß der Flottenbefehlshaber Eurybiades, mit dem Themistokles streitend, den Stock aufgehoben habe, ihn zu schlagen; jedoch nicht, daß dieser darauf den Degen gezogen, vielmehr daß er gesagt habe: παταξον μεν ουν, ακουσον δε [Schopenhauer lässt die Akzente weg]: ‚schlage mich, aber höre mich'. Mit welchem Unwillen muß doch der Leser ‚von Ehre' hiebei die Nachricht vermissen, daß das Atheniensische Offizierskorps nicht sofort erklärt habe, unter so einem Themistokles nicht ferner dienen zu wollen!" (PP I, Schopenhauer 1874, Bd. 5, 399)

Die etwas verwirrende Einleitung zu N.s tendenziöser Charakterisierung des Themistokles ist präjudiziert von dem Hinweis auf den von N. für „ehrenvoll" gehaltenen zeitgenössischen Brauch des Duells (174, 32–175, 2). Weil der Duell-Brauch besonders bei Offizieren verbreitet war, nennt N. Themistokles zunächst nicht mit Namen; er benennt ihn auch nicht als den Oberkommandierenden der Athener, der die Strategie für die entscheidende, zu einem triumphalen Sieg führende Seeschlacht bei Salamis entwarf, sondern er spricht (173, 22–26) „von jenem athenischen Officier, der, vor dem ganzen Generalstabe, von einem andern Officier mit dem Stocke bedroht, diese Schmach mit dem Worte von sich abschüttelte: ‚Schlag' mich nur! Nun aber höre mich auch! (Diess that Themistokles […])". N.s Absicht ist es, ganz im Gegensatz zu Schopenhauer, den „athenischen Officier" Themistokles als wenig ehrenvoll im Vergleich mit Offizieren seiner Gegenwart erscheinen zu lassen, die eine solche schmachvolle Drohung mit einer Herausforderung zum Duell beantwortet hätten. In Plutarchs Erzählung geht es aber gar nicht um einen beliebigen Ehrenhandel zwischen zwei Offizieren, wie N. wegen des von ihm unterschwellig forcierten Vergleichs mit zeitgenössischen Offizieren suggeriert, sondern um den angesichts der ultimativen strategischen Entscheidung entbrannten Wortwechsel zwischen dem Kommandeur der von Sparta entsandten Flotte, und Themistokles, dem Befehlshaber der athenischen Flotte. Aus dem Kontext dieser Worte geht hervor, dass Themistokles in einer Situation, die für die Athener von schicksalhafter Bedeutung war, in unmittelbarer Erwartung der Entscheidungsschlacht, für die er die strategischen Dispositionen schon getroffen hatte, alles Persönliche und so auch die beleidigende Grobheit seines Kontrahenten hintanstellte, um ihn doch noch zu überzeugen, er solle gemeinsam mit den Athenern die Seeschlacht bei Salamis wagen.

N. übergeht das alles und reduziert die Konstellation auf einen persönlichen Ehrenhandel im Kleinformat preußischer Duell-Kombattanten, die er als „vornehm" und „ritterlich" bewundert. Wie sehr sein auf „Ehre" und auf Ehr-

verletzung durch „Schmach“ konzentriertes Interesse die Darstellung bestimmt, geht auch aus der anachronistischen Phantasie hervor, der „Offizier“ Themistokles sei „vor dem ganzen Generalstabe“ beleidigt worden. Weder steht etwas auch nur annähernd Entsprechendes bei Plutarch, noch hatten die Athener überhaupt einen „Generalstab“; doch ließ sich N. von Schopenhauers (ironischer) Rede vom „Atheniensischen Offizierskorps“ verleiten.

Die weiteren Ausführungen sind weitgehend intentional überformte Phantasien über ‚Vornehmheit‘. Dies gilt besonders für die Behauptung „Wenn aber gar Sokrates sagte: ‚der Tugendhafte ist der Glücklichste‘, so traute man [!] seinen Ohren nicht, man [!] glaubte etwas Verrücktes gehört zu haben. Denn bei dem Bilde des Glücklichsten dachte jeder Mann [!] vornehmer Abkunft an die vollendete Rücksichtslosigkeit und Teufelei des Tyrannen“ (174, 15–19). Diese generalisierende Aussage entbehrt jeder Grundlage; N. reflektiert nicht, dass Platon, der aus einem vornehmen Adelsgeschlecht stammte, nicht nur dem Sokrates diese Worte in den Mund legte, sondern sie auch sich selbst zu eigen machte. Und wiederum setzt er sich mit der Erwähnung „des Tyrannen“ über die historischen Verhältnisse hinweg: In der griechischen Geschichte gab es mehrere Phasen und Formen der Tyrannis, die nicht in jedem Fall mit dem modernen Begriff der ‚Tyrannei‘ übereinstimmen. Die ältere Tyrannis entstand gegen Ende des 7. und im Laufe des 6. Jahrhunderts v. Chr., als die Adelsherrschaften in den Städten zusammenbrachen. Das Volk vertraute sich einzelnen Führern an, die als Alleinherrscher (‚Tyrannen‘) regierten. Ganz im Gegensatz zu N.s Behauptungen bewunderten die Adligen nicht die Alleinherrscher, vielmehr hassten sie diese, weil sie unter ihnen ihre adeligen Vorrechte einbüßten und weil ihr Großgrundbesitz verteilt wurde; dieser Hass spricht aus den Gedichten des Alkaios und des – N. gut bekannten – Theognis (eine ähnliche Konstellation ergab sich später im Rom der frühen Kaiserzeit, als der auf seine Vorrechte bedachte senatorische Adel durch die Kaiser entmachtet wurde). Die sog. jüngere Tyrannis entstand Ende des 4. Jahrhunderts, als die athenische Demokratie sich infolge des Peloponnesischen Krieges auflöste. In der Schlussphase dieses Krieges kam es zu der brutalen Willkürherrschaft der ‚Dreißig Tyrannen‘. Gleichzeitig propagierten einige radikale Sophisten, an denen sich N. orientiert, die Lehre vom Recht des Stärkeren, der zufolge die verfassungsmäßige Gleichheit der Bürger nur eine Erfindung der vielen Schwachen sei, um sich vor dem ‚natürlichen Recht‘ der Stärkeren zu schützen. N. übernimmt diese Lehre später in seine Schrift *Zur Genealogie der Moral*. Diese Art von Tyrannis kritisiert Platon im ersten Buch der *Politeia* und im *Gorgias*. Insofern enthält N.s ‚immoralistische‘ Schwärmerei über die „Tyrannen“ schon im vorliegenden Text eine Gegenposition zu Platon. Vor allem ist sie Ausdruck seiner entschieden antidemokratischen Einstellung. Aristoteles definierte die Tyran-

nis, die er zu den entarteten Verfassungsformen zählte, als „Alleinherrschaft, die ohne Rechenschaftspflicht über alle Gleichen und Bessern herrscht mit dem Ziel ihres eigenen Vorteils, nicht des Nutzens der Untertanen. Daher gehorcht niemand ihr freiwillig, denn kein freier Mann erträgt gerne diese Art von Herrschaft“ (*Politik*, 4. Buch, 10. Kapitel, 1295 a 19–24). Im 5. Buch seiner *Politik* charakterisiert Aristoteles die verwerflichen Herrschaftsmethoden der Tyrannis. Seither versteht man unter einem „Tyrannen“ einen ungerechten und grausamen Herrscher.

## 200

**174, 29** *Armuth ertragen*.] Dass N. es als den „grossen Vorzug adeliger Abkunft“ bezeichnet, „dass sie die Armuth besser ertragen lässt“, könnte als Reflex der Verarmung mancher Adliger verstanden werden und als Ausdruck der Überzeugung, dass das Bewusstsein, adlig zu sein, der materiellen Not besser standzuhalten hilft. In dieser Allgemeinheit aber ist die Aussage verfehlt, und zwar angesichts der historischen Tatsache, dass mit der adligen Herkunft meistens auch große materielle Vorteile und Privilegien anderer Art verbunden waren. Vgl. NK M 198. Der folgende Text M 201 („Zukunft des Adels“) verrät in der Schlusspartie, dass N. selbst sich zum ‚Adel der Zukunft‘ zählt (vgl. den Kommentar hierzu). Hier in M 200 reflektiert er dies schon im Hinblick auf seine bescheidene materielle Situation.

## 201

**175, 2** *Zukunft des Adels*.] Hier führt N. seine in den vorhergehenden Texten begonnene Erörterung der ‚Vornehmheit‘ fort. Die „vornehme Welt“ (175, 2 f.) und die mehrmals hervorgehobene „vornehme Cultur“ (175, 19; 175, 32 f.) verbindet er nun mit der schon in früheren Texten der *Morgenröthe* exponierten Vorstellung der „Macht“ und des „Machtgefühls“ (175, 28–30). Dieses Machtgefühl beobachtet N. zuerst in den Manifestationen vornehm-adliger „Haltung“ (175, 4–32), um es dann mit einem „Gefühl der Überlegenheit“ (175, 31 f.; 175, 33) gleichzusetzen, das schließlich in dasjenige der „freien Geister“ (176, 1) übergeht. So soll der in der modernen Welt weitgehend funktionslos gewordene Adel den „höheren Ritterdienst“ im „Orden der Erkenntniss“ (176, 3 f.) erlernen, womit zugleich der Habitus des „freien Geistes“ (lies: N.s) seine Nobilitierung erfährt.

Im *Zarathustra* fordert N. einen „neuen Adel“ (KSA 4, 254, 17), der sich dadurch erweisen soll, dass er „edel“ ist – eine tautologische Worthülse. Eben-

so inhaltslos bleibt die Beschwörung der „Zukunft“ in dem stabreimenden Ausruf: „Oh meine Brüder, ich weihe und weise euch zu einem neuen Adel: ihr sollt mir Zeuger und Züchter werden und Säemänner der Zukunft“ (254, 25–27). Anders als in Aussagen mit einer vergangenheitsorientierten Tendenz zur herkömmlichen Art der Aristokratie (vgl. NK M 199) versucht N. anschließend diese Forderung nach adliger „Zukunft“ mit vagen Hinweisen auf „Ehre“, aber mit ausdrücklicher Zurückweisung eines lediglich an der Vergangenheit orientierten Adels zu unterstreichen: „Nicht, woher ihr kommt, mache euch fürderhin eure Ehre, sondern wohin ihr geht“ (KSA 4, 255, 1 f.). Doch bleibt es bei der Ablehnung rückwärtsgewandter Adelsformen, denn er erinnert hauptsächlich an die Obsoletheit des höfischen Adels, des im Dienst der Kirche stehenden Adels und des antiquierten Rittertums, das noch manche Romantiker hatten aufleben lassen (255, 4–19). Indem er ausruft „nicht zurück soll euer Adel schauen“ (255, 20), schaut er doch selbst nur zurück in seinen Evokationen ehemaliger Adelsformen, ohne eine „Zukunfts“-Vision zu entwerfen. Zur allgemeineren Problematik von N.s Zukunfts-Postulaten vgl. S. 62–64.

Ganz anders als die Absage an das Zurückschauen im *Zarathustra* sind die sich entschieden auf die „Vorfahren“ berufenden Meinungen N.s in *Jenseits von Gut und Böse*, wo er für seine Stellung als Philosoph quasi-adelige, genealogisch verbürgte und ererbte Vorzüge phantasiert: „Für jede hohe Welt muss man geboren sein; deutlicher gesagt, man muss für sie g e z ü c h t e t sein: ein Recht auf Philosophie – das Wort im grossen Sinne genommen – hat man nur Dank seiner Abkunft, die Vorfahren, das ‚Geblüt‘ entscheidet auch hier. Viele Geschlechter müssen der Entstehung des Philosophen vorgearbeitet haben“, und dieses „Geblüt“ des Philosophen, das N. sich selbst zuschreibt (KSA 6, 268, 2 f.), drückt sich in der „Hoheit herrschender Blicke“ und in der „Kunst des Befehlens“ aus (148, 27–149, 7). Die Schrift *Jenseits von Gut und Böse* weitet im ‚Neunten Hauptstück: was ist vornehm?‘ das Thema stark aus (KSA 5, 205–240). N. radikalisiert es auch, um „Aristokratie“ strikt aus dem ‚Willen zur Macht‘ zu definieren, der „das Opfer einer Unzahl Menschen“ sowie die Sklaverei rechtfertigt (JGB 258, KSA 5, 206, 24–31). Ausdrücklich lässt N. „Ausbeutung“ als naturalistisch und essentialistisch interpretierte Notwendigkeit erscheinen: „Die ‚Ausbeutung‘ gehört nicht einer verderbten oder unvollkommnen und primitiven Gesellschaft an: sie gehört in’s W e s e n des Lebendigen, als organische Grundfunktion, sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist“ (JGB 259, KSA 5, 208, 11–16).

## 202

**176, 12** *Z u r P f l e g e d e r G e s u n d h e i t .*] Der in diesem Text mit dem Hinweis auf die „Physiologie“ begründete Vorurteilsverdacht gegen alles ‚Moralische‘

relativiert ‚moralische' Grundbegriffe wie „Verbrecher", „Rache" und vor allem „Strafe". N. adaptiert damit ganz ähnlich wie sein Freund Paul Rée die naturalistische Reduktion der Moral. Ohnehin war die Strafrechtstheorie im 19. Jahrhundert starken Wandlungen unterworfen. Anselm von Feuerbach, der Begründer des deutschen Strafrechts mit seinem zunächst vorbildhaft wirkenden Bayerischen Strafgesetzbuch von 1813, war noch von dem Gedanken ausgegangen, dass Abschreckung und Furcht vor Strafe wesentliche Zwecke seien. Diese ‚Furchttheorie', die nicht die Verhältnismäßigkeit von konkreter Schuld und Strafe ins Zentrum stellt (letzteres kritisiert N. in 177, 16–19; 178, 21 24), wurde schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Frage gestellt und provozierte Gegenentwürfe. Besondere Aktualität hatte das Thema der Strafe durch die nach der Gründung des Kaiserreichs 1871 beginnende Kodifikation reichsweit geltender Rechtsmaterien erhalten. Die verschiedenen Strafgesetzbücher in den einzelnen deutschen Ländern wurden von dem aus bürgerlich-liberalem Geist entstandenen Reichsstrafgesetzbuch von 1871 abgelöst, das bereits 1872 in Kraft treten konnte. Es stand am Anfang der mit der Reichsgründung einsetzenden Kodifikationswelle. Eine 1873 vorgenommene Verfassungsänderung räumte dem Reich die erforderliche Gesetzgebungskompetenz für das gesamte Zivil-, Straf- und Verfahrensrecht ein. 1877 wurden die sogenannten ‚Reichsjustizgesetze' verabschiedet. Sie traten 1879 in Kraft, darunter die Strafprozessordnung, die Zivilprozessordnung und das Gerichtsverfassungsgesetz. Bismarck verfolgte solche „Reformen von oben", um vor allem den erstarkenden sozialen und demokratischen Bewegungen zuvorzukommen. Wichtig war für N. ein Werk, das er in seiner persönlichen Bibliothek besaß und intensiv durcharbeitete, wie die zahlreichen Lesespuren zeigen. Darin ist gerade das für die *Morgenröthe* zentrale Thema der Moral im Hinblick auf Rechtsvorstellungen relevant: Baumanns *Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie* (1879).

Schon vorher war ihm Schopenhauers Auseinandersetzung mit dem Problem der Strafe bekannt. In der *Welt als Wille und Vorstellung II*, 4. Buch, Kapitel 47: „Zur Ethik", schreibt Schopenhauer: „Dem S t r a f r e c h t sollte, nach meiner Ansicht, das Princip zum Grunde liegen, daß eigentlich nicht der M e n s c h, sondern nur die T h a t gestraft wird, damit sie nicht wiederkehre: der Verbrecher ist bloß der Stoff, a n d e m die That gestraft wird; damit dem Gesetze, welchem zu Folge die Strafe eintritt, die Kraft abzuschrecken bleibe. Dies bedeutet der Ausdruck: ‚Er ist dem Gesetze verfallen'. Nach Kants Darstellung, die auf ein jus talionis hinausläuft, ist es nicht die That, sondern der Mensch, welcher gestraft wird. – Auch das Pönitentiarsystem will nicht sowohl die That, als den Menschen strafen, damit er nämlich sich bessere: dadurch setzt es den eigentlichen Zweck der Strafe, Abschreckung von der That, zurück, um den sehr problematischen der Besserung zu erreichen. Ueberall aber ist es

eine mißliche Sache, durch ein Mittel zwei verschiedene Zwecke erreichen zu wollen; wie viel mehr, wenn beide, in irgend einem Sinne, entgegengesetzte sind. Erziehung ist eine Wohlthat, Strafe soll ein Uebel seyn: das Pönitentiargefängniß soll Beides zugleich leisten. – So groß ferner auch der Antheil seyn mag, den Roheit und Unwissenheit, im Verein mit der äußern Bedrängniß, an vielen Verbrechen haben; so darf man jene doch nicht als die Hauptursache derselben betrachten; indem Unzählige in der selben Rohheit und unter ganz ähnlichen Umständen lebend, keine Verbrechen begehn. Die Hauptsache fällt also doch auf den persönlichen moralischen Charakter zurück: dieser aber ist, wie ich in der Preisschrift über die Freiheit des Willens dargethan habe, schlechterdings unveränderlich. Daher ist eigentliche moralische Besserung gar nicht möglich; sondern nur Abschreckung von der That“ (Schopenhauer 1874, Bd. 3, 683–684).

Den Begriff und die Problematik der Strafe erörterte N.s Freund Paul Rée in seinem Buch *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (1877), das N. ebenfalls in seiner persönlichen Bibliothek hatte. Auf dem Schmutztitel trägt es folgende Widmung Rées: „Dem Vater dieser Schrift dankbarst deren Mutter“. Das Exemplar von N.s Schwester Elisabeth enthält Anmerkungen von N.s Hand (vgl. NPB 491). Das Problem der Strafe erörtert Rée vor allem im § 4 seines Werks: „Der Ursprung der Strafe und des Gerechtigkeitsgefühls; über Abschreckung und Vergeltung“. Schon in der Einleitung seines Buchs exponiert Rée den auch für N. im vorliegenden Text leitenden Gedanken, indem er schreibt: „Jetzt aber [im Gegensatz zu der früher in der Transzendenz verankerten Moral], seit *La Marck* und *Darwin* geschrieben 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. / Diese natürliche Erklärung fusst hauptsächlich auf dem Satz: Die höheren Thiere haben sich durch natürliche Zuchtwahl aus den niederen, die Menschen sich aus dem Affen entwickelt“ (Rée 1877, VI/VII). Das Problem der Strafe beschäftigte Paul Rée auch weiterhin, und es ist anzunehmen, dass vieles, was später in seine Schrift *Die Entstehung des Gewissens* (1885) einging, auch schon in der Entstehungszeit der *Morgenröthe* in den Diskussionen der in engem Kontakt stehenden Freunde eine Rolle spielte.

In einer Rezension des letztgenannten Werks von Paul Rée, die im renommierten *Literarischen Centralblatt* erschien, würdigt Emil Kraepelin (1856–1926) Rées eingehende Untersuchung „über Ursprung und Wesen der Strafe, namentlich in ihrem Verhältnisse zur Rache“ (Kraepelin 1885, 1697) – dieses Verhältnis traktiert auch N. im vorliegenden Text (177, 12–29). Emil Kraepelin war Professor für Psychiatrie in Dorpat, dann in Heidelberg und schließlich in München, wo er 1917 die Deutsche Forschungsanstalt für Psychiatrie gründete. N.s

Bemerkung in 176, 14–16, „dass zwischen Verbrechern und Geisteskranken kein wesentlicher Unterschied besteht“, evoziert den psychiatrischen Diskurs. Gerade in der Zeit, in der die *Morgenröthe* entstand, hatte Kraepelin eine Schrift mit dem Titel *Die Abschaffung des Strafmaßes. Ein Vorschlag zur Reform der heutigen Strafrechtspflege* (1880) veröffentlicht. Im Hinblick auf den zeitgenössischen Kontext und die ‚Zeitgemäßheit‘ von N.s *Morgenröthe* mit ihren „Gedanken zu den moralischen Vorurtheilen“ ist auch der Beginn von Kraepelins Rezension bemerkenswert: Er spricht von „einer Zeit der Hochfluth ethischer Literatur“.

Deutliche Affinitäten weisen sowohl Rée wie N. zu dem Werk von Julius Hermann von Kirchmann auf: *Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral als Einleitung in das Studium rechtsphilosophischer Werke* (1869). N. besaß in seiner persönlichen Bibliothek auch noch eine andere Schrift dieses Autors: *Über das Prinzip des Realismus. Ein Vortrag in der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin* (1875). Bekannt geworden war v. Kirchmann als streitbarer Jurist durch seinen 1847 vor der Juristischen Gesellschaft zu Berlin gehaltenen Vortrag: *Über die Wertlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft* (1847/1848). Er hatte ausgeprägte philosophische Interessen und begründete 1868 die bis heute im Verlag Felix Meiner erscheinende ‚Philosophische Bibliothek‘.

Zur Wirkungsgeschichte sowohl der Interferenz wie der Inkompatibilität von orthodox juristischem, ‚moralischem‘ und psychiatrischem Diskurs, wie er sich in N.s Assoziation von „Verbrechern und Geisteskranken“ und in seinen Rückgriffen auf Henry Maudsley: *Die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken* (NPB) spiegelt, gehört die in Robert Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* integrierte Erzählung vom geisteskranken Verbrecher Moosbrugger. Da der Roman auf weiten Strecken von einer intensiven Auseinandersetzung Musils mit N. zeugt, ist hierfür gerade der Text M 202 von Bedeutung.

Weil N. selbst seiner Erörterung eine für den Angriff auf die „moralischen Vorurtheile“ programmatische Relevanz zumaß, spitzt er ihn am Ende auf den Begriff der „Pflugschar“ zu (178, 27), den er ursprünglich als Titelbegriff der *Morgenröthe* vorsah. Abschließend unterstreicht er ihn noch mit Versen aus dem spätmittelalterlichen Werk: Wernher der Gartenaere: *Meier Helmbrecht*, Vers 546 ff. N. zitiert die Verse nach der Textsammlung *Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder mit Abhandlung und Anmerkungen* (Uhland 1866, Bd. 2, 72). N. nimmt die archaisierende Wortform „geneußt“ auf (= genießt). In einem nachgelassenen Text zitiert er eine längere Partie samt der Ausgabe: „Schönstes deutsches Wort zur Bezeichnung des Ehrenmannes (13. Jahrhundert vom Meier Helmbrecht): ‚Willst du mir folgen, so baue mit dem Pfluge! dann genießen deiner viele, dein geneußt sicherlich der Arme und der Reiche, dein geneußt der Wolf und der Aar und sicherlich alle Kreatur‘. Uhland, p. 72“ (NL

1869, 1[30], KSA 7, 18, 14–19). Analog unter dem ursprünglich für die *Morgenröthe* erwogenen Gesamttitel „Die Pflugschar“: NL 1876, 18[1], KSA 8, 314, 2–5.

## 203

**179, 2** *Gegen die schlechte Diät.*] Ludwig Feuerbach hatte die später zum geflügelten Wort gewordene Formulierung gefunden: „Der Mensch ist, was er ißt“ (zuerst in Feuerbach 1850, 1083). N., der aufgrund seiner schwer gefährdeten Gesundheit nach dem Zeugnis seiner Briefe verzweifelt eine wohltuende Diät suchte, traktierte dieses Thema immer wieder. In *Ecce homo* ‚Warum ich so klug bin‘ 1 und 2 geht er ausführlich darauf ein und glaubt konstatieren zu können: „Das tempo des Stoffwechsels steht in einem genauen Verhältniss zur Beweglichkeit oder Lahmheit der Füsse des Geistes; der ‚Geist‘ selbst ist ja nur eine Art dieses Stoffwechsels“ (KSA 6, 282, 14–17) – ein Musterbeispiel für die Sottisen, zu denen die von N. oft adaptierte Methode physiologischer Reduktion verleitete.

## 204

**180, 2** *Danae und Gott im Golde.*] Danae, die Tochter des Königs Akrisios von Argos und der Eurydike, wurde von ihrem Vater in einem Turm eingeschlossen, nachdem ein Orakel ihm verkündet hatte, er werde von einem Sohn der Danae getötet. Zeus kam als Goldregen auf die Gefangene hernieder, und sie wurde Mutter des Halbgottes Perseus. Schon Tizian hatte auf einem Gemälde das Gold in einem realistischen Sinn dargestellt: Auf dem Betttuch, auf dem sich die entblößte Danae ausstreckt, liegen Goldstücke. N. aktualisiert den Mythos anders, indem er die Erscheinung des Gottes im „Golde“ zum Symbol der – schon im vorangehenden Text thematisierten – Geldgier und des hemmungslosen Besitzstrebens in der gründerzeitlichen „höheren Gesellschaft“ erhebt. Der andere Teil der Konstellation – die Figur Danae – kommt in seinem Text hingegen nicht zur Geltung. Dass er die Geld- und Besitzgier psychologisch als „Mittel des Machtgelüstes“ (180, 22) versteht und als der Gegenwart adäquaten Ausdruck „höchsten Machtgefühls“ wertet (180. 27), entspricht seiner in zahlreichen Texten der *Morgenröthe* unternommenen Reduktion menschlicher Verhaltensweisen auf das „Gefühl der Macht“. Vgl. auch die in M 175 und M 186 von N. geringschätzig behandelte Sphäre des Wirtschaftlichen, Ökonomischen – sowie die als „Vorzug“ der Adligen angeführte Fähigkeit, Armut zu ertragen (M 200).

### 205

**180, 29** *Vom Volke Israel*.] In den frühen Basler Jahren, in denen *Die Geburt der Tragödie* und die *Unzeitgemäßen Betrachtungen* entstanden, sind N.s Äußerungen über die Juden noch entschieden antisemitisch. Vgl. die einschlägigen Briefstellen im Kommentar zur Tragödienschrift (NK 1/1, 68, 34–69, 8). Auch durch Wagners Antisemitismus, der sein zuerst 1849 erschienenes Pamphlet *Das Judentum in der Musik* im Jahr 1869 neu herausgab, sowie durch Cosima Wagner fühlte er sich in seiner antisemitischen Einstellung bestärkt. Später rückte er davon ab, wozu die Distanzierung von den Wagners, aber auch der Ärger über den primitiven Antisemitismus seines Schwagers Bernhard Förster beitrugen. Vor allem: Gerade in der ‚mittleren' Phase seines Schaffens, in der auch die *Morgenröthe* entstand, war Paul Rée sein bester Freund, dem er wesentliche Anregungen (vgl. das Kapitel „Quellen" im Überblickskommentar) verdankte – Rée war jüdischer Herkunft. Der vorliegende Text, der von einer historischen Analyse der Geschichte der Juden in Europa ausgeht, vollzieht die Wendung zur Anerkennung. Sie gilt am Ende besonders den geistigen Leistungen, nachdem zuvor (182, 18–34) bereits die Möglichkeiten sowohl der gesellschaftlichen Assimilation wie der Elitenbildung dargestellt wurden. Auch im nächsten Text (M 206) widerruft N. – nunmehr im Hinblick auf das Los der Arbeiter – seine früheren Wertungen.

### 206

**183, 15** *Der unmögliche Stand*.] In der *Geburt der Tragödie* hatte N. nicht nur für die Beibehaltung der Sklaverei plädiert, sondern auch die vollständige Versklavung und eine sogar noch härtere Ausbeutung der europäischen Arbeiter als Voraussetzung kultureller Elitenbildung gefordert (vgl. die Kommentare zu GT 11: KSA 1, 78, 8–10; GT 18: KSA 1, 117, 15–25 und KSA 1, 117, 19–21). Obwohl er weiterhin die Sklaverei befürwortete, stellt er hier das Los der Arbeiter als menschenunwürdig dar. Er denkt aber nicht an soziale Verbesserungen, sondern empfiehlt den Arbeitern, sie sollten doch einfach auswandern! Und dies „im grossen Stil" (185, 1). Wenn er ausruft: „Möge sich Europa des vierten Theiles seiner Bewohner erleichtern! Ihm und ihnen es leichter um's Herz werden!" (185, 4 f.), so wirkt nicht nur die Erinnerung an die großen Auswanderungswellen nach, die durch die sozialen Missstände, die dramatisch sich verschärfende Armut und die Hungersnöte besonders in den Dreißiger- und Vierziger Jahren verursacht worden waren. Auch die in der Bildungsschicht weitverbreitete Furcht vor „einer Umsturz-Partei" (185, 3) ist im Spiele. Mit der Vorstellung von „Unternehmungen schwärmender Colonisten-Züge" (185, 6 f.)

mischt N. seiner Empfehlung ein wenig Romantik ebenso bei wie er die in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts erkennbare und bis zum Exotismus gehende Abkehr von einem alten, müde gewordenen Europa adaptiert, damit „draussen eine wilde schöne Natürlichkeit“ (185, 15 f.) gedeihen könne.

## 207

**185, 31** *Verhalten der Deutschen zur Moral*.] Mit diesem Text kehrt N. am Ende des ‚Dritten Buchs‘ wieder zum Haupt-Thema der ‚Moral‘ zurück. Allerdings traktiert er nicht die im Titel seiner Schrift angekündigten „moralischen Vorurtheile“. Er diagnostiziert vielmehr die ‚Moralität‘ der Deutschen als eine Eigenschaft: als „Hang zum Gehorsam“ (187, 25 f.). „Gehorchen“ ist das Leitmotiv des größeren Anfangsteils, der allerdings durch die Vermischung mit kritischen Einlassungen zu anderen unangenehmen Eigenschaften der Deutschen etwas verworren gerät: „Aberglauben“ und „Lust, zu glauben“, Trunksucht und einseitige Hingabe an das Irrationale, wie sie sich im „übermässigen Gebrauch der Musik“ manifestiert (187, 6–12). In den frühen Basler Vorträgen *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* hatte N. noch selbst den bedingungslosen Gehorsam in einer extrem autoritären Form gefordert, Vortrag V KSA 1, 750, 18–23. In der Vorrede zur *Morgenröthe* konstatiert er dagegen kritisch (12, 25–28): „In Gegenwart der Moral soll eben, wie Angesichts jeder Autorität, nicht gedacht, noch weniger geredet werden: hier wird – gehorcht!“ Dem entspricht schon M 9: „Was ist das Herkommen?“ fragt er, und antwortet: „Eine höhere Autorität, welcher man gehorcht [...], weil sie befiehlt“ (22, 17–20), und zwar nicht, „weil sie das uns Nützliche befiehlt, sondern weil sie befiehlt“. Wiederum ganz anders und in eklatantem Widerspruch zu der im vorliegenden Text kritisierten Tendenz der „Deutschen“ zum Gehorchen und zum Gehorsam wertet er das „Gehorchen“ ganz positiv, wenn er in M 60, im Hinblick auf die „mächtige Schönheit und Feinheit der Kirchenfürsten“ feststellt „man hat im Gehorchen seinen Stolz, was das Auszeichnende aller Aristokraten ausmacht“ (61, 5–9).

In der abschließenden Partie (187, 29–188, 34) kontrastiert N. wiederum – wie schon in einigen vorangehenden Texten – die antike Haltung mit der deutschen, hier mit der deutschen Neigung zum Gehorsam. Dafür glaubt er Deutsche wie Luther (188, 5), Kant (188, 10) und Schopenhauer (188, 21) mit dem pauschal genannten „antiken Philosoph[en]“ (188, 19 f.) zum Nachteil der deutschen Philosophen vergleichen zu können. Diese Partie beginnt mit dem Satz: „Gar der antike Philosoph! Nil admirari – in diesem Satze sieht er die Philosophie“ (188, 19 f.). Die Losung „nil admirari“ („Nichts anstaunen“) greift N. schon in UB IV: *Richard Wagner in Bayreuth* auf (KSA 1, 462, 11). Sie stammt

allerdings nicht von einem antiken Philosophen oder gar pauschal von ‚dem' im Kollektivsingular genannten antiken Philosophen, sondern von einem römischen Dichter. Horaz beginnt eines seiner *Briefgedichte* (*Epistulae*) mit den Versen: „nil admirari prope res est una, Numici / solaque, quae possit facere et servare beatum" (*Epistulae* I 6, 1) „Nichts anstaunen: nur dies Eine, dies allein kann, o Numicius, glücklich machen und [glücklich] erhalten"). Anschließend führt Horaz aus, dass er diesen Leitsatz „nil admirari", auf dem das Glück beruhe, als Vermeiden unruhestiftender Gemütsbewegungen und Begehrlichkeiten versteht, zu denen das Anstaunen aller möglichen Güter und Schätze führen würde. Horaz selbst erinnert an die Herkunft seines Rezepts: an die stoische Ethik, die hauptsächlich vor vier schädlichen Affekten (πάθη) bewahren will: ἡδονή (freudige Erregung), λύπη (Schmerz), ἐπιθυμία (Begierde), φόβος (Furcht) – Horaz fasst sie in V. 12 zusammen („gaudeat an doleat, cupiat metuatne").

Wenn N. im hier zu kommentierenden Text überdies verallgemeinernd behauptet, es sei „der antike Philosoph", der in diesem Satz („nil admirari") generell „die Philosophie" sieht, so setzt er sich über die bedeutendsten Philosophen der Antike hinweg. Denn Platon und Aristoteles bezeichnen gerade im Gegenteil das „Staunen" (thaumázein) als den Beginn alles Philosophierens. Indem N. feststellen will: „Und ein Deutscher, nämlich Schopenhauer, geht so weit im Gegentheil zu sagen: admirari id est philosophari" (188, 21 f.), und indem er dies in ‚moralisch' empörtem Ton mit „dem" „antiken Philosophen" kontrastiert, betreibt er selbst nicht nur einen in M 223 nachsichtig beurteilten „kleinen Betrug" (195, 23), sondern eine Falschmünzerei, deren er andere Philosophen oft bezichtigt (z. B. in *Ecce homo*, KSA 6, 361, 1–9). Denn es handelt sich um berühmte Aussagen Platons und Aristoteles', die dem Altphilologen N. nicht unbekannt waren. In Platons *Theaitetos*, den N. nachweislich kannte, heißt es: μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν · οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη (*Theaitetos* 155 d 2–4: „Denn das ist besonders die Grundempfindung des Philosophen: das Staunen – Es gibt nämlich keinen anderen Ursprung der Philosophie als diesen"). Aristoteles definiert im 1. Buch seiner *Metaphysik* das Staunen im Sinne einer Neugier verursachenden Verwunderung über etwas zunächst noch nicht dem Erkennen Zugängliches. Darin liegt für ihn der Beginn der Weisheit: der Philosophie und der Wissenschaft: ἄρχονται μὲν γάρ, ὥσπερ εἴπομεν, ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν, πάντες εἰ οὕτως ἔχει (*Metaphysik* A, 983 a 12–13; „Denn es beginnen, wie gesagt, alle mit der Verwunderung (thaumázein) darüber, ob sich etwas wirklich so verhält").

Abgesehen von der verfälschenden Konstruktion, die den Gegensatz von deutscher und antiker Philosophie demonstrieren soll, beachtet N. auch nicht die semantische Differenz zwischen „mirari" und „admirari" in der Losung „nil

admirari“. Denn „admirari“ meint bei Horaz das Bewundern eines *begehrten* Gegenstands, weshalb er es mit dem Akkusativ (in diesem Fall: „nil“ – „nichts“) verbindet; „mirari“ dagegen heißt „sich (über etwas oder jemanden) wundern, staunen“. Im griechischen θαυμάζειν sind beide Bedeutungen möglich; mit dem gegenstandsbezogenen Akkusativ verbunden heißt es: jemanden oder etwas bewundern, sonst: sich wundern, oft mit dem in dem Platon-Zitat und präziser noch in dem Aristoteles-Zitat liegenden Sinn: nicht wissen und daher zu erfahren suchen, wie sich etwas verhält, weshalb dann oft eine indirekte Frage oder, wie in dem Aristoteles-Zitat, ein εἰ („ob“) folgt. Anders als N. gibt Schopenhauer eine historisch zutreffende Erklärung, indem er die semantische Differenz von „admirari“ und „mirari“ sowie den stoischen Kontext beachtet. Vgl. *Die Welt als Wille und Vorstellung I*: „Ich habe bereits am Ende des ersten Buches auseinandergesetzt, daß, meiner Ansicht nach, die Stoische Ethik ursprünglich nichts, als eine Anweisung zu einem eigentlich vernünftigen Leben, in diesem Sinne, war. Ein solches preiset auch Horatius wiederholentlich an sehr vielen Stellen. Dahin gehört auch sein ‚Nil admirari‘ und dahin ebenfalls sein μηδεν αγαν. ‚Nil admirari‘ mit ‚Nichts bewundern‘ zu übersetzen ist ganz falsch. Dieser Horazische Ausspruch geht nicht sowohl auf das Theoretische, als auf das Praktische, und will eigentlich sagen: ‚Schätze keinen Gegenstand unbedingt, vergaffe dich in nichts, glaube nicht, daß der Besitz irgend einer Sache Glücksäligkeit verleihen könne: jede unsägliche Begierde auf einen Gegenstand ist nur eine neckende Chimäre, die man eben so gut, aber viel leichter, durch verdeutlichte Erkenntniß, als durch errungenen Besitz, los werden kann‘. In diesem Sinne gebraucht das ‚admirari‘ auch Cicero, *De divinatione*, II, 2.“ (Schopenhauer 1873, Bd. 2, 616)

Am Ende seines Textes wünscht sich N. von den Deutschen statt ihrer Gehorsamkeits-Moral den „Ungehorsam“ (188, 25), mit dem sie etwas Neues erreichen könnten – und dieses Neue ist das, was N. selbst in der *Morgenröthe* als „Immoralist“ unternimmt, nämlich sich über die Moral erheben (188, 30 f.) – Moral verstanden als „Herkommen“, als normenbildende Konvention. Doch will N. das Gehorchen durch das „Befehlen“ (188, 32 f.) ersetzen (programmatisch heißt es: „etwas Neues thun, nämlich befehlen“; 188, 31 f.), ohne zu reflektieren, dass Befehlen auf der Seite des Adressaten das Gehorchen voraussetzt, ja geradezu will. Die Hinwendung zum „Befehlen“, die in N.s späteren Werken immer entschiedener zum Ausdruck kommt und im Wunsch nach „Gesetzgebern“, „Befehlshabern“ und „Führern“ gipfelt (JGB 203, KSA 5, 126 und JGB 211, KSA 5, 145), entspricht seiner eigenen dezisionistisch-autoritären – wenn auch immer wieder vom Gestus der Selbstaufhebung gebrochenen – Tendenz. Symptomatisch hierfür ist der apodiktische Verkündigungsstil des *Zarathustra* und die immer häufigere Attitüde des Gesetzgebers.

## Viertes Buch

Trotz des weitgehenden Zerfalls dieses Buchs in ein buntes Allerlei verschiedenster Einfälle und Beiläufigkeiten gibt es einige Schwerpunkte. Eine Reihe von Texten macht Musik sowie Kunst und Künstler zum Thema; verstärkt wendet sich N. überdies dem schon bisher mehrmals erörterten Komplex der „Macht“ und dessen Psychologisierung im „Gefühl der Macht“ zu.

### 208

**189, 3** *Gewissensfrage*.] Hier variiert N. in metaphorischer Einkleidung ein Thema, das er schon in M 11 und M 13 behandelt hatte: seine Kritik an den „moralischen Vorurtheilen“ über Schuld und Strafe als Ursache und Wirkung.

### 209

**189, 7** *Die Nützlichkeit der strengsten Theorien*.] N. nimmt hier Gedanken aus einer seiner wichtigsten Quellen auf: aus Johann Julius Baumanns *Handbuch der Moral*. Baumann setzt die moralische Praxis zur moralischen Theorie folgendermaßen ins Verhältnis: „Je weniger oft solche Menschen im Leben durch Moral sich auszeichnen, um so blühender und schwungvoller fallen, wohl unter der Einwirkung des psychologischen Gesetzes vom Contrast, ihre Vorstellungsbilder von Moral aus. Aber auch die, welche nicht so sind, bei denen der Unterschied zwischen moralischer Theorie und Praxis nicht so klafft, befinden sich bei der theoretischen Feststellung der Moral in einer Gefahr, an welche selten gedacht wird. Der contemplative Zustand, in welchem sie da verweilen, ist demjenigen geistigen Thun sehr günstig, welches man Idealisiren nennt“ (Baumann 1879, 102). Baumann fährt fort: „Diese Discrepanz von Theorie und Praxis in der Moral ist auch stets sehr aufgefallen, sie hat zu vielerlei Versuchen theoretisch und praktisch geführt, selten aber zu richtigen. Man sah in jenen Idealbildern das wahre und eigentliche Wesen des Menschen, das in der Praxis auf unbegreifliche Weise nur getrübt und gebrochen zur Erscheinung komme, man fragte triumphirend, wie anders, denn als Ueberreste höherer Natur, man jene Idealbilder und ihre Werthschätzung erklären wolle. Praktisch verfuhr man so, dass man von Jedem die strenge Theorie forderte, aber eine grosse Laxheit in der effectiven Bethätigung duldete, wenn nicht gar, wie im Jesuitismus geschehen, dazu selbst Anleitung gab [...] Die Praxis, nach der die Erwachsenen leben, hat sich neben und meist ganz unabhängig von dieser [in der Kindheit gelernten] theoretischen Moral herausgebil-

det, dadurch, dass der Mensch, indem er die moralische Theorie seiner Umgebung annahm, zugleich in die davon abweichende effective Bethätigung derselben sich hineinlebte oder in die ihm selbst natürlichen und spontan entstehenden Bethätigungen [...] Mit diesem Thun erzeugt sich auch eine demselben entsprechende innere Gefühls- und Denkweise. Diese wird seine effective Moral, während die theoretische Moral blos in bestimmten Stunden und in gewissen ruhigen Stimmungen und für gewisse Gelegenheiten da ist (Sonntagsmoral). [...] Nur das Eine verlangt man ferm [nachdrücklich], er soll bei aller Abweichung seiner Praxis die herrschende moralische Theorie nicht angreifen“ (Baumann 1879, 103 f.).

## 210

**189, 16** *Das „an sich“.*] N. ersetzt in diesem Text die Schein-Objektivität eines „an sich“ durch eine psychologische Subjektivierung von „Seelenzuständen“ (190, 2). Indem er das „an sich“ zitathaft in Anführungszeichen setzt, erinnert er an Kants zentrale Unterscheidung zwischen den Dingen, wie sie „an sich“ sind, und wie sie uns vermöge unserer Denk- und Anschauungsformen „erscheinen“. Von seiner Schopenhauer-Lektüre her war N. die Kantische Theorie des „Dings an sich“ bekannt, zumal Schopenhauer die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung als „Kants größtes Verdienst“ bezeichnete (WWV I: Anhang: „Kritik der Kantischen Philosophie“, Schopenhauer 1873, Bd. 3, 494). N. bezieht diese erkenntnistheoretische Unterscheidung auf ästhetische Fragestellungen, indem er sie auf den Unterschied zwischen dem Lächerlichen und dem Lachen überträgt. Die in Klammern stehende Bemerkung „ein Theologe meinte sogar, dass es [sc. das Lächerliche] ‚die Naivität der Sünde‘ sei“, spielt auf den Schweizer Theologen, Philosophen und Literaturhistoriker Alexandre Vinet (1797–1847) an, wie aus einem nachgelassenen Notat hervorgeht: „Es giebt eine komische Definition des Komischen: es soll, nach Vinet, die Naivetät der Sünde sein“ (NL 1880, 3[67], KSA 9, 65).

## 211

**190, 10** *An die Träumer der Unsterblichkeit.*] Dieser Text soll die zentrale christlich-metaphysische Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele ad absurdum führen. Die Wendung „mit einer mehr als christlichen Geduld“ (190, 14 f.) spielt auf die in der christlichen Tugendlehre verankerte Hochschätzung der Geduld an. Hauptzeugnisse dafür sind die Ermahnungen zur Geduld in den Briefen des Paulus, die N. gut kannte. So heißt es, neben vielem Anderen, im

Römerbrief (15, 4), „daß wir durch Geduld Hoffnung haben“ und dass Gott ein „Gott der Geduld und des Trostes“ ist (15, 5); im Galaterbrief (5, 22): „die Frucht des Geistes ist Friede, Geduld“; im 2. Thessalonicherbrief (3, 5): „Der Herr aber richte eure Herzen zu der Liebe Gottes und zu der Geduld Christi“. Die Apostrophe „ihr Erdenbewohner mit euren Begriffelchen von ein paar Tausend Zeitminütchen“ (190, 20 f.) erinnert an Psalm 90, 4: „denn tausend Jahre sind vor dir wie ein Tag“.

### 212

**190, 27** *Worin man sich kennt*.] Die Analogisierung menschlicher Dispositionen mit tierischen Verhaltensweisen ist ein im Naturalismus weit verbreitetes Verfahren. N. hatte entsprechende Literatur in seiner persönlichen Bibliothek (vgl. den Überblickskommentar S. 16). Zu N.s Adaptation vgl. M 26: „Die Thiere und die Moral“.

### 213

**191, 2** *Die Menschen des verfehlten Lebens*.] N.s Hochschätzung des „Einzelnen“, des „Individuums“, das mit seinem „Ich“ eine ausgeprägte Sonderstellung in der Gesellschaft und gegenüber ihrer ‚Moral‘ einnimmt, ist in der *Morgenröthe* ein Hauptthema (NK zu M 107 und M 108 und insbesondere M 9). Im vorliegenden Text reflektiert N. die aus dieser Position sich ergebende Gefahr der Lebensverfehlung, aber auch die gesellschaftlichen Auswirkungen.

### 214

**191, 28** *Was Nachsicht!*] Wie schon im vorangehenden Text reflektiert N. hier Gefahren mentaler Deformation, nunmehr unter dem Aspekt des Leidens, das ihn selbst, den schwer Leidenden, immer wieder auch zu dem „Falsch- und Schief-Sehen“ (191, 26 f.) zu verleiten drohte, das er in der Rede-Fiktion auf andere projiziert und metaphorisiert, indem er es nicht im optischen, sondern im moralischen Sinn versteht.

### 215

**191, 29** *Moral der Opferthiere*.] Den in diesem Text und M 18 thematisierten Zusammenhang von „Opfer“ (Selbstaufopferung) und „Macht“ hatte N.

schon in M 113 traktiert (vgl. NK hierzu). M 221 nimmt das Thema des Opfers noch einmal auf.

### 216

**192, 24** *Die Bösen und die Musik*.] Dieser Text spielt auf die zum geflügelten Wort gewordenen Zeilen aus Johann Gottfried Seumes Gedicht „Die Gesänge“ an: „Wo man singet, laß dich ruhig nieder / [...] / Bösewichter haben keine Lieder“. N. dreht diese Behauptung provokativ um, indem er gerade den „Bösen“ eine besonders intensive Beziehung zur Musik attestiert. Allerdings erscheint dabei das Musik-Erlebnis nur als „Mittel“ (193, 8) einer rauschhaft gesteigerten narzisstischen Selbstwahrnehmung. Insofern erscheint die „Liebe“, von der am Anfang und am Ende die Rede ist, als Selbstliebe. Über diese reflektiert N. in mehreren Texten, die der christlichen Kritik der Selbstliebe und Selbstsucht widersprechen. Besonders begegnete er ihr in Pascals *Pensées*, die den *amour-propre* und *amour de soi* verurteilen. In der *Morgenröthe* setzt er sich mit Pascals Wertung mehrfach auseinander; vgl. M 63 und NK hierzu sowie NK M 91.

### 217

**193, 14** *Der Künstler*.] Die nationalen Klischees, von denen her N. die Kunst als ein der psychischen Kompensation dienendes Medium bestimmt, besagen, dass die Deutschen nicht zur „Passion“ fähig sind und diese deshalb im Kunsterlebnis lediglich erträumen. Dass die Italiener dagegen ein von Natur aus zur Passion disponiertes Volk seien und nach dem gleichen Kompensationsschema von ihren Passionen in der Kunst angeblich „ausruhen“, lernte N. besonders aus Stendhals Werken, die er während der Entstehungszeit der *Morgenröthe* las. Die Franzosen allerdings werden nicht nach diesem Schema dargestellt; als das für die gesellschaftliche Konversation besonders begabte Volk seien die Franzosen am Künstler und an der Kunst hauptsächlich als einem Anlass zum „Reden“ interessiert.

### 218

**193, 20 f.** *Mit seinen Schwächen als Künstler schalten*.] Schon in den beiden vorangehenden Texten sind Kunst und Künstlertum mit der Musik verbunden, explizit in M 216, implizit in M 217. Wie in diesen beiden Texten wendet N. auch hier ein kompensatorisches Schema an: Beethoven, Mozart

und Wagner gleichen ihre „Schwächen“ mit „Tugenden“ aus, die durch den Kontrast umso mehr zur Wirkung kommen. Ähnlich hatte N. schon in der *Geburt der Tragödie* die volle musikalische Harmonie erst aus dem Kontrast zur Dissonanz hervorgehen lassen. Vgl. NK 1/1, 152, 26–33 und zu KSA 1, 155, 4–8.

### 219

**194, 8** *Der Betrug bei der Demüthigung*.] N. wendet hier das kompensatorische Ausgleichsschema, das er in den vorausgehenden Texten auf Kunst und Künstler bezieht, auf die Psychologie zwischenmenschlicher Beziehungen an, um allerdings ein zwangsläufiges Scheitern festzustellen: Es kann nichts „ausgeglichen“ werden (194, 24).

### 220

**194, 29** *Würde und Furchtsamkeit*.] Indem N. die Erscheinungsformen und Inszenierungen von „Würde“ als Kompensation von „Furchtsamkeit“ interpretiert, folgt er erneut dem psychologischen Schema der vorausgehenden Texte, um daraus schließlich den Verzicht auf Würde als Kennzeichen der durch Furchtlosigkeit ausgezeichneten freien Geister abzuleiten. Vgl. auch die Überschrift, die N. später dem 5. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* gab: „Wir Furchtlosen“.

### 221

**195, 11** *Moralität des Opfers*.] Hierzu der Kommentar zu M 18. Vgl. zu den „kanibalischen Göttern“ auch M 144.

### 222

**195, 18** *Wo Fanatismus zu wünschen ist*.] Während Fanatismus besonders im Horizont der Aufklärung, zu der sich N. in der *Morgenröthe* in radikalisierter Form bekennt, ein entschieden negativ gewertetes Phänomen ist, versucht er hier eine psychologische Wünschbarkeit zum Ausgleich von Phlegma zu konstruieren: Erneut handelt es sich um die Psychologie der (Über-)Kompensation.

**223**

**195, 21** *Das gefürchtete Auge*.] In diesem Text über die Furcht vor der Entdeckung des „kleinen Betrugs“, der „unschuldigen Lust an sich selber oder zum Effect-machen“ (195, 23–26), gibt N. eine seiner aufschlussreichen Selbstdiagnosen. Besonders die oftmals problematische Methode seiner Aphorismen-Sammlungen reflektiert der Hinweis auf den „Alltags-Gedanke[n], den sie dehnen, kürzen, färben, einwickeln, würzen mussten, um Etwas aus ihm zu machen“ (196, 4 f.).

**224**

**196, 13 f.** *Das „Erhebende“ am Unglück des Nächsten*.] In der Textsequenz M 132 bis M 146 lehnt N. das „Mitleid“ als Grundlage der Moral ab, zu der es Schopenhauer – ähnlich wie vor ihm schon Rousseau – erklärt hatte. In M 224 greift N. das Thema des Mitleids nochmals auf, um es aus der Psychologie der „Mitleidigen“ zu desavouieren. Dabei ist schon die Voraussetzung fragwürdig: N. behauptet, dass die Mitleidigen dem Unglücklichen sein Unglück vor Augen führen; und dies sogar, um sich „einen guten Nachmittag“ zu machen. Dem als moralischem Affekt geltenden Mitleid wird so ein unmoralischer Antrieb unterstellt.

**225**

**196, 20** *Mittel, um schnell verachtet zu werden*.] N. charakterisiert hier die gesellschaftliche Wirkung des Menschentypus, der als ‚Schwätzer‘ gilt.

**226**

**196, 29** *Vom Verkehre mit Celebritäten*.] Mit dem Stichwort „großer Mann“ (196, 30) erinnert N. auch an seinen eigenen früheren Kult des „Genies“, des „Helden“ und der „Größe“ in der *Geburt der Tragödie* und in der vierten der *Unzeitgemäßen Betrachtungen*: *Richard Wagner in Bayreuth*. In der schon im Zeichen aufklärerischer Desillusionierung und Skepsis stehenden und bereits mit einem entsprechenden Titel versehenen Aphorismensammlung *Menschliches, Allzumenschliches* widerruft er diesen Kult, der sich für ihn maßgeblich auf Wagner und Schopenhauer bezog. Er war aber auch von einer auf die Nivellierungstendenzen der modernen Zivilisation reagierenden Heroenverehrung mitbestimmt, wie sie etwa Carlyle und Grabbe repräsentierten, die bei-

de zu den von N. gelesenen Autoren gehörten. Die Hauptfigur in diesem Heroenkult war Napoleon, und deshalb analysiert N. in seiner radikal-aufklärerischen ‚mittleren' Phase, auch in der *Morgenröthe*, kritisch desillusionierend gerade den Napoleon-Mythos. Vgl. M 298 und NK hierzu. Der abschließende Passus: „er trägt seine falschen Diamanten so gern wie seine ächten" (197, 2 f.) bezieht sich auf Wagner, wie aus einem nachgelassenen Notat hervorgeht: „Richard Wagner trägt für mich – zu viel falsche Diamanten" (NL 1880, 4[49], KSA 9, 111).

### 227

**197, 5** *Kettenträger*.] Für das „Durchfugieren" einer einmal gewählten Leitmetapher ist dieser Text charakteristisch. Dabei fungiert der „Kettenträger" als Gegenbild zum freien Geist, der sich von allen Ketten befreit hat. Vgl. hierzu auch den Vers-Dialog „Der Unfreie" aus dem „Vorspiel" zur *Fröhlichen Wissenschaft* (KSA 3, 360, 9–14).

### 228

**197, 13** *Rache im Lobe*.] Lob und Tadel sind Themen der traditionellen Moralistik, so bei La Rochefoucauld. N. verknüpft die Thematik mit der auch für seine Ausführungen zum Recht zentralen Vorstellung der „Rache". Dieses Sujet nimmt er erneut in M 259 und M 273 auf.

### 229

**197, 21** *Stolz*.] Der biographische Hintergrund: N. fühlte sich aufgrund seiner schmerzhaften Krankheitsanfälle oft wie auf der Folterbank. In mehreren Texten interessiert er sich für die Erfahrung von „Martern" und für Märtyrer, besonders in M 18, wo in diesem Zusammenhang ebenfalls von „Stolz" die Rede ist (31, 20–32, 1).

### 230

**197, 27** *„Utilitarisch"*.] Der Lehre des Utilitarismus zufolge hat die Moral auf dem Prinzip der Nützlichkeit sowohl für den Einzelnen wie für die menschliche Gemeinschaft aufzubauen. Nachdem schon Epikur den Nutzen in seine Ethik einbezogen hatte, wurde der moderne Utilitarismus aus einer Haltung

aufgeklärter Humanität in England propagiert: von Jeremy Bentham (1748–1832) und von John Stuart Mill, dessen Werk *Utilitarianism* 1863 erschien. Mit ihm setzte sich N. ebenso wie mit anderen Werken Mills aufgrund der zeitgenössischen Aktualität dieser Theorie intensiv auseinander. Hierzu genauer der Kommentar zu M 106.

### 231

**198, 4** *Von der deutschen Tugend*.] „das Schlichte als das Schlechte“ (198, 6 f.): Ursprünglich hatte das Wort „schlecht“ wertneutral die Bedeutung: „eben“, „gerade“, „einfach“. Nachdem es seit dem 15. Jahrhundert von der Nebenform „schlicht“ abgelöst worden war, erfuhr das Wort „schlecht“ im 17. Jahrhundert eine Bedeutungsverschiebung zu „gering“, „minderwertig“. Diese pejorative Besetzung ging schließlich auch in die heutige moralische Wertung „schlecht“ im Sinne von „böse“ über. In den Schriften *Jenseits von Gut und Böse* und *Zur Genealogie der Moral* wechselt N. zur entgegengesetzten Auslegung dieser Wortgeschichte. Während er im vorliegenden Text das Verständnis des „Schlichten“ als des „Schlechten“ den Deutschen als moralischen Hochmut ankreidet, der von einer sklavischen Unterwürfigkeit vor „Würden, Ständen“ zeuge, macht er sich in den beiden späteren Schriften gerade einen solchen „Hochmut“ zu eigen, um vom Standpunkt des Aristokratismus aus die einstige ständische Wertung als die richtige gegenüber der jetzigen ‚moralischen‘ anzuerkennen – vgl. in der Schrift *Jenseits von Gut und Böse* das neunte Hauptstück: „Was ist vornehm?“, in der *Genealogie der Moral* die „Erste Abhandlung: ‚Gut und Böse‘, ‚Gut und Schlecht‘“.

### 232

**198, 12** *Aus einer Disputation*.] Wie in einer Reihe anderer Texte, so schon wieder in M 234, wählt N. eine dialogische Struktur, um eine Pointe dialektisch auf kürzestem Wege zu erzielen oder um perspektivische Formen der Wahrnehmung und Wertung zu inszenieren. Im vorliegenden Text besteht die Pointe darin, dass langes Reden schon als Selbstwiderlegung gilt. Dies dient zur Legitimation der aphoristischen Kurzform, deren Rahmen N. selbst freilich oft genug sprengt.

### 233

**198, 16** *Die „Gewissenhaften“*.] Die Herleitung von „Gewissenhaftigkeit“ aus „vielen erbärmlichen Empfindungen“, also die Zurückführung eines

scheinbar ‚moralischen' Habitus auf gerade nicht moralische Ursachen, entspricht der auch sonst in der *Morgenröthe* immer wieder verfolgten Methode, einen schämenswerten Ursprung, eine „pudenda origo" der vermeintlichen Moral aufzudecken und sie damit aus den Angeln zu heben. Allgemeiner: N. wendet so die in der Moralistik, besonders bei La Rochefoucauld, beliebte Unterscheidung von Sein und Schein an. Doch geht er in der psychologischen Analyse noch weiter, indem er nicht nur die gesellschaftliche Wirkung des ‚moralischen' Verhaltens im Sinn hat, sondern auch die Rückwirkung auf das Ego. Das Ich heuchelt nicht etwa in bewusster Verstellung, vielmehr folgt es einer autoreferentiellen Psychodynamik: Es versucht „sich selber zu imponiren" (198, 21 f.). Unter ganz anderen Voraussetzungen spricht in M 14 das gefährdete Ich den Wunsch aus: „dass ich bei mir selber Glauben finde" (28, 17).

## 234

**198, 27** *Scheu vor dem Ruhme*.] Als „Junker Hochmuth" (199, 4) bezeichnet Hans Sachs in Richard Wagners Musikdrama *Die Meistersinger von Nürnberg* Walter von Stolzing (vierte Szene des zweiten Aufzugs).

## 235

**199, 6** *Dank abweisen*.] N. beschließt den vorangehenden Text M 234 mit dem Wort „Hochmuth". Die Frage, „warum" die Abweisung von Dank beleidigt, fordert eine analoge Antwort: in solcher Abweisung liegt ‚moralischer' Hochmut.

## 236

**199, 11** *Strafe*.] Die Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Verbrechers und insbesondere mit der Problematik der „Strafe", mit der sich auch N.s Freund Paul Rée intensiv beschäftigte, betrifft das übergeordnete Thema der Moralkritik, insofern Strafe die gesellschaftliche Sanktionierung der geltenden Moral ist. Deshalb lehnt N. die Strafe ab, der er hier ihre ‚reinigende' Wirkung abspricht. Zur zeitgenössischen Problemdebatte vgl. M 202 und NK hierzu. Eine Variation des in M 236 thematisierten Aspekts der Strafe bietet M 252.

## 237

**199, 15** *Eine Parteinoth*.] Politische Parteien waren eine neue Erscheinung im 19. Jahrhundert. Aufgrund seines ‚Aristokratismus' lehnte N. die politischen

Parteien ab – ebenso wie grundsätzlich die Demokratie, die er zu den von ihm verachteten „modernen Ideen“ zählte.

### 238

**199, 23** *Das Streben nach Anmuth*.] Wie schon in anderen Texten entwirft N. eine kompensatorische Verhaltenspsychologie: Die „starke“ Natur strebe nach Anmut, die „schwache“ nach Charakter und einer „Art Stärke“. Mit dem Begriff der Anmut greift N. modifizierend eine der zentralen Kategorien der ästhetisch-ethischen Debatten um 1800 auf (vgl. etwa Schillers Schrift *Über Anmut und Würde* von 1793).

### 239

**200, 7** *Wink für Moralisten*.] „Die interessante Hässlichkeit“, die N. im ersten Satz „unseren Musikern“ (lies: Wagner) zuschreibt, schließt an die zeitgenössische ‚Ästhetik des Hässlichen‘ an. N. bezieht sich auf sie in dem der Neu-Ausgabe der *Geburt der Tragödie* vorangestellten „Versuch einer Selbstkritik“, der gleichzeitig (1886) mit der Neu-Ausgabe der *Morgenröthe* erschien. Zum gesamten zeitgenössischen Kontext der Ästhetik des Hässlichen vgl. NK 1/1, 31–16, 5 f. Im vorliegenden Text versucht N. die Brücke von der Musik zur Moral zu schlagen, indem er psychologisierend von den „Seelen unserer Musiker“ (200, 23 f.) und von der „Verhässlichung der Seele“ (200, 29) spricht. In der *Geburt der Tragödie*, als er noch ganz im Banne Wagners stand, hatte er umgekehrt sogar Disharmonie und Dissonanz im Gesamtkunstwerk als notwendigen Kontrast zu der dann umso eindrucksvolleren Harmonie bejaht (vgl. NK 1/1, 152, 1–16); jetzt dagegen ist es gerade der „Contrast“ (200, 18), den er als hässlich ablehnt, um dann seinerseits abschließend vom Ästhetischen ins Moralische (daher der ironische „Wink für Moralisten“) überzugehen: „Ehemals musste der gute Musiker beinahe um seiner Kunst willen ein guter Mensch werden –. Und jetzt!“ (200, 30 f.)

### 240

**201, 2** *Von der Moralität der Schaubühne*.] N. spielt mit dieser Titelformulierung auf Schillers Schrift *Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet* an, aber nur um ein Gegenkonzept zu lancieren. Schiller hatte das Theater als wesentlich lehrhaftes Beförderungsmittel der Aufklärung und der moralischen Erziehung verstanden. N. dagegen sieht die „Moralität“ der

Schaubühne in der auf dem Theater stattfindenden Entfesselung der „Leidenschaft“ (201, 8), die eine höchste Lebensintensität repräsentiert. „Die Dichter“, so schreibt er, „namentlich Shakespeare“, seien „verliebt in die Leidenschaften an sich“ gewesen (201, 18–20). Diesen Kult der Leidenschaft, zu deren Manifestationen auch – nicht moralisch zu bewertende – „grosse Verbrechen“ (201, 12) gehören, die sich „‚dämonisch‘“ gegen alle Vernunft verselbständigen (201, 13–16), entwirft N. nach dem Muster, das ihm Jacob Burckhardt in seinem Werk *Die Cultur der Renaissance in Italien* bot. Auch Stendhal, an dem er sich in dieser Zeit immer wieder orientierte, inspirierte ihn zu dieser Bewunderung leidenschaftlichen Lebens. Sie hat kompensatorische Züge, wie schon früher und dann noch im Spätwerk die Konzeption des „Dionysischen“. Zum Thema „Leidenschaft“ vgl. M 429 sowie zahlreiche nachgelassene Notate aus der Zeit der *Morgenröthe* (in KSA 9: 7[201]; 7[207]; 7[210]; 7[226]; 8[29]; 8[31]; 8[40]; 8[43]; 8[50]). In UB IV: *Richard Wagner in Bayreuth* heißt es bewundernd: „Beethoven zuerst liess die Musik eine neue Sprache, die bisher verbotene Sprache der Leidenschaft, reden“ (KSA 1, 492, 3–5), und schon zuvor bescheinigt N. Wagner die „Lust am Rhythmus der grossen Leidenschaft“ (KSA 1, 452, 14). In der polemischen Abrechnung mit Wagner in der Spätschrift *Der Fall Wagner* distanziert sich N. allerdings davon: „Vor Allem aber wirft die L e i d e n s c h a f t um. – Verstehen wir uns über die Leidenschaft. Nichts ist wohlfeiler als die Leidenschaft! Man kann aller Tugenden des Contrapunktes entrathen, man braucht Nichts gelernt zu haben, – die Leidenschaft kann man immer!“ (KSA 6, 25, 6–10).

## 241

**202, 6** *F u r c h t u n d I n t e l l i g e n z*.] Dieser Text rekurriert auf die seit dem 18. Jahrhundert breit und kontrovers geführte Diskussion um die Ursache der verschiedenen Hautfarben des Menschen (vgl. Kant, Forster, Soemmerring, Blumenbach usw.). N. geht von der Widerlegung der sog. Klimatheorie aus und führt die verschiedenen Hautfarben in absurd anmutender Weise auf die Affekte Wut und Furcht zurück, die er mit unterschiedlichen Zivilisations- und Intelligenzgraden assoziiert.

## 242

**202, 20** *U n a b h ä n g i g k e i t*.] N. reflektiert hier Unabhängigkeit nicht pragmatisch als wirtschaftliches oder politisches Ziel, auch nicht im Sinne des traditionellen philosophischen Autarkie-Ideals (wie in dem aufschlussreichen

Nachlass-Text 6[31], KSA 9, 201, 14–19), sondern als individuelle psychische Reaktionsbildung. Der Text ist transparent auf Schopenhauers Schicksal, enthält aber auch ein gut Teil Selbstreflexion. In einem nachgelassenen Notat von Ende 1880 schreibt N.: „Ich bin passionirt für die Unabhängigkeit, ich opfere ihr alles – wahrscheinlich weil ich die abhängigste Seele habe und an allen kleinsten Stricken mehr gequält werde als andere an Ketten“ (7[91], KSA 9, 335). Die abschließende Rede von demjenigen, der „Nichts gefunden hat, als sich selber“, entspricht insbesondere N.s Bewusstsein von seiner Situation als Verfasser der *Morgenröthe* und von seiner Einschätzung im Hinblick auf die der Vollendung entgegengehende *Fröhliche Wissenschaft*. In einem Brief vom 10. Juni 1882 an Paul Rée schreibt er: „mihi ipsi scripsi“ – „für mich selbst habe ich geschrieben“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 238). Zugleich wird dadurch „Unabhängigkeit“ mit „Selbstbeherrschung“ gleichgesetzt, was den Gedanken der Selbstgesetzgebung wieder aufruft, den N. bereits in M 187 artikuliert hat. Vgl. auch M 251.

## 243

**202, 26** *Die zwei Richtungen*.] In M 121 schreibt N.: „unser Intellect ist ein Spiegel“ (115, 10). Die von ihm nunmehr behauptete „Geschichte der Erkenntniss“ zielt auf die prinzipielle Unmöglichkeit von Erkenntnis sowohl im Hinblick auf das subjektive Reflexionsvermögen, das mit dem „Spiegel“ gemeint ist, als auch auf das Wesen der „Dinge“, die sich nicht „fassen“ lassen. Das durch das doppelte „Nichts“ pointierte Resultat markiert einen erkenntnistheoretischen Nihilismus. Im Hintergrund der Rede von den „Dingen“, deren Wesen der Erkenntnis unzugänglich bleibt, steht Kants metaphysische Annahme des „Dings an sich“, die N. später ausdrücklich zurückweist.

## 244

**203, 4** *Freude am Wirklichen*.] Obwohl sich N. in der *Morgenröthe*, wie schon in *Menschliches, Allzumenschliches*, oft der „Wirklichkeit“ programmatisch zuwendet und damit eine vom Positivismus in der Wissenschaft bis zum Realismus und Naturalismus in der Literatur reichende aktuelle Zeittendenz aufnimmt, äußert er hier bereits ein Unbehagen an der „Wirklichkeits“-Fixierung. Er diagnostiziert einen „nicht unbedenklichen Hang“ (203, 7 f.), nämlich denjenigen zum Unkünstlerisch-Groben und Trivialen, und befürchtet ein Verfahren „ohne Wahl und Feinheit“ sowie eine entsprechende Gesinnung, welche die Gefahr der „Geschmacklosigkeit“ birgt (203, 8 f.). Damit folgt er der

Diagnose, die Heine, u. a. in seinem Versepos *Atta Troll*, gestellt hatte. N. benennt hierdurch auch eine Problematik, der zur gleichen Zeit Autoren des sog. „poetischen Realismus" zu begegnen suchten, indem sie die in ihren Werken dargestellte „Wirklichkeit" ‚poetisch' überhöhten. Zu diesen gehörten die von N. hochgeschätzten Autoren Adalbert Stifter und Gottfried Keller sowie Fontane. Hierzu ausführlich der Kommentar zu M 433. Zugleich reflektiert N. den Realismus historisch als Reaktion: als Hinwendung zur „Wirklichkeit" aus Überdruss an einer Romantik, die am Phantastisch-„Unwirklichen" ihre Freude hatte. Diese antiromantische Reaktion bestimmt den Realismus in der Tat sehr weitgehend. Hierzu auch der Überblick in NK zu M 307.

## 245

**203, 11** *Feinheit des Machtgefühls*.] Zur Verbindung von „Feinheit" und Machtgefühl vgl. bereits M 23 sowie den Kommentar hierzu. Schon in einer Reihe früherer Texte und noch mehr in den folgenden fällt N.s besonderes Interesse an der Macht und am „Gefühl der Macht" auf. Die Behauptung, dass Napoleon schlecht sprach, konnte N. in der zeitgenössischen Napoleon-Literatur finden. Auch dass er ihn „zu der antiken Menschheit" rechnet (203, 27), geht auf die übliche antikisierende Stilisierung Napoleons zurück. Sie hatte sich in der Zeit seines Kaisertums bis in den Empire-Stil hinein ausgeprägt. Dass N. von der „Feinheit" des Machtgefühls im Hinblick auf Napoleons Kompensationsstrategien handelt, die er aufgrund seiner Schwierigkeiten beim Sprechen entwickelt habe, korrespondiert der psychologisierenden Methode, mit der N. den Schein zu entlarven sucht, indem er nach moralistischer Tradition Verborgenes ans Licht bringt.

## 246

**204, 2** *Aristoteles und die Ehe*.] Die Aristoteles zugeschriebene Bemerkung „Bei den Kindern der grossen Genie's bricht der Wahnsinn heraus, bei den Kindern der grossen Tugendhaften der Stumpfsinn" (204, 2–4) entspricht weder dem Wortlaut noch der Intention des Aristoteles. In seiner *Rhetorik* (II 15, 1390 b, 27–31) unterscheidet er zwischen Nachkommen von hochtalentierten Vorfahren und solchen, die von weniger begabten Vorfahren abstammen. Als Beispiele für die ersteren nennt er als Vorfahren Alkibiades und Dionysios I., den Tyrannen von Syrakus, für die letzteren Kimon, Perikles und Sokrates. Die Nachkommen der Hochtalentierten entarten nach Aristoteles eher zu einem manischen Verhalten, die Nachkommen der anderen tendieren eher zu Dumm-

heit und Trägheit. Den Hintergrund dieser Einschätzung bildet die aristotelische Lehre, dass das richtige Verhalten in der Vermeidung der Extreme und im Einhalten des rechten Maßes, der Mitte, liegt. N.s Version „Bei den Kindern der grossen Genie's bricht der Wahnsinn heraus" (204, 2f.) ist von der zeitgenössischen topischen Verbindung von Genie und Wahnsinn bestimmt (vgl. hierzu NK M 14); sie geht weit über Aristoteles hinaus, denn dieser spricht nicht von großen Genies, sondern nur von Männern mit naturhafter Begabung (wie Alkibiades und Dionysios I.). Im Hinblick auf Kimon, Perikles und Sokrates bietet Aristoteles überhaupt keine Charakterisierung – N.s Bezeichnung „die grossen Tugendhaften" ist frei erfunden, wahrscheinlich weil er die Verbindung von Sokrates und Tugend in Platons Dialogen zugrundelegte. Vor allem aber verfolgt er neben der Absicht, ‚große Männer' vor der Ehe und damit vor einer zur Entartung führenden Fortpflanzung zu warnen, noch die weitere Intention, die „Tugendhaften", d. h. im Kontext der *Morgenröthe*: die Repräsentanten der „Moral", in der Perspektive der Degeneration mit Dummheit zu assoziieren. Der Text des Aristoteles lautet: ἐξίσταται δὲ τὰ μὲν εὐφυᾶ γένη εἰς μανικώτερα ἤθη, οἷον οἱ ἀπ' Ἀλκιβιάδου καὶ οἱ ἀπὸ Διονυσίου τοῦ προτέρου, τὰ δὲ στάσιμα εἰς ἀβελτερίαν καὶ νωθρότητα, οἷον οἱ ἀπὸ Κίμωνος καὶ Περικλέους καὶ Σωκράτους („Einerseits entarten die naturhaft begabten Geschlechter zu manischem Verhalten, wie die Nachkommen von Alkibiades und von Dionysios dem Älteren; andererseits die unbeweglichen [Geschlechter] zu Dummheit und Trägheit, wie die Nachkommen des Kimon, Perikles und Sokrates").

### 247

**204, 8** *Herkunft des schlechten Temperaments*.] Wie schon der Begriff „Herkunft" besagt, rückt N. die temperamenthafte Disposition der Menschen in eine genealogische Perspektive. Sie betrifft auch sein im Bann der zeitgenössischen Abstammungs- und Vererbungstheorien stehendes Verständnis der Gefühlssphäre und damit das „Temperament" (vgl. hierzu besonders M 35), nicht zuletzt die ‚Moral'. Daraus entsteht später die Konzeption einer ‚Genealogie der Moral'.

### 248

**204, 18** *Verstellung als Pflicht*.] Schon die traditionelle Moralistik, insbesondere diejenige La Rochefoucaulds, richtet ihre Aufmerksamkeit auf die gesellschaftlich bedingte und insofern notwendige „Verstellung" sowie auf den Anschein, hinter dem sich ganz anderes verbirgt. N. geht noch weiter, indem

er die Habitualisierung ursprünglich manipulativ zustandegekommener „Verstellung“ und „Heuchelei“ bis zu dem Grade verfolgt, wo sie „N a t u r“ wird (204, 28) und somit nicht mehr unmittelbar auf Falschheit beruht. Mit dieser Auflösung des Gegensatzes von Verstellung und natürlichem Wesen, von falsch und wahr, von Schein und Sein suspendiert er auch die einst daraus resultierende moralische Wertung. Den Hintergrund hierfür bildet die Ableitung von Moral aus Herkommen und Gewöhnung; vgl. M 9. Schon Pascal hatte diesen Schritt getan. Vgl. NK M 192.

**249**

**205, 2** *W e r i s t d e n j e a l l e i n !*] Einsamkeit ist in N.s Briefen aus dieser Zeit – und später noch mehr – ein sowohl erlittenes Schicksal als auch ein inneres Bedürfnis, das er nicht zuletzt in einer ganzen Reihe von Texten der *Morgenröthe* zum Ausdruck bringt.

**250**

**205, 7** *N a c h t u n d M u s i k .*] Dieser Text ist ein Beispiel für N.s physiologische und evolutionsgeschichtliche Deutung geistig-künstlerischer Phänomene: So wie das Hörorgan sich angeblich in der „Nacht“ zur Warnung der „furchtsamen“ Urmenschen entwickelt habe, ebenso sei die für das Ohr bestimmte Musik eigentlich eine „Kunst der Nacht und Halbnacht“ – ein Verständnis der Musik, das von Motiven in Wagners *Tristan und Isolde* grundiert ist. Thomas Mann satirisierte in seiner Erzählung *Tristan* gerade die Wirkung der verführerischen Nachttrunkenheit dieser Oper auf dekadente Wagnerianer.

**251**

**205, 15** *S t o i s c h .*] Vom Stoiker kann gesagt werden, dass er sich als „Herrschenden“ sogar in „beengten“ Situationen „geniesst“, weil er seine Affekte zu beherrschen gelernt hat. Daraus bezieht er seine Souveränität, die sich als „Heiterkeit“ äußern und bis zum Selbstgenuss reichen kann. N. reflektiert auch sonst die Tendenz zum Selbstgenuss, der sogar eine Form der – nicht negativ gewerteten – „Selbstsucht“ sein kann. Damit suspendiert N. im Rückgriff auf die Stoa die Abwertung des Egoismus in der christlichen Moral, welche den Altruismus, die „Nächstenliebe“ fordert. Am markantesten ist in dieser Hinsicht seine wiederholte Auseinandersetzung mit Pascals Ausspruch „Le moi est haïssable“, vgl. M 63 und M 91 sowie die Kommentare.

**252**

**205, 20** *Man erwäge!*] Zu dieser Problematisierung der Strafe vgl. schon M 236.

**253**

**205, 23** *Augenschein*.] Dem Plädoyer für den Augenschein, d. h. für unverstellte, insbesondere nicht durch metaphysische Annahmen verstellte Wahrnehmung, entspricht die in der *Morgenröthe* mehrfach geforderte Hinwendung zur „Wirklichkeit“. Zum zeitgenössischen Kontext vgl. NK M 307. Zum „Augenschein“ vgl. M 340.

**254**

**206, 2** *Die Vorwegnehmenden*.] Das Zitat aus dem Tagebuch von Lord Byron stammt aus der deutschen Übersetzung eines Byron-Sammelwerks: Byron o. J., 108.

**255**

**206, 11** *Gespräch über Musik*.] In dieser Inszenierung eines Dialogs zwischen zwei nur scheinbar von konträren Positionen ausgehenden Gesprächspartnern bringt N. seine eigene Ambivalenz in der Einschätzung von Wagners Musik zum Ausdruck: Einerseits kommt die von ihr ausgehende Faszination zur Sprache, andererseits die Abneigung gegen das Schauspielerhafte, die Theater-Rhetorik und die Effekt-Besessenheit, diejenigen Züge also, die N. in seiner Spätschrift *Der Fall Wagner* polemisch traktiert und schon vorher immer wieder kritisch diagnostiziert. Unter die schauspielerhaft-theatralischen Hauptelemente rechnet er die „Gebärde“. Wagner selbst hatte in seiner Schrift *Oper und Drama* (1851) die „Gebärde“ als zentrales Mittel zur Intensivierung des Ausdrucks in seinem ‚Gesamtkunstwerk‘ hervorgehoben. Vgl. NK 1/1, 33, 31–34, 4. Noch ganz im Bann Wagners, hatte N. in der *Geburt der Tragödie* dieser Wertung der „Gebärde“ wie überhaupt der „Gesammtentfesselung“ aller ausdruckverstärkenden Mittel vorbehaltlos zugestimmt.

Im vorliegenden Text parodiert er durch den Mund des einen Sprechparts die Bewunderung, zu der sich ein Wagnerianer fortreißen lässt: „Gebärden sind es. Wie er winkt! sich hoch aufrichtet! die Arme wirft! Und jetzt scheint ihm der höchste Augenblick der Spannung gekommen: noch zwei Fanfaren,

und er führt sein Thema vor, prächtig und geputzt, wie klirrend von edlen Steinen. Ist es eine schöne Frau? Oder ein schönes Pferd? [...] Wie er sein Thema heraustreibt! Ah! Geben sie Acht, – er versteht nicht nur, es zu schmücken, sondern auch zu s c h m i n k e n!“ (206, 21–31)

### 256

**208, 11** *G l ü c k d e r B ö s e n*.] Die hier gebotene Charakterisierung der Gefühlslage des „Bösen“ zielt nicht auf eine ‚moralische‘ Bewertung, sondern im Gegenteil auf die Suspendierung der gängigen moralischen Wertungen, die in den Vorstellungen von ‚Gut‘ und ‚Böse‘ ihren Ausdruck gefunden haben. Dieses Ziel hat N. später programmatisch im Titel seiner Schrift *Jenseits von Gut und Böse* formuliert. Vgl. auch NK M 9 sowie M 116.

### 257

**208, 18** *W o r t e i n u n s g e g e n w ä r t i g*.] N. greift hier eine Einsicht auf, die er schon in der nachgelassenen Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1873) formuliert hatte: dass die Sprache die Gedanken präjudiziert.

### 258

**208, 24** *D e m H u n d e s c h m e i c h e l n*.] Schmeichelei und „Schmeichler“ sind ein beliebtes Thema der traditionellen Moralistik, die vom Gedeihen der Schmeichler, der „flatteurs“, in der höfischen Sphäre zeugt. Daher rührt auch die Bedeutung der Schmeichler bei La Rochefoucauld. Vgl. M 300.

### 259

**209, 2** *D e r e h e m a l i g e L o b r e d n e r*.] Dieser Text hat als biographischen Hintergrund N.s einstige Wagner-Verehrung, während er „die Wahrheit jetzt weiss“.

### 260

**209, 7** *A m u l e t d e r A b h ä n g i g e n*.] Vgl. M 242, wo N. von „Unabhängigkeit“ handelt, die er mit „Selbstbeherrschung“ gleichsetzt, während die „Abhängigen“ von anderen beherrscht werden.

**261**

**209, 12** *Warum so erhaben!*] Unter dem Eindruck von Darwins Werk über die Abstammung des Menschen hatte sich N. bereits in M 31 gegen das „Vorurtheil“ einer grundsätzlich höheren „Natur“ des Menschen gewandt.

**262**

**209, 18** *Der Dämon der Macht*.] Hier greift N. das wiederholt und leitmotivartig traktierte Thema der „Macht“ auf, das er meistens als „Gefühl der Macht“ über alles stellt und nun als „Liebe zur Macht“ geradezu zum „Alles“ bestimmenden „Dämon“ der Menschen erklärt. In seinem Zitat verkürzt N. die letzte Strophe eines der bekanntesten Kirchenlieder, die Luther gedichtet hat; es ist auch in das Evangelische Kirchengesangbuch eingegangen: *Ein feste Burg ist unser Gott*. Der vollständige Text lautet: „Nemen sie den leib, / gut, ehr, kind und weib, / las faren da hin, / sie habens kein gewin, / das reich muß uns doch bleiben“. Zum Lied und N.s Verwendung ausführlich NK 6/1, 121, 5 f.

**263**

**210, 2** *Der Widerspruch leibhaft und beseelt*.] Die Widersprüchlichkeiten und Gegenläufigkeiten des Lebens, die N. gelegentlich bis zur Darstellung von Paradoxien steigert, konzentriert er hier auf die besonders intensive Ausprägung im Genie, das er aber subversiv als „sogenanntes Genie“ bezeichnet (210, 3) – entsprechend der nunmehr vollzogenen radikal aufklärerischen Kritik und Desillusionierung seiner eigenen früheren Genie-Idolatrie. Diese Desillusionierung kommt hier durch die Reduktion auf einen „physiologischen“ Widerspruch zum Ausdruck: auf chaotisch unkoordinierte Bewegungsabläufe, die dann allerdings durch den „Spiegel“ (210, 6) der Reflexion als solche wahrgenommen werden. Die Rückführung geistig-‚moralischer‘ Vorgänge auf „unwillkürliche Bewegungen“ übernimmt N. aus Johann Julius Baumanns *Handbuch der Moral*, einer seiner Hauptquellen für die *Morgenröthe*; vgl. insbesondere Baumann 1879, 14–16. Allgemeinere Grundlage ist für Baumann die Physiologie, von der aus er die ‚moralischen‘ Phänomene erklärt. Daher N.s gleich am Beginn exponierter Hinweis auf physiologische Vorgänge. Generell ist die schon auf radikale Aufklärer des 18. Jahrhunderts, aber auch auf Schopenhauer zurückreichende physiologische Reduktion eine der Hauptstrategien N.s zur Kritik der „moralischen Vorurtheile“. Vgl. M 539 und NK hierzu.

## 264

**210, 14** *Sich irren wollen*.] Der am Schluss dieses Textes genannte Wunsch, „sich [...] überlegen fühlen zu können“, korrespondiert dem zu den Hauptthemen der *Morgenröthe* gehörenden Bedürfnis nach einem „Gefühl der Macht“ (vgl. hierzu besonders M 65 und M 348 sowie den Überblickskommentar S. 30 f. und S. 42). In M 201 (175, 27–176, 5) setzt N. dieses „Gefühl der Macht“ ausdrücklich mit dem Gefühl der „Überlegenheit“ gleich, das er den „freien Geistern“ zuschreibt.

## 265

**210, 18** *Das Theater hat seine Zeit*.] Erneut folgt N. seiner auch in anderen Texten der *Morgenröthe* erkennbaren Tendenz, alles zu historisieren: hier das Theater, dessen große Bedeutung für das Kulturleben des 19. Jahrhunderts er nicht zuletzt im Hinblick auf das äußerst erfolgreiche Musiktheater Richard Wagners als spätzeitliches – später wird er sagen: dekadentes – Phänomen diagnostiziert. Um das Theater als lediglich spätzeitliches „Ersatzstück“ (210, 21) einer ursprünglichen, authentischen Phantasiebegabung typisieren zu können, versucht N. das griechische Theaterwesen zeitlich gegen die epischen Rhapsoden abzusetzen: gegen die Sänger, welche an Fürstenhöfen epische Dichtungen vortrugen wie im Falle von Homers *Ilias* und *Odyssee*. Homer selbst gibt in der *Odyssee* eine Vorstellung von einem solchen Rhapsoden, indem er den Auftritt des Sängers Demodokos am Hof des Phäakenkönigs darstellt. Abgesehen von dem fragwürdigen Dekadenzschema, mit dem N. das Theater als eine erst später *entstandene* Kunstform abzuwerten sucht, ist seine zeitliche Unterscheidung zwischen einer phantasiebegabten griechischen Frühzeit mit ihren epischen Rhapsoden und der späteren Theaterkultur problematisch, denn die Rhapsoden traten auch noch in späterer Zeit auf, nachdem im 6. Jahrhundert v. Chr. Peisistratos den Vortrag der homerischen Epen durch Rhapsoden zu einer festen Institution gemacht hatte. N. revidiert die emphatische Höchstwertung des griechischen Theaters, die er in seiner Erstlingsschrift noch zum Ausdruck gebracht hatte, weil er Wagner huldigen wollte: Dessen Musikdrama hatte er als „Wiedergeburt der Tragödie“ interpretiert.

## 266

**210, 27** *Ohne Anmuth*.] Die gleiche kompensatorische Psychologie entwirft N. schon in M 238, und dort ebenfalls zum Thema ‚Anmuth‘ sowie sogar zu dem Streben nach „Charakter“ aus Mangel und Schwäche. Hier vertieft er die-

sen Ansatz historisch, indem er sich an Erscheinungsformen des antiken Kynismus orientiert. Die Kyniker trugen ein besonders strenges Autarkie-Ideal zur Schau, indem sie alle äußeren Bedürfnisse minimierten, harte Askese vorführten und sich, wie N. schreibt, zu „derben Possen" verstanden, um ihre „Verachtung der feineren Lebensart" zu demonstrieren. Im Besonderen denkt N. an die Leitfigur der Kyniker, an Diogenes von Sinope, dessen „Possen" in zahlreichen Anekdoten kursierten. Einer dieser Anekdoten zufolge ging er am hellichten Tage mit einer Laterne durch die Stadt und antwortete auf verwunderte Fragen: er suche Menschen (Diogenes Laërtius VI 41) – darauf spielt N. an, indem er vom „angenommenen" (d. h. geschauspielerten) „Misstrauen gegen die Menschen" spricht. Eine andere anekdotisch überlieferte „Posse" des Diogenes, der sich mit einer Tonne als Unterkunft begnügte, ist eine Szene mit Alexander dem Großen: Als dieser ihm einen Wunsch freistellte, antwortete Diogenes, er solle ihm aus der Sonne gehen (Plutarch: Alexander 14). Erst am Ende dieses Kurztextes nennt N. explizit die „cynische Philosophie" (211, 3).

## 267

**211, 6** *Warum so stolz!*] Der Stolz erscheint in dieser Argumentation als nicht angebracht, weil der „Charakter", auf den der Edle stolz sein möchte, auf einer „zufälligen" Selektion vererbter oder anerzogener Eigenschaften und Dispositionen beruht, wie aus der Formulierung hervorgeht, wonach ihm die entgegengesetzten Eigenschaften „zufällig nicht vererbt und nicht anerzogen" wurden (211, 9). Der Hintergrund ist Darwin (zum Problem des von N. missverstandenen „Zufalls" bei Darwin vgl. NK M 122). Mit dem Problem der Vererbbarkeit setzte sich N. mehrmals auseinander. In M 30 beschäftigt er sich etwa mit der Frage, ob „Grausamkeit" vererbt wird und schreibt: „Denn wenn die Gewohnheit irgend eines auszeichnenden Thuns sich v e r e r b t, wird doch der Hintergedanke nicht mit vererbt (nur Gefühle, aber keine Gedanken erben sich fort): und vorausgesetzt, dass er nicht durch die Erziehung wieder dahintergeschoben wird, giebt es in der zweiten Generation schon keine Lust der Grausamkeit mehr dabei: sondern Lust allein an der Gewohnheit als solcher" (40, 27–33).

## 268

**211, 12** *Scylla und Charybdis des Redners*.] In Homers *Odyssee* sind Scylla und Charybdis Meeresungeheuer, welche in der Meerenge von Messina die Schiffer von beiden Seiten her bedrohen. Als Odysseus mit seinen Gefähr-

ten die Meerenge durchfährt, entgeht er im Strudel der Charybdis nur knapp dem Untergang, nachdem schon Scylla, ein Ungeheuer mit sechs Köpfen, seine Schiffsmannschaft tödlich attackiert hat. Aus diesem Abenteuer der *Odyssee* entstand die Redensart „zwischen Scylla und Charybdis" für eine Situation, in der man von zwei Übeln zugleich bedroht ist.

### 269

**211, 18** *Die Kranken und die Kunst.*] Auch aufgrund seiner eigenen Krankheitserfahrungen hatte N. ein starkes und in den späten Schriften noch intensiviertes Interesse für Krankheiten, psychische Gefährdungen und krankmachende Lebensbedingungen. Deshalb war er immer auf der Suche nach einer bekömmlichen „Diät", wie viele seiner Briefe zeigen; und seit langem war bekannt, dass „körperliche Arbeit" ein wirksames Mittel gegen „Seelen-Elend" ist, insbesondere gegen Melancholie („Trübsal"), die geradezu als Krankheit der Gelehrten: als „morbus litteratorum" galt. Ganz anders aber war traditionell die Einschätzung der Musik; denn N. meint hier wie auch sonst meistens, wenn er von „Kunst" spricht, die Musik, vor allem diejenige Wagners, die er als „Mittel der Berauschung" begreift. Während die Musik in älterer Zeit als Seelentrost und Therapeutikum galt, sieht N. speziell in Wagners Musik ein nervenzerrüttendes Reiz- und Rauschmittel, nach welchem er in seiner Frühphase selbst noch ‚süchtig' war und gegen das er später umso vehementer ankämpfte. Im vorliegenden Text, der Krankheit und Kunst in engen Zusammenhang bringt, kündigt sich bereits die Krankheits- und Décadence-Diagnose der späten Anti-Wagner-Schriften an. Vgl. NK 6/1, 67, 18 und 71, 14.

### 270

**211, 26** *Anscheinende Toleranz.*] In FW 123 vertieft N. die Diagnose einer unaufhebbaren Kluft: Die Einstellung in der Sphäre von Praxis und Politik bleibt trotz der bezeigten „Toleranz" immer von einem inneren Unverständnis für die Wissenschaft bestimmt. Der vorliegende Text gilt der wohlwollenden, aber nicht auf wirklicher Kenntnis und Hochschätzung beruhenden Haltung gegenüber der Wissenschaft, vor allem pointiert er die „Sehnsucht der Erkenntniss" (212, 13), die den Praktikern und Politikern nicht nachvollziehbar ist. In FW 123 betont N. schon in der Überschrift, dass die „Erkenntniss mehr, als ein Mittel" ist, und spricht von der „Leidenschaft der Erkenntniss" (479, 2–4). Dass er am Ende des hier zu erörternden Textes ausruft: „Und was liegt an uns!", nämlich an denen, die für Wissenschaft und Erkenntnis leben,

präludiert den Text M 547, wo er in der Rolle des von der Leidenschaft des Denkens und Erkennens Ergriffenen zu folgendem Schluss kommt: „Daraus ergiebt sich, dass im Grossen und Ganzen die Wissenschaft bisher durch die moralische Beschränktheit ihrer Jünger zurückgeblieben ist und dass sie mit einer höheren und grossmüthigeren Grundempfindung fürderhin getrieben werden muss. ‚Was liegt an mir!' – steht über der Thür des künftigen Denkers" (318, 10–15). Diese Art von ‚Großmut', die sich am antiken Ideal der „magnanimitas" orientiert, hatte N. schon in seiner Frühschrift *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* mit dem Horaz-Zitat „animae magnae prodigus" beschworen (UB II HL 9, KSA 1, 319, 18–20). Vgl. besonders auch M 459: „Die Grossmüthigkeit des Denkers".

Für die Formel „Was liegt an mir!" hatte N. eine besondere Vorliebe. Er wiederholt sie immer wieder, auch in seinen nachgelassenen Notaten aus der Zeit der *Morgenröthe*. Dort heißt es: „‚Was liegt an mir!' ist der Ausdruck der wahren Leidenschaft, es ist der äußerste Grad, etwas außer sich zu sehen" (NL 1880, 7[45], KSA 9, 326). In einem anderen Notat aus dem Nachlass heißt es: „Dieser Gang ist so gefährlich! Ich darf mich selber nicht anrufen, wie ein Nachtwandler, der auf den Dächern lustwandelt, ein heiliges Anrecht hat, nicht bei Namen genannt zu werden. ‚Was liegt an mir!' dies ist die einzige tröstende Stimme, die ich hören will" (NL 1880, 7[126], KSA 9, 344). Diese Formel kontrastiert scharf mit den Selbstüberhebungen und Selbstüberschätzungen sowie der Ego-Fixierung überhaupt im Werk N.s – und signalisiert dessen keineswegs gefestigtes, stabiles, vielmehr ambivalent-widersprüchliches Selbstbild.

## 271

**212, 25** *Die Feststimmung*.] Die in der Überschrift exponierte „Feststimmung" resultiert, wie aus dem Text hervorgeht, aus einer Entspannungsphase, die sich gelegentlich in unserer „jetzigen gehetzten, machtdürstigen Gesellschaft Europa's und Amerika's" (213, 9 f.) einstelle, bevor sich dann erneut der Drang nach Macht Bahn bricht. Das psychologische Kompensationsschema, das N. in vielen Texten der *Morgenröthe* anwendet, bringt er hier auf den Nenner „Glück des Gegensatzes" (213, 6 f.). Am deutlichsten zeigt sich dieser Gegensatz in der Opposition von „Macht" und „Ohnmacht" (213, 10 f.). In umgekehrtem Sinn und ebenfalls nach dem psychologischen Kompensationsschema leitet N. in M 23 das Bedürfnis nach einem „Gefühl der Macht" aus dem Gefühl der „Ohnmacht" her: „Aber weil das Gefühl der Ohnmacht und der Furcht so stark und so lange fast fortwährend in Reizung [sic!] war, hat sich das Gefühl der Macht in solcher Feinheit entwickelt".

**272**

**213, 18** *Die Reinigung der Rasse.*] Die „Rasse“ war nach der ersten Begründung von Rassetheorien im 18. Jahrhundert (Buffon, Voltaire, Kant, Meiners) in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein brisantes Thema geworden, vor allem im Zusammenhang mit antisemitischen Rassenlehren, welche die Überlegenheit der arischen Rasse behaupteten, aber auch im Zusammenhang mit nationalistischen Vorstellungen, die „Volk“ und „Rasse“ ineins zu setzen suchten. Von den Werken, die N. kennenlernte, hat dasjenige des Grafen Gobineau über Jahrzehnte hinaus außerordentlich stark gewirkt: Joseph Arthur de Gobineau: *Essai sur l'inégalité des races humaines* (‚Versuch über die Ungleichheit der Rassen‘, 1853/55). Trotz mancher Vorläufer ist Gobineaus ‚Rasse‘-Begriff besonders wirkungsmächtig gewesen. Es handelt sich um eine einseitige Reduktion auf ein bewegendes Prinzip der Geschichte wie etwa gleichzeitig ‚Klasse‘ oder ‚Klassenkampf‘; Geschichte vollzieht sich für Gobineau in (Rassen-)Kämpfen, in denen die vermeintlich überlegene weiße Rasse über die anderen Rassen siegt. Wesentlich für sein Geschichtsverständnis ist die Annahme, dass es durch die Vermischung einer ursprünglich reinen Rasse mit anderen Rassen zu einer „dégéneration“ komme. Zwar gebe es in der Realität nicht mehr den Idealtypus der reinen Rasse, aber entscheidend sei, wie weit die schon seit alter Zeit stattfindende Rassenmischung und damit die „Degeneration“ fortgeschritten sei. Da sie unaufhaltsam weiter fortschreite, ist Gobineau fatalistisch und pessimistisch. Als Spross eines alten Adelsgeschlechts versucht er seine Titelthese von der „Ungleichheit der Rassen“ („l'inégalité des races humaines“) auf den Adel als die noch ursprünglich reinrassige Form und folglich von Natur aus überlegene Menschenart zu perspektivieren – ein kompensatorischer Reflex auf den gesellschaftlichen Bedeutungsverlust des Adels.

N. war durch Wagner mit Gobineau bekannt geworden, durch Wagner war er auch in seinem schon früh ausgeprägten rassistischen Antisemitismus bestärkt worden. Vgl. die einschlägigen Briefzitate im Kommentar zur *Geburt der Tragödie* (NK KSA 1, 68, 34–69, 8). In der Zeit der *Morgenröthe* rückte er davon ab, wie besonders deutlich M 205: „Vom Volke Israel“ zeigt. Zu den Gründen hierfür zählt nicht nur die inzwischen vollzogene Abwendung von Wagner, sondern auch die Konfrontation mit einem primitiven, nationalistisch gefärbten Antisemitismus sowie die Freundschaft mit Paul Rée, dem er Wesentliches auch für die *Morgenröthe* verdankte – Rée war jüdischer Herkunft. Allerdings lässt sich feststellen, dass der mit der *Morgenröthe* beginnende und sich bis zum Spätwerk verschärfende Kampf gegen das Christentum den antisemitischen Affekt in anderer Weise fortschreibt, da N. immer wieder zu verstehen gibt, dass das Christentum mit dem Judentum eng zusammenhängt (vgl. besonders GM, KSA 5, 267, 8–270, 3).

Durch die epochemachenden Veröffentlichungen Darwins, insbesondere durch sein Werk *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (1859), erhielten die Begriffe „Species“ und „Race“ eine fundamental biologische Qualität. Die vom sog. ‚Darwinismus‘ vollzogene Übertragung dieser Begriffe auf geschichtliche und sogar aktuelle Konstellationen war allerdings schon insofern verfehlt, als Darwin die biologische Evolution in Zeiträumen wahrnahm, die weit über die relativ kurze Spanne der Menschheitsgeschichte hinausreichen; vor allem aber, weil die gesellschaftlichen, technischen, ökonomischen und politischen Prozesse die biologisch-evolutionären ganz in den Hintergrund des im eigentlichen Sinne nicht mehr ‚geschichtlich‘ Relevanten treten lassen.

Anders verhielt es sich mit den Züchtungstheorien, von denen Darwin in seinem anderen großen Werk: *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (1871) ausging; denn sie beruhten nicht bloß auf evolutionären Langzeit-Prozessen, sondern auch auf modernen Methoden der Züchtung von Pflanzen und Tieren. Daher vertrat u. a. der damals vielgelesene Erfolgsautor Ernst Haeckel eine optimistische Theorie, der zufolge durch natürliche Züchtung eine Rasse-Veredlung und damit eine Höherentwicklung der Menschheit möglich sei. Auf der Grundlage solcher Annahmen kommt N. im hier zu erörternden Text zu seiner Leitthese von der „Reinigung der Rasse“. Er geht also nicht, wie die nationalistische Rassenideologie, von der Fiktion einer schon vorhandenen reinen Rasse aus, die es zu erhalten gelte, sondern von der Aussicht auf eine nur unter verschiedenen, erst noch zu schaffenden Bedingungen zustandekommende „Reinigung“ der Rasse. Das Resultat dieses hypothetischen Reinigungs-Prozesses sei eine „schöner“ und „stärker“ (214, 8) gewordene Rasse. Unklar bleibt aber, was hier unter ‚Reinheit‘ zu verstehen ist. Auf diese Problematik geht N. in der *Genealogie der Moral* ein (KSA 5, 264, 27–265, 8). Im vorliegenden Text spricht er nur von „zahllosen Anpassungen, Einsaugungen und Ausscheidungen“ (213, 29 f.) (Darwins „Selection“), die zu diesem Resultat führen sollen. Doch hebt er auch hervor, dass es sich zugleich um eine Beschränkung auf ausgewählte, also durch Selektion zustande kommende Funktionen handeln müsse; es gehe darum, „dass die in einer Rasse vorhandene Kraft sich immer mehr auf einzelne ausgewählte Functionen beschränkt“ (213, 30–32).

Hier liegt der Ansatzpunkt für die in N.s späteren Schriften stark hervortretende Vorstellung einer gezielten „Züchtung“. Das Ziel dieser „Züchtung“ zu bestimmen, nimmt sich der Philosoph heraus, dem es von Anfang an um antisozial und antidemokratisch definierte Privilegien geht (KSA 1, 769, 20–24). Diese Privilegierung – eine problematische Übertragung des biologischen Selektionsvorgangs auf die gesellschaftliche Ebene – projiziert N. in den späteren

Achtzigerjahren auf autoritäre Herrschaftsformen. Obwohl er generell gegen die „Moral" zu Felde zieht, um sie als vorurteilshaft zu entlarven, fordert er nun „eine Moral [!] mit der Absicht, eine regierende Kaste zu züchten – die zukünftigen Herren der Erde" (NL 1885, 37[8], KSA 11, 582, 4–6). Voraussetzung dafür sei, dass dieses Züchtungsziel durch eine „Umkehrung der Werte" ermöglicht werde, also durch N.s eigenes Projekt. So entstehe eine „Rasse [...] jenseits von gut und böse; ein Treibhaus für sonderbare und ausgesuchte Pflanzen" (NL 1887, 9[153], KSA 12, 426, 8–13). Der Begriff der ‚Rasse' verliert hier seinen ursprünglichen Sinn, da N. ihn nicht auf eine größere Gruppe von Menschen bezieht, sondern auf nur wenige, im Treibhaus gedeihende „sonderbare und ausgesuchte Pflanzen" – auf eine kleine Kaste, die sich selbst zur Elite deklariert. Sie ist wesentlich durch Privilegierung, nicht durch Leistung und Auszeichnung definiert. In seiner Spätschrift *Der Antichrist* übernimmt N. den Preis des Kastenwesens aus einem unseriösen Machwerk (Jacolliot 1876, NPB), um daraus leitmotivisch das „Vorrecht" der „obersten Kaste" zu legitimieren (KSA 6, 242, 15–243, 34). N.s Fazit lautet: „Ein Recht ist ein Vorrecht" (243, 33).

Auch wenn sich N.s Vorstellungen von „Rasse" und „Züchtung" nicht für die späteren Konsequenzen des Rassenwahns verantwortlich machen lassen, und auch wenn seine schon früh formulierten Phantasien von Herrenmenschen und „Führern" (KSA 1, 750, 10–32) nicht unmittelbar auf das nationalsozialistische Terror-Regime zu beziehen sind, steht er hiermit doch – und nicht nur aufgrund der späteren breiten und oft einseitigen Rezeption – in einem *historischen* Wirkungszusammenhang, der sich nicht ‚philosophisch' überspielen lässt. Historisch genau fassbar sind die zeitgenössischen Kontexte. N.s eigene Texte sind eng mit ihnen verwoben, doch wollte er sich selbst als ‚Unzeitgemäßer', als Vordenker und Prophet in Stellung bringen. In der enthemmten Aggressivität von *Ecce homo*, wo er seine eigene Mutter als „Canaille" bezeichnet, die der „Göttlichkeit" ihres Sohnes nicht würdig sei, führt er seine Züchtungsphantasien bis zu einem Punkt fort, an dem der Begriff „Selection" bereits die Bedeutung annimmt, die er in Auschwitz erhielt. Die „grösste aller Aufgaben, die Höherzüchtung der Menschheit [...], eingerechnet die schonungslose Vernichtung alles Entartenden" (KSA 6, 313, 19–21) schwebte ihm vor, samt der „Partei", die dies ausführen sollte, und samt dem in allen seinen Schriften verherrlichten „Krieg".

In den Achtzigerjahren verschärften sich die seit Gobineau verbreiteten Rassenlehren. Sie gehören zum zeitgenössischen Kontext; dies gilt insbesondere für die naturalistisch formierte „Arier"-Ideologie. Ein symptomatisches Beispiel ist das zwar erst 1899 herausgegebene, aber auf frühere Vorlesungen zurückgehende Buch von Vacher de Lapouge: *L'Aryen, son rôle social* (‚Der Arier

und seine gesellschaftliche Rolle‘). N. griff solche Rassenlehren in seiner Schrift *Zur Genealogie der Moral* (1887) auf. Ein Vergleich mit M 272 lässt die fortschreitende naturalistische Vergröberung und die ideologische Radikalisierung erkennen. N. beschwört in der späteren Schrift „die Eroberer- und Herren-Rasse, die der Arier“ als politisches Ideal angesichts der „modernen Demokratie“ und des „noch moderneren Anarchismus“ verkörpere (KSA 5, 264, 3–8). Wie Vacher de Lapouge versucht auch N., die aus der antimodernen und politisch motivierten Reaktion entworfene Vorstellung vom Arier auf das Gegenbild der „unterworfenen Rasse“ mit biologischen Merkmalen zu charakterisieren, etwa mit der Schwarzhaarigkeit und der „Kürze des Schädels“ bei der „unterworfene[n] Rasse“ (KSA 5, 263, 34–264, 1). Nur das Blut des arischen langschädligen Menschen, so sagt er, sei schöpferisch-genial. Lapouge verband den Rassenkampf schon mit dem Problem des Lebensraums, innenpolitisch empfahl er „systematische Auslese“ (≈ Selektion) mittels bestimmter Injektionen.

Derartiges fand sich auch bei zahlreichen englischen und vor allem amerikanischen Theoretikern. Einschlägige Publikationen im deutschen Sprachraum: Ludwig Gumplowicz: *Der Rassenkampf* (1883) und *Rasse und Staat* (1875). Schon 1842 schrieb Auguste Comte, der Begründer der Soziologie, in seinem *Cours de Philosophie positive* (die deutsche Übersetzung *Einleitung in die positive Philosophie* hatte N. in seiner persönlichen Bibliothek, ebenso John Stuart Mills Abhandlung *Auguste Comte und der Positivismus*), dass allein die Fortführung der phrenologischen Physiologie im Sinne der Gallschen Schädellehre ‚positive‘ Einsichten in psychologische Vorgänge ermögliche; 1867 eröffnete der Chirurg Paul Broca in Paris ein anthropologisches Laboratorium, in welchem nach einer von ihm entwickelten Methode vergleichende Messungen an Schädeln von Menschen verschiedener Rassen durchgeführt wurden. Broca begründete auch die Société d’anthropologie, als deren Zweig die Ethnologie die Aufgabe erhielt, die Gesellschaftsformen und Kulturen ‚primitiver‘ Völker zu erforschen, um dadurch zur Erkenntnis der vermeintlichen Gesetzmäßigkeit aller Gesellschaftsentwicklung und Kulturentwicklung zu gelangen. In diese Sphäre gehört auch das von N. für die *Morgenröthe* mehrmals herangezogene Werk von John Lubbock (vgl. M 16). Dem weiteren Kontext zuzurechnen ist das von Gustave Le Bon, dem später berühmten Autor der *Psychologie der Massen* (1895, *Psychologie des foules*), herausgegebene und ebenfalls vom Entwicklungsgedanken beherrschte Werk *L’homme et les sociétés. Leur origine et leur histoire* (1881, *Der Mensch und die Gesellschaften, ihr Ursprung und ihre Geschichte*). In seinem Werk über die *Lois psychologiques de l’évolution des peuples* (1894, *Die psychologischen Gesetze der Völkerentwicklung*) vertrat Le Bon die Auffassung, dass die von den einzelnen Völkern entwickelten Gemein-

schaftsformen Ausdruck ihrer „Rassenseele“ seien, die physiologisch insbesondere durch die Schädelstruktur der jeweiligen Rasse bedingt sei.

Im Hinblick auf die in der *Morgenröthe* exponierte Vorstellung von einer „Reinigung der Rasse“, die auf die späteren „Züchtungs“-Forderungen vorausweist, gerät N. in die gleichen Spannungen und Widersprüche wie der sog. Sozialdarwinismus. Dieser geht mitsamt seiner Basisformel vom „survival oft the fittest“ nicht, wie oft behauptet, auf Darwin zurück, sondern auf Herbert Spencers Werk *The Study of Sociology*, das 1872–73 in den USA erschien. N. hatte mehrere von Spencers Werken in seiner persönlichen Bibliothek (vgl. NPB 565 f.). Im Januar 1880, gerade als er sich der Moralkritik in der *Morgenröthe* zuwandte, kaufte er das thematisch einschlägige Werk *The Data of Ethics* von Herbert Spencer in der deutschen Übersetzung: Spencer 1879. Vgl. N.s Briefe an Ernst Schmeitzner vom 22. November 1879 (KSB 5/KGB II/5, Nr. 907) sowie vom 28. Dezember 1879 (KSB 5/KGB II/5, Nr. 921). Schon in *The Study of Sociology* sieht Spencer die Menschen als von Natur aus ungleich an: Deshalb sei auch die gesellschaftliche Ungleichheit gerechtfertigt. Außer Acht bleibt dabei, dass die Gleichheitsforderung in der Erklärung der Menschenrechte sich nicht primär auf die natürlichen Gegebenheiten, sondern auf die im Rechtssystem der alten Ständeordnung weithin geltende Ungleichheit *vor dem Gesetz* bezog, welche den privilegierten Ständen, also dem Adel und dem Klerus, auch steuerlich und vor Gericht eine vorteilhafte Sonderstellung einräumte. Da die Natur laut Spencer selbst dafür sorgt, dass die Tauglichsten zum Zuge kommen, dürfe in die naturgewollte Entwicklung der Gesellschaft nicht eingegriffen werden. Aus diesem programmatischen ‚Non-Interventionismus‘ resultiert z. B. die Ablehnung jedweder Sozialpolitik zur Behebung der Missstände in der frühen Industriegesellschaft. Es handelt sich um einen Versuch, diese naturalistisch zu rechtfertigen, analog zum Vorgehen Gobineaus, der durch seine Rassenlehre versuchte, die alte Stände-Gesellschaft mit dem Adel an der Spitze naturalistisch zu legitimieren.

Sowohl die Rassenlehre wie die Eugenik – deren Begründer Francis Galton nahm N. ebenfalls zur Kenntnis – machten aber dem Non-Interventionismus des klassischen Sozialdarwinismus noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Ende. (Ein Reflex darauf findet sich in einem Nachlass-Notat N.s vom Jahre 1881: 11[43], KSA 9, 457.) Ihre Vertreter gehen nicht mehr, wie der Sozialdarwinismus Spencers, von der Natur, sondern von der Zivilisation aus und gelangen zu dem Ergebnis, dass die zunehmende Zivilisierung die Wirksamkeit der „natürlichen“ Auslese einschränke, ja sogar zum Überleben der minder Tauglichen führen könne. Deshalb suspendierte man den Non-Interventionismus und das Laissez-faire des Spencerschen Sozialdarwinismus und entwickelte interventionistische und entsprechend auf steuernde oder sogar auf ge-

waltsame Eingriffe zielende Konzeptionen (vgl. Koch 1973, bes. 87 ff. Mit differenzierter Bibliographie).

### 273

**214, 13** *Das Loben*.] Wie das Schmeicheln gehört das Loben zum kritischen Themenfeld der Moralistik, die hinter dem äußeren Anschein des Wohlwollens von Seiten des Lobenden verborgene egoistische Motive zu entdecken sucht. Vgl. schon M 228 und M 259. In einem nachgelassenen Notat vom Sommer 1880 heißt es: „Widerlich! Jemand kommt uns mit einem Lobspruch entgegen, er will uns damit für sich einnehmen d. h. er will von uns Besitz ergreifen, weil er glaubt, daß wir dem Lobenden eine freie Hand machen. Aber der Lobende stellt sich über uns, er will uns besitzen – es ist unser Feind“ (2[73], KSA 9, 45).

### 274

**214, 25** *Menschenrecht und -vorrecht*.] Die menschliche Fähigkeit zur Selbstnegation war N. schon von Schopenhauer her vertraut, dessen Pessimismus in nihilistische Konsequenzen einmündet. Am entschiedensten zeigt dies das Ende von dessen Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. Dort lautet das letzte, emphatisch herausgehobene Wort: „Nichts“; Schopenhauer stellt ausdrücklich den Bezug zum buddhistischen Nirwana her. Dass N. diese menschliche Fähigkeit zur Selbstnegation mit Hilfe der Vorstellung verdeutlicht, der Mensch sei das Wesen, das „sich selber durchstreichen“ kann, evoziert eine zentrale Szene aus Jean Pauls Roman *Titan*. Darin verkörpert die Figur des Schoppe Fichtes Ich-Philosophie, die Jean Paul aufgrund ihres von ihm als ruinös aufgefassten Subjektivismus letztlich in Selbstnegation umschlagen lässt. Schoppes Selbstporträt zeigt ihn grimassierend, mit durchgestrichenem Antlitz.

### 275

**215, 2** *Der Verwandelte*.] Immer wieder entlarvt N. im Zusammenhang mit seiner generellen Moralkritik – und unter Rückgriff auf Denkmuster der älteren Moralistik – den zum moralischen Vorbild erhobenen ‚tugendhaften‘ Menschen als gerade nicht tugendhaft. Hier geht er noch weiter, indem er einen Menschen, der früher gar nicht tugendhaft war, ‚tugendhaft‘werden lässt, nur um Anderen wehe zu tun, also um sich das „Gefühl der Macht“ zu verschaffen.

Dieses stellt N. in der *Morgenröthe* als ein Grundmotiv des menschlichen Lebens dar. Es geht schließlich in das ontologische Prinzip des „Willens zur Macht“ über.

### 276

**215, 5** *Wie oft! Wie unverhofft!*] Das Bonmot „von jenen Weibern, deren Fleisch willig und deren Geist schwach ist“ (215, 8 f.) kehrt das Diktum des Evangeliums um: „Der Geist ist willig; aber das Fleisch ist schwach“ (Matthäus 26, 41).

### 277

**215, 11** *Warme und kalte Tugenden*.] N. relativiert hier den Begriff der Tugend, indem er den „Mut“ aufgrund ganz verschiedener Äußerungsformen von der moralischen Grundqualität – dem „Gutsein“ (215, 16) – ablöst, um ihn schließlich auf das zu reduzieren, was die Menschheit „nützlich“ (215, 19) findet und als edel wertet, wie die Metapher des „Edelsteins“ zu verstehen gibt.

### 278

**215, 23** *Das verbindliche Gedächtniss*.] Das „verbindliche Gedächtniss“, das sich auf das Festhalten des „Guten“ bei anderen und bei sich selbst richtet, entsteht nicht etwa aus einer ‚moralisch‘ guten Disposition zum Wohlwollen, sondern dient wiederum nur dem „Gefühl der Macht“: nämlich dazu, andere Menschen „in einer angenehmen Abhängigkeit“ zu halten (215, 27) und sich selbst wohlzutun – Letzteres wird allerdings nicht recht klar.

### 279

**216, 5** *Worin wir Künstler werden*.] Diese psychologische Beobachtung folgt der für N.s aufklärerische Schriften charakteristischen Intention, „Ideale“ (216, 7) und Idealisierungsprozesse desillusionierend zu analysieren.

### 280

**216, 14** *Kindlich*.] Säkularisierende Anspielung auf Matthäus 18, 3: Wenn ihr nicht „werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kom-

men“. Mit der zunächst nur tautologischen Definition des Kindlichen versteht N. indirekt das Erwachsensein kritisch als intentional und final geprägt. Einen Hintergrund bildet zugleich der utopische Wunsch einer Ablösung vom Denken in Zwecken, das N. immer wieder, bis hin zur *Götzen-Dämmerung*, in Frage stellt.

### 281

**216, 18** *Das Ich will Alles haben*.] Eine Variante des „Gefühls der Macht“. Die Formen des Haben-Wollens erstrecken sich für N. ins Grenzenlose, vgl. M 285 und insbesondere FW 249.

### 282

**217, 2** *Gefahr in der Schönheit*.] Dieses Aperçu hat N. aus dem von ihm immer wieder herangezogenen *Handbuch der Moral* von Johann Julius Baumann, Leipzig 1879 (NPB). Darin heißt es: „Frühere Zeiten haben über die Schönheit die Dichtung gebildet, dass Schönheit ein Anzeigen von sittlich-geistiger Art sei und eine Aufforderung dazu mit sich führe (Griechen). Viel eher gilt der orientalische Spruch, dass, wenn ein Mensch schön und gescheut sei, er gewiss noch gescheuter sich würde entwickelt haben, wenn er nicht schön wäre“ (Baumann 1879, 305). N.s Änderung ist bezeichnend: Aus dem „Menschen“ macht er die „Frau“ – Ausdruck seiner Misogynie.

### 283

**217, 6** *Hausfrieden und Seelenfrieden*.] Die Formulierung der Überschrift legt primär etwas anderes nahe als die darauffolgende Bemerkung aussagt.

### 284

**217, 10** *Das Neue als alt vorbringen*.] Mit der Erörterung des „Übergewichts“ (217, 12), welches das Vorbringen einer Neuigkeit den Anderen gegenüber verleihen kann, denkt N. hier wieder in Macht-Relationen. Die taktische Überlegung entspricht derjenigen, die M 330 am Ende unter einem anderen Aspekt, nämlich dem der Weisheit, empfiehlt.

### 285

**217, 15** *Wo hört das Ich auf?*] „Chi non ha, non è – sagt man in Italien“ (217, 23): „Wer nichts hat, ist nichts“.

### 286

**217, 25** *Haus- und Schoossthiere und Verwandtes*.] Während N. Grausamkeit und Härte gegenüber Menschen empfiehlt, ausdrücklich für das „Opfer einer Unzahl Menschen“ (JGB 258, KSA 5, 206, 28, vgl. NK M 146) und für Sklaverei plädiert (vgl. NK 1/1, 78, 8–10), „schonungslose Vernichtung alles Entartenden“ (EH, KSA 6, 313) und „Krieg“ fordert (*Zarathustra I* ‚Vom Krieg und Kriegsvolke‘, KSA 4, 58–60), bezeigte er immer wieder für die „Natur“ der Tiere ein ausgeprägtes Mitgefühl. „Mitleid“ mit Menschen dagegen lehnte er gerade in der *Morgenröthe* ab (vgl. M 132–146).

### 287

**218, 7** *Zwei Freunde*.] Freunde und Freundschaft, ein traditionelles Thema der Moralistik, traktiert N. mehrmals in der *Morgenröthe*: in M 313, M 489 und vor allem in M 503, wo er eine gänzlich verfehlte Einschätzung der Geschichte der Freundschaft in der europäischen Kultur gibt – vgl. hierzu den ausführlichen Kommentar.

### 288

**218, 14** *Komödie der Edlen*.] Für die aus Edelmut entspringende „Scham“ interessiert sich N. auch in M 464: „Scham des Schenkenden“.

### 289

**218, 20 f.** *Wo man Nichts gegen eine Tugend sagen darf*.] Die Diagnose, die N. hier gibt, entspricht der moralistischen Entlarvungspsychologie. Wie in anderen Kurztexten wendet er das Schema einer aus Kompensationsbedürfnissen entspringenden Psychologie an. Vgl. hierzu auch den folgenden Aphorismus.

**290**

**218, 26** *Eine Vergeudung*.] N. geht in diesem Text noch von einem „eigentlichen Charakter“ (219, 1) und von „eigentlichen Charakterworte[n] und Charakterhandlungen“ (219, 5 f.) aus. Er entspricht damit Schopenhauers Anschauung von der Eigentlichkeit und Unveränderlichkeit des Charakters als einer angeborenen Wesensart. Vgl. den ausführlichen Kommentar zu M 560, wo N. wie auch in anderen Texten eine andere Position vertritt. Das von ihm häufig adaptierte Schema psychologischer Kompensation, das auch den vorhergehenden Text M 289 bestimmt, tritt hier markant in der Vorstellung des „Ausgleichen[s]“ hervor (219, 6).

**291**

**219, 9** *Anmaassung*.] „Verstellung“, „Heuchelei“ und „Stolz“ sind, ebenso wie die von N. in anderen Texten der *Morgenröthe* behandelte „Eitelkeit“, Themen der traditionellen Moralistik, besonders bei La Rochefoucauld.

**292**

**219, 21** *Eine Art Verkennung*.] Immer wieder beschäftigte sich N. mit dem Problem der Authentizität, das der moralistischen Unterscheidung von Sein und Schein zugrundeliegt und für ihn ein Problem der eigenen Schriftstellerei war. Durch die Erfahrungen mit Wagners Schauspielertum, das er am schärfsten in der Schrift *Der Fall Wagner* aufs Korn nimmt, aber auch aufgrund der Selbstdiagnose, dass er durch „Masken“ spreche, irritierte ihn die Gefahr der Täuschung in der Wahrnehmung von „‚Natürlichkeit‘“ (219, 29). „Verkennung“ ist auch das Thema in M 368.

**293**

**220, 5** *Dankbar*.] Die psychologische Beobachtung, dass ein Zuviel an Dankbarkeit die „Selbständigkeit“ gefährde, entspricht N.s oft artikuliertem Streben nach „Unabhängigkeit“ und Selbstbewahrung, das auch sein besonders in der *Morgenröthe* und im *Zarathustra* zum Ausdruck kommendes Bedürfnis nach „Einsamkeit“ mitbestimmt.

**294**

**220, 10** *Heilige*.] Ein besonders deutliches Beispiel für die von N. oft vorgeführten Kompensationsmechanismen. Hier geht diese Form psychischer Reaktionsbildung bis zum Extrem der Polarisation und der Hyperkompensation.

**295**

**220, 13** *Feinheit des Dienens*.] Vordergründig handelt es sich erneut um das von La Rochefoucauld immer wieder traktierte moralistische Thema des unter dem Anschein des Altruismus verborgenen Egoismus. Doch deutet die Verbindung der „grossen Kunst des Dienens“ im Verhältnis zu „einem unbändig Ehrgeizigen“ auf N.s eigenes, bis zur Selbstaufgabe und zum Selbstbetrug gehendes früheres Verhältnis zu Wagner. Vielleicht reflektiert er zugleich die seinem eigenen, vielfach bezeugten „unbändigen Ehrgeiz“ zustatten kommende selbstlos-„feine“, außerordentlich hilfreiche Rolle der Freunde Paul Rée und Peter Gast (Heinrich Köselitz).

**296**

**220, 21** *Das Duell*.] Aufgrund seiner qualvollen Krankheitsanfälle trug sich N. immer wieder mit Gedanken „zum Selbstmord“ (220, 25), und dies besonders in der Zeit der *Morgenröthe*. Vgl. den Brief an Peter Gast (Heinrich Köselitz) vom 22. Februar 1881: „Ich bin so durch fortwährende Schmerzen zerbrochen, daß ich nichts mehr beurtheilen kann, ich sinne darüber nach, ob es mir nun endlich erlaubt sei, die ganze Bürde abzuwerfen; mein Vater als er so alt war wie ich es bin, starb“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 83, S. 63, Z. 4–7).

**297**

**221, 2** *Verderblich*.] Eine erzieherische Maßregel, die N. mit Nachdruck in M 431 aufgreift. In M 449 vertieft er sie im Hinblick auf Marc Aurels *Selbstermahnungen*.

**298**

**221, 6** *Der Heroen-Cultus und seine Fanatiker*.] In der *Geburt der Tragödie* und in UB II: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* hatte N. selbst noch einen illusionsbereiten Kult des Heros und des Genies getrieben; im ersten Kapitel von UB IV: *Richard Wagner in Bayreuth* hatte er ebenfalls auf „Grösse“ und „grosse Menschen“ abgehoben, aber auch schon auf die Voraussetzungen reflektiert, unter denen Größe überhaupt wahrgenommen werden kann. Bereits die in *Menschliches, Allzumenschliches* folgende Revision des eigenen früheren Genie- und Heroen-Kults war von einer aufklärerischen Desillusionierung bestimmt. Während N. in den Frühschriften mit der

Illusion auch den „Wahn“ und das „sacrificium intellectus“ ausdrücklich als lebensnotwendig und dem Schaffen förderlich bejahte, widerruft er nun auf mehrfache Weise diese frühere Bereitschaft zum Selbstbetrug: erstens indem er dagegen das „intellectuelle Gewissen“ stellt (221, 30), zweitens indem er historisch und psychologisch den nun überwundenen „Cultus“ auf eine noch lange fortwirkende romantische Tradition zurückführt. Er exemplifiziert dies am Beispiel des Napoleon-Kults, für den er den an Lord Byron beobachteten romantischen Habitus verantwortlich macht; dieser habe nicht nur bis zum „Selbstbetrug“ (222, 6), sondern sogar bis zur Selbstverkleinerung und Selbstnegation geführt, die ans „Martyrium“ grenzt (222, 8): „Menschen dieser Art lebten zum Beispiel um N a p o l e o n: ja vielleicht ist gerade er es, der die romantische dem Geiste der Aufklärung fremde Prostration [Geste des Sich-Niederwerfens vor dem Angebeteten] vor dem ‚Genie‘ und dem ‚Heros‘ unserem Jahrhundert in die Seele gegeben hat, er, vor dem ein Byron sich nicht zu sagen schämte, er sei ein ‚Wurm gegen solch ein Wesen‘“ (222, 9–15). N. zitiert aus Byron o. J., 2. Bd, 145.

Anschließend an die auf Byron zurückgeführte romantische „Prostration vor dem ‚Genie‘ und dem ‚Heros‘“ nennt N. noch Thomas Carlyle als Vertreter derselben romantischen Geistesverfassung. Er habe dafür die „Formeln“ gefunden, soll heißen: was Byron und andere eher poetisch ausdrückten, hat Carlyle (1795–1881) theoretisch formuliert. Das Werk, in dem dieser am prägnantesten das Thema traktierte, war die schon in ihrem Titel aussagekräftige Schrift *On Heroes and Hero-worship* (1841); Carlyle, der stark vom deutschen Idealismus beeinflusst war, fand in Deutschland großen Anklang, gerade auch mit dieser Schrift, deren deutsche Übersetzung *Über Helden, Heldenverehrung und das Heldenthümliche* zu N.s Lektüren gehörte. In seinem Buch *Die Französische Revolution* (1837) verstand Carlyle die Weltgeschichte als Werk der großen Persönlichkeiten. Obwohl sich N. hier, dem antiromantisch-aufklärerischen Duktus der *Morgenröthe* gemäß, kritisch vom Genie- und Heroenkult distanziert, dem er selbst noch in seinen frühen Schriften gehuldigt hatte, war die ihm zugrunde liegende Wertung keineswegs überwunden. Schon in mehreren Texten der *Morgenröthe* führt er ihn in anderer Form fort, indem er den unverwechselbaren „Einzelnen“, das große „Individuum“ heraushebt (vgl. vor allem M 108). Vollends die spätere Rede vom „Übermenschen“ und der Kult der starken Individuen, die N. mit Jacob Burckhardt in der Renaissance bewunderte, deutet auf substantielle Kontinuität trotz des Wechsels der Aspekte hin. Indem N. am Ende von M 298 Carlyle einen „alten anmaasslichen Wirr- und Murrkopf“ nennt und von seinem „langen Leben“ (222, 16 f.) spricht, spielt er zunächst auf dessen hohes Alter an – er starb im gleichen Jahr, in dem N. seine *Morgenröthe* vollendete, und war immer noch berühmt. Noch die *Götzen-Dämmerung* zeugt

von N.s Beschäftigung mit Carlyle – er bemerkt in GD ‚Streifzüge eines Unzeitgemässen' 12: „Ich las das Leben Thomas Carlyle's"; N. versuchte, den als „typischen Romantiker" klassifizierten Carlyle nunmehr psychologisch zu analysieren, vor allem im Hinblick auf sein Festhalten am christlichen Glauben (KSA 6, 119, ausführlich dazu NK 6/1, 119, 10).

Leitmotivisch betont N. im ersten Teil des Texts (221, 7–27), dass der „Heroen-Cultus" lediglich Produkt einer Idealisierungsbereitschaft von „Fanatikern" und eines daraus folgenden Verklärungsprozesses ist. Dabei zeichnet sich bereits die Optik der *Götzen-Dämmerung* ab, wenn es von dem „Fanatiker", der seinen Helden zum Ideal erhebt, heißt: „Zuletzt hat er wirklich seinen Gott fertig gemacht" (221, 27 f.). Solche ‚Götter' – Vorstellungen wie Personen – greift N. später als ‚Götzen' an, und er entlarvt sie als solche, indem er die bisher hochgehaltenen Idealvorstellungen auf „Irrthümer" zurückführt. In *Ecce homo* pointiert er mit letzter Radikalität: „Das, was Götze auf dem Titelblatt heisst, ist ganz einfach das, was bisher Wahrheit genannt wurde. Götzen-Dämmerung – auf deutsch: es geht zu Ende mit der alten Wahrheit ..." (KSA 6, 354, 11–14).

Von den beiden lateinischen Wendungen in M 298 stammt die eine, „profanum vulgus" (221, 23; „gemeiner Pöbel") aus einer Ode des Horaz (*carmina* III 1, 1), die andere, „in majorem dei gloriam" („zur größeren Ehre Gottes"), war ein Ausspruch von Papst Gregor dem Großen in der Zeit seines Pontifikats (590–604) in seinen *Dialogen* I, 2; später wurde er zum Wahlspruch der Jesuiten; schon Schopenhauer zitiert ihn sarkastisch.

### 299

**222, 11** *Anschein des Heroismus*.] Erneut adaptiert N. das in der Moralistik etablierte Verfahren, den Schein zu entlarven, hier den Schein des Mutes, den er in paradoxaler Weise auf sein Gegenteil: Feigheit zurückführt.

### 300

**222, 24** *Gnädig gegen den Schmeichler*.] Vgl. M 258 und NK hierzu.

### 301

**223, 2** *„Charaktervoll"*.] Schon der erste, von einem Rollen-Ich gesprochene Satz knüpft an M 182 an, wo die „Consequenz" im Handeln als eine irrtümlich für „Charakter" gehaltene Verhaltensweise dargestellt wird. Unter

einem anderen Aspekt, im Sinne einer auch sonst oft angewendeten kompensatorischen Psychologie, geht M 290 auf die Manifestation von „Charakter“ ein, der damit als uneigentlich und substanzlos erscheint. Mit derartigen Erörterungen des Charakterbegriffs widerspricht N. der Lehre vom unveränderlichen Charakter, die Schopenhauer nachdrücklich vertritt. Vgl. NK M 560. In einem nachgelassenen Notat vom Herbst 1880 heißt es: „Die Menschen mit der Maske, die sogenannten Charaktere, die sich nicht schämen, ihre Maske zu zeigen“ (NL 1880, 6[407], KSA 9, 302).

### 302

**223, 14** *Einmal, zweimal und dreimal wahr!*] Diese rollenhafte Formulierung ironisiert N. als Reflex, der die tagtägliche Lüge, von der alsbald die Rede ist, durch die hartnäckige, insistierend wiederholte Behauptung des Gegenteils, nämlich der Wahrheit, verdrängt. N. versucht immer wieder, durch solche Redestrategien unbewusste Vorgänge psychologisch ans Licht zu bringen.

### 303

**223, 18** *Kurzweil des Menschenkenners*.] Wie auch in vielen anderen Texten der *Morgenröthe* werden hier zwischenmenschliche Beziehungen auf Machtverhältnisse reduziert. Deshalb ist von der Furcht vor Erniedrigung die Rede. Dieser Erniedrigung sucht der Furchtsame durch eine Verhaltensmanipulation zu begegnen, um sich über seinen durch das Gefühl der „Überlegenheit“ gekennzeichneten Gegenpart doch noch zu „erheben“. Es handelt sich nicht um äußere, reale Machtrelationen, sondern um psychisch erfahrene. Dies entspricht der in der *Morgenröthe* mehrmals geradezu formelhaft wiederholten Prägung „Gefühl [!] der Macht“. Analoge „Macht“-Konstellationen inszeniert auch Kafka, etwa in seiner auf die Erfassung psychischer Vorgänge angelegten frühen Erzählung *Beschreibung eines Kampfes* und später u. a. in seiner Erzählung *Das Urteil*.

### 304

**224, 2** *Die Welt-Vernichter*.] N. entwickelte ein besonderes Interesse für Vernichtungs-Phantasien. Gegen Ende seiner letzten, unmittelbar vor dem Zusammenbruch verfassten Schrift *Ecce homo* gibt er sich einem regelrechten Vernichtungsrausch hin. In dem Kapitel EH ‚Warum ich ein Schicksal bin‘ 2 heißt

es: „Ich kenne die Lust am Vernichten in einem Grade, die meiner Kraft zum Vernichten gemäss ist, – in Beidem gehorche ich meiner dionysischen Natur, welche das Neinthun nicht vom Jasagen zu trennen weiss. Ich bin der erste Immoralist: damit bin ich der Vernichter par excellence“ (KSA 6, 366, 29–33). In seinem Nachlass befinden sich Listen über alles – und es ist in der Tat fast alles –, was er „vernichten“ will (vgl. NL 1884, 25[211], KSA 11, 60). Im vorliegenden Text wird die Tendenz zur Vernichtung allerdings noch kritisch gesehen. Die Aussagen zielen auf den pessimistischen Nihilismus Schopenhauers, der das Ideal der Willens- und damit der Lebensverneinung aufgestellt hatte (vgl. WWV I, 4. Buch, Schopenhauer 1873, Bd. 1). Dieses wird hier von N. auf den Neid zurückgeführt.

### 305

**224, 9** *Geiz*.] Wie Eitelkeit, Heuchelei, Schmeichelei, Neid (vgl. M 304) gehört auch der Geiz zum moralistischen Spektrum. N. lehnt den Geiz ab, weil er der von ihm wiederholt (vgl. M 315) propagierten „Grossmuth“ widerspricht.

### 306

**224, 14** *Griechisches Ideal*.] Wie auch sonst oft paradigmatisiert N. hier eine einzelne Figur, den Seefahrer Odysseus, die Hauptgestalt in Homers *Odyssee*; und er generalisiert auf problematische Weise die dem Odysseus zugeschriebenen Eigenschaften mit dem Satz: „diess Alles ist griechisches Ideal“ (224, 21). Dass es „vor Allem die Fähigkeit zur Lüge und zur listigen und furchtbaren Wiedervergeltung“ (224, 15 f.) sei, welche die Griechen als ihr Ideal bewunderten, lässt sich aus dem Geschehen der *Odyssee* nicht als dominanter Charakterzug des Odysseus erschließen. Als typisierbarer Charakterzug erscheint nicht die „Lüge“, sondern nur seine besondere Fähigkeit zur List. Auch die „furchtbare Wiedervergeltung“ ist kein typisierbarer und idealisierbarer Zug des Odysseus – sie lässt sich nur in einer einzigen Szene erkennen: als Odysseus nach seiner Heimkehr die Freier bestraft, die seine Güter verprassen, seine Gemahlin Penelope bedrängen und seinem Sohn Telemach nach dem Leben trachten. Bezeichnenderweise geht N. auf einen für das Gesamtgeschehen der *Odyssee* maßgebenden Grundzug des Odysseus nicht ein: auf seine unbeirrbare, durch alle Gefahren und Abenteuer leitende Sehnsucht nach der Heimat, nach seiner Frau Penelope und seinem Sohn Telemach. Beide musste er verlassen, als er in den Trojanischen Krieg zog.

N. erwähnt auch nicht, dass sich die Odysseus-Gestalt in nachhomerischer Zeit einschwärzte. Dass sie keineswegs als „griechisches Ideal“ gelten konnte,

geht aus der Philoktet-Tragödie des Sophokles hervor, die N. kannte (vgl. 229, 23–25). Darin erscheint Odysseus als kaltblütiger Betrüger, als ein Schuft, der durchaus ‚moralisch' abgewertet wird. N. aber versucht, aufgrund seines immoralistischen Gesamtkonzepts Beispiele zu finden, die demonstrieren sollen, dass die Griechen das Verhalten von Menschen „nicht sittlich angerechnet" haben (224, 23). Diese Beispiele sollen sein Konzept bestätigen. Die generalisierende Konstruktion eines „griechischen Ideals" muss vor allem daran scheitern, dass die Griechen gerade in den Gipfelzeiten ihrer Philosophie ein ganz anderes als das von N. imaginierte „griechische Ideal" hatten – in der Figur des Sokrates. Dieser erscheint bei Platon und in den sokratischen Schulen gerade auch aufgrund seines Ethos und seiner ethischen Lehren als vorbildlich. Später versucht N. aufgrund der sich hieraus für ihn ergebenden Schwierigkeiten Platon als „pseudogriechisch", ja als „antigriechisch" zu etikettieren (GD, KSA 6, 68, 2 f.).

### 307

**224, 26** *Facta! Ja Facta ficta!*] Zunächst enthält diese Formulierung des Themas einen Zweifel an der Berufung auf „Fakten". Sie war in der zeitgenössischen Popularphilosophie weit verbreitet und sollte die Abkehr von der Spekulation, von der Metaphysik und vom Supranaturalismus zugunsten einer an den Fakten und an exakten Daten orientierten Empirie signalisieren. So hatte Ludwig Büchner dem Vorwort zu seinem internationalen Bestseller *Kraft und Stoff* (1. Auflage 1855, 14. deutsche Auflage 1876) folgendes Motto vorangestellt: „Now what I want, is – facts. Boz", und er erklärte: „Der endliche Sieg dieser real-philosophischen Erkenntniß über ihre Gegner scheint uns nicht zweifelhaft zu sein. Die Kraft ihrer Beweise besteht in T h a t s a c h e n [...] gegen Thatsachen aber läßt sich auf die Dauer nicht ankämpfen" (Büchner 1876, XIV u. XV f.).

Mit seinem Leitspruch („Tatsachen! Ja, fingierte Tatsachen!") greift N. auch das Thema der Geschichtsschreibung wieder auf, in der sich das Problem des Umgangs mit „Fakten" in ganz anderer Weise stellt als in den Naturwissenschaften und in einer von diesen hergeleiteten naturalistischen und ‚realistischen' Philosophie. Ausführlich hatte N. davon in der zweiten der *Unzeitgemäßen Betrachtungen*: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* gehandelt, allerdings in gegenläufiger Perspektive. Dort statuierte er noch, dass gute Geschichtsschreibung „eine grosse künstlerische Potenz, ein schaffendes Darüberschweben [...] ein Weiterdichten an gegebenen Typen" erfordere (KSA 1, 292, 25–27), ja dass sie zum „Kunstwerk umgebildet" werden solle (KSA 1, 296, 19). Im vorliegenden Text kehrt er nicht nur die Perspektive, sondern auch die

Wertung um. Er macht die „Wirklichkeit“ (225, 6) zur eigentlichen Aufgabe des Geschichtsschreibers, aber nur, um sie prinzipiell als „unergründlich“ in „tiefen Nebeln“ verschwinden zu lassen, so dass die Historiker „Phantome“ von etwas erzeugen, das letztlich nur in ihrer „Vorstellung“ (225, 5–7) existiere. Das Problem liegt in dem hier verwendeten Wirklichkeitsbegriff, dem zufolge es „die“ Wirklichkeit gibt, welche aber prinzipiell unzugänglich ist. Dieser Ansatz ist noch von der seit Kant bekannten und von Schopenhauer im Anhang zu seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung I*: „Kritik der Kantischen Philosophie“ als größte Leistung Kants gerühmten Vorstellung von einem „Ding an sich“ mitbestimmt, gegen das N. seit seiner ‚mittleren‘ Phase ansonsten gerne polemisiert. Besonders beschäftigten ihn die diesem Problemzusammenhang gewidmeten Werke von Afrikan Spir, die er in seiner persönlichen Bibliothek besaß und intensiv studierte, wie die zahlreichen Randbemerkungen und angestrichenen Stellen in seinen Exemplaren zeigen: Afrikan Spir: *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie. Erster Band: Das Unbedingte* ( 1877); Afrikan Spir: *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie. Zweiter Band: Die Welt der Erfahrung* (1877).

Da N. auch in der aktuellen Zeitströmung des „Realismus“ steht (vgl. insbesondere NK M 433), beruft er sich in einer ganzen Reihe von Texten der *Morgenröthe* auf die „Realität“ und auf die „Wirklichkeit“, obwohl er im vorliegenden Text erklärt, sie sei „unergründlich“ und unzugänglich. Dass er dennoch die Orientierung an der Realität programmatisch fordert, ist aus der durchaus ‚zeitgemäßen‘ antiidealistischen Grundtendenz seiner Werke seit der Aphorismen-Sammlung *Menschliches, Allzumenschliches* zu erklären. N. paradigmatisiert die Opposition von Ideal und Wirklichkeit, die schon Schopenhauer exponiert hatte (PP I: „Skitze [sic] einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen“, Schopenhauer 1874, Bd. 5, 3–21), in der *Götzen-Dämmerung*, indem er Platon und Thukydides einander gegenüberstellt. Rückblickend schreibt er: „Meine Erholung, meine Vorliebe, meine Kur von allem Platonismus war zu jeder Zeit Thukydides. Thukydides und, vielleicht, der principe Macchiavell’s sind mir selber am meisten verwandt durch den unbedingten Willen, sich Nichts vorzumachen und die Vernunft in der Realität zu sehn“ (KSA 6, 156, 9–13) – ein unfreiwilliges Hegel-Echo (da für Hegel, allerdings gerade im idealistischen Sinn, Realität und Vernunft dasselbe sind); alsbald spitzt N. zu: „Der Muth vor der Realität unterscheidet zuletzt solche Naturen wie Thukydides und Plato: Plato ist ein Feigling vor der Realität, – folglich flüchtet er in’s Ideal“ (KSA 6, 156, 28–30). Am 13. November 1878 hatte er seinen Verleger Ernst Schmeitzner um die Zusendung einer Thukydides-Edition und eines Kommentars zu Thukydides gebeten (KSB 5/KGB II/5, Nr. 769). Wie

aber kann man ‚Realist' sein, wenn man die „Wirklichkeit" als „unergründlich" ausgibt, statt sie geschichtlich zu verstehen, naturwissenschaftlich zu erklären und praktisch zu erfassen? In M 328 weist N. auf eine kompensatorische Funktion des Realismus hin.

Wie das Werk *Denken und Wirklichkeit* von Afrikan Spir erwarb N. für seine persönliche Bibliothek das ebenfalls unter dem Leitthema der „Wirklichkeit" stehende Buch von Otto Liebmann: *Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundproblematik der Philosophie* (1880). Er arbeitete es intensiv durch, wie die zahlreichen Lesespuren zeigen (vgl. NPB 357–359). In der Schrift *Jenseits von Gut und Böse* rückt N. entschieden von den „Wirklichkeitsphilosophen" ab (Sechstes Hauptstück: wir Gelehrten, JGB 204): „Es ist in Sonderheit der Anblick jener Mischmasch-Philosophen, die sich ‚Wirklichkeits-Philosophen' oder ‚Positivisten' nennen, welcher ein gefährliches Misstrauen in die Seele eines jungen, ehrgeizigen Gelehrten zu werfen im Stande ist: das sind ja besten Falls selbst Gelehrte und Spezialisten, man greift es mit Händen! – das sind ja allesammt Überwundene und unter die Botmässigkeit der Wissenschaft Zurückgebrachte, welche irgendwann einmal mehr von sich gewollt haben, ohne ein Recht zu diesem ‚mehr' und seiner Verantwortlichkeit zu haben – und die jetzt, ehrsam, ingrimmig, rachsüchtig, den Unglauben an die Herren-Aufgabe und Herrschaftlichkeit der Philosophie mit Wort und That repräsentiren" (KSA 5, 131, 16–27).

## 308

**225, 9 f.** *Sich nicht auf den Handel verstehen ist vornehm.*] Vgl. M 175: „Grundgedanke einer Cultur der Handeltreibenden". Zum Thema der Vornehmheit vgl. M 199: „Wir sind vornehmer" und M 201: „Zukunft des Adels" sowie NK M 175 und NK M 199.

## 309

**225, 16** *Furcht und Liebe.*] In der Moralistik, in deren Bahnen sich N. bewegt, gehören Furcht und Liebe zu den Gefühlen, die den Menschen zur realistischen „Einsicht" oder zur Täuschung disponieren. (Selbst-)Täuschung und die zur Desillusionierung führende Ent-täuschung (desengaño) sind insbesondere Themen der spanischen Moralistik, mit der N. durch Schopenhauers Übersetzung von Graciáns *Oraculo manual* vertraut war, und auch des spanischen Romans, etwa des *Don Quixote*, den N. an anderer Stelle erwähnt (vgl. M 114).

**310**

**225, 25** *Die Gutmüthigen*.] Furcht und Furchtsamkeit gehören in den zeitgenössischen Darstellungen zur Vor- und Frühgeschichte der Kultur und ‚Moral' als wesentliche und noch lange fortwirkende Grunddispositionen (vgl. auch M 142 (134, 12–135, 8). Sie stehen in reflexartigem Zusammenhang mit der Bereitschaft zur Anpassung, mit dem Bedürfnis nach Sicherheit und dem Streben nach Macht. Auf vor- und frühgeschichtliche Stadien, in denen etwa die Furcht vor wilden Tieren, unbegriffenen Naturgewalten und fremden Menschen noch eine größere Bedeutung hatte als in der späteren Zivilisation, spielt N. mit seiner Rede von den „Voreltern" an (225, 26 f.). Die fortwirkende Prägung versucht er durch die Vererbung zu erklären (226, 1). Vererbung war ein von den Zeitgenossen vielbehandeltes Thema. Vgl. hierzu auch M 35. Im übergreifenden Horizont der Moralkritik und der Subversion „moralischer Vorurtheile" steht die Erörterung der Gutmütigkeit insofern, als die Zurückführung der Gutmütigkeit auf einen von der „Furcht" ausgehenden evolutionären Prozess die ‚moralische' Eigenschaft der Gutmütigkeit als letztlich nicht moralisches Phänomen erweist. Damit bereitet N. bereits sein späteres Verfahren einer ‚Genealogie der Moral' vor.

**311**

**226, 7** *Die sogenannte Seele*.] Das psycho-physiologische Verständnis der „Seele" als „Summe innerer Bewegungen" entspricht der insbesondere gegen alle religiösen Vorstellungen gerichteten Grundtendenz der *Morgenröthe*. Wie N. den idealistisch verstandenen „Geist" als Vorurteil naturalistisch zu entzaubern sucht (vgl. M 31), so hier auch die „Seele".

**312**

**226, 13** *Die Vergesslichen*.] Die Aufdeckung der noch in unbewussten Zuständen fortwirkenden „Vorgeschichte", die uns mit der „Thierheit" verbindet (226, 15 f.), lässt das Vergessen der in der Überschrift genannten „Vergesslichen" als zivilisationsbedingte Überlagerung unbewusster „Urerfahrungen" (226, 18 f.) erscheinen, woraus eine Unfähigkeit zum tieferen ‚Verstehen' resultiere. Der abschließende Passus ist ironisch gebrochen – er spielt auf den Mythos von der Geburt der Athene, der Göttin der Weisheit, aus dem Haupt des Zeus an (226, 24 f.: „von der Vernunft geboren"). Zu den aus zeitgenössischen Darstellungen gewonnenen Rückgriffen N.s auf die „Vorgeschichte" der Menschheit, auf die „Thierheit" und „Urerfahrungen" vgl. den Überblickskom-

mentar S. 16 und M 26, wo er abschließend dafür plädiert, „das ganze moralische Phänomen als thierhaft zu bezeichnen“ (37, 27 f.).

### 313

**226, 27** *Der nicht mehr erwünschte Freund*.] Den biographischen Hintergrund bilden N.s eigene Freundschaften, die manchmal durch einen radikalen Schnitt von ihm beendet wurden. Vgl. M 287.

### 314

**227, 2** *Aus der Gesellschaft der Denker*.] Hier entwickelt N. Vorstellungen, die er im letzten Text der *Morgenröthe* „Wir Luft-Schifffahrer des Geistes!“ (M 575) weiterführt. Allerdings reflektiert er noch die räumliche und zeitliche Beschränktheit alles Denkens, folglich auch der „Denker“: sie leben nur auf einem „Inselchen“: auf einem „kleinen Raume“ (227, 9), und „eine kleine Weile“ (227, 5), ja nur eine „Minute der Erkenntniss“ (227, 11). Damit greift N. die Perspektive auf, die er im ersten Satz der nachgelassenen Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* entworfen hatte: „In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der ‚Weltgeschichte‘: aber doch nur eine Minute“ (KSA 1, 875, 2–6).

Die Leitvorstellung der „Wandervögel“, die sich mit „anderen Wandervögeln“ für eine kleine Weile auf einem Inselchen niederlassen, metaphorisiert nicht nur die geistige Unruhe des Denkers, sondern auch die innere Heimatlosigkeit, die für die „Gesellschaft der Denker“ insgesamt gilt. Dass N. sich in einer Gesellschaft der Denker sieht, geht zunächst auf seine enge Kooperation mit Paul Rée in der Zeit der *Morgenröthe* zurück, entspricht aber auch dem wiederholt zum Ausdruck kommenden allgemeineren „Wir“-Gefühl der Freidenker und Freigeister, das seinen historischen Hintergrund in der gerade zu dieser Zeit sich organisierenden Freidenker-Bewegung hat. Allerdings steht die Beschwörung einer „Gesellschaft der Denker“ in auffälliger Spannung zu der ebenfalls in der *Morgenröthe* formulierten Höchstwertung des „Einzelnen“, des „Individuums“ und des Individuellen (vgl. den Überblickskommenar S. 88 f. und M 104, M 105, M 107, M 108). In seinen späten Schriften sieht sich N. ganz als einsamen Vordenker, weit entfernt von allen andern. Schon bald, im *Zarathustra*, inszenierte er die abgehobene Propheten-Rolle.

### 315

**227, 16** *Sich entäussern.*] Zu der von N. immer wieder aufgegriffenen Vorstellung der „Grossmuth“ (magnanimitas) vgl. M 459 und NK hierzu. Die Betonung des „grossen Reichthums“ deutet voraus auf das *Zarathustra*-Kapitel „Von der schenkenden Tugend“.

### 316

**227, 20** *Schwache Secten.*] Mit dem Sektenwesen war N. besonders durch das in seiner persönlichen Bibliothek vorhandene und von ihm studierte Buch von William Hartpole Lecky: *Entstehungsgeschichte und Charakteristik des Methodismus* (1880) aufmerksam geworden.

### 317

**227, 26** *Das Urtheil des Abends.*] Die „Müdigkeit“ ist ein von N.s eigener Lebenserfahrung bestimmtes Thema – sowohl in Briefen wie in mehreren Texten der *Morgenröthe*, wo sie auch zeitdiagnostische Bedeutung erhält. Vgl. M 542 sowie den Kommentar hierzu. – Vom „siebenten Tag“, an dem Gott der Bibel zufolge vom Sechstagewerk der Schöpfung ausruhte und alles für gut befand (Genesis 1, 31) – N. spielt darauf in 228, 4–6 an – ist auch in M 463 und noch in den Dionysos-Dithyramben die Rede (hierzu NK 6/2, 393, 21 f.). N. platziert zum Schluss von M 317 eine Pointe, indem er der Feststellung des Schöpfergottes, der am siebten Tag sein Werk gut („schön“) fand, „nicht mehr Recht“ (228, 4) gibt. Der „bessere Augenblick“ ist aus dem Text zu erschließen: Es handelt sich um die Zeit des Schaffens und Genießens selbst, in denen man „Urtheile über das Leben“ fällen müsse.

### 318

**228, 9** *Vorsicht vor den Systematikern!*] Bei dieser Warnung dürfte N. besonders an Hegels philosophische Systembauten gedacht haben. Doch kritisiert er, der gerade *nicht* systematisch verfuhr, nicht das systematische Philosophieren als solches, sondern den Akt der Selbstdarstellung („Schauspielerei“), als dessen blassen Ausdruck er den philosophischen Systembau interpretiert. Vgl. NK 6/1, 63, 8 f.

**319**

**228, 16** *Gastfreundschaft*.] Schon aus den ältesten Darstellungen von Gastfreundschaft in Homers *Ilias* und *Odyssee* geht das Gegenteil dessen hervor, was N. hier behauptet, wenn er lediglich Feinde zu Adressaten der Gastfreundschaft erklärt.

**320**

**228, 22** *Vom Wetter*.] Mit dem „moralischen Wetter" am Schluss des Textes meint N. ein in der Wertung der „Despoten" ‚moralisches', d. h. ihren Herrschaftsinteressen entsprechendes ‚Wetter'. „Neuerungssüchtiges" (228, 24) Verhalten wäre der Stabilität ihrer Herrschaft nicht günstig. Den etwas weit hergeholten Hintergrund bildet der griechische Begriff des νεωτερίζειν: „neuerungssüchtig sein", der auch die Bedeutung „auf Umsturz sinnen" hat. In einem nachgelassenen Notat von Ende 1880 spielt N. direkt darauf an, indem er die antiken Griechen „höchst vorsichtig gegen die Neuerung" nennt (7[198], KSA 9, 358).

**321**

**229, 2** *Gefahr in der Unschuld*.] In 229, 21 f. wählt N. das Geschehen im Philoktet-Drama des Sophokles, um zu illustrieren, dass „der Unschuldige als der süsseste Köder zu den ganz gefährlichen und verruchten Fällen" verwendet werden kann. Zum Hintergrund der Handlung vgl. NK M 157. Weil Philoktet den Odysseus hasst, wendet dieser eine verwerfliche List an, um ihn von der Insel Lemnos nach Troja zu bringen, wo der Krieg mithilfe seines Bogens gewonnen werden soll. Er nimmt den jungen Neoptolemos, den Sohn des Achilleus mit, der das Vertrauen des verbitterten Philoktet gewinnen und ihn überreden soll, mit ihm auf ein Schiff zu gehen. Odysseus entwirft die Intrige, mit der Neoptolemos den Philoktet täuschen soll: Er solle ihm erzählen, dass auch er sich mit den Griechen überworfen habe, weil sie ihn um die Waffen seines Vaters Achilleus betrogen hätten; deshalb wolle er nun heim nach Griechenland fahren, und er sei bereit, Philoktet mitzunehmen. Der Plan des Odysseus sah vor, dass Philoktet, sobald er an Bord des Schiffes sei, dort überwältigt und nach Troja gebracht werden sollte. Der Plan scheint zunächst erfolgreich: Philoktet fasst Vertrauen zu dem jungen Neoptolemos, der – in N.s Worten – als „Köder" dienen soll; aber Neoptolemos leidet unter dem Betrug und sagt, da ihn sein schlechtes Gewissen quält, schließlich die Wahrheit. So scheitert die Intrige und Philoktet weigert sich, mit nach Troja zu fahren. Doch dann

erscheint Herakles als Überirdischer und befiehlt ihm, mit den Griechen zu segeln. Philoktet gehorcht. Sophokles wollte in der Gestalt des Odysseus den Typus des gewissenlosen Manipulators porträtieren, der zu seiner Zeit, nicht zuletzt durch radikale Sophisten, zersetzend wirkte.

## 322

**230, 2** *Womöglich ohne Arzt leben*.] Am 24. November 1880 schrieb N. an Mutter und Schwester: „Meine Lieben, ich mache wieder den Versuch, ein Leben zu finden, das mit mir selber harmonisch ist, und glaube, es sei auch der Weg zur Gesundheit; mindestens habe ich auf allen andern Wegen bisher meine Gesundheit nur eingebüßt. Ich will mein eigner Arzt sein, und dazu gehört bei mir, daß ich mir selber im Tiefsten treu bin und auf nichts Fremdes mehr hinhöre“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 68). Zu den – ‚moralischen‘ – „Vorschriften“ (230, 7) vgl. M 24.

## 323

**230, 17** *Verdunkelung des Himmels*.] Die Psychologie der „Rache“, das Leitmotiv dieses Textes, macht N. im moralkritischen Duktus der *Morgenröthe* mehrmals zum Thema: vgl. M 71, M 227, M 228, besonders M 202. Schon Paul Rée hatte die Bedeutung der Rache für die Geschichte der ‚Moral‘ analysiert, vgl. den Überblickskommentar im Kapitel „Quellen“. Das Fazit „Einsamkeit! Auch darum Einsamkeit!“ (231, 3) pointiert ein in der Zeit der *Morgenröthe* häufig artikuliertes Grundbedürfnis N.s. Hier begründet er es aus dem Unbehagen, das deformierende Reaktionsbildungen verursachen, welche infolgedessen zu einer „Verdunkelung“ der Lebensstimmung führen. Dagegen setzt N. in M 329 die „Heiterkeit“, die bereits auf sein Konzept einer „fröhlichen Wissenschaft“ vorausweist. In einem nachgelassenen Notat vom Herbst 1880 kennzeichnet er diese Entgegensetzung jedoch als bloß kompensatorisch (7[182], KSA 9, 354). Vgl. auch M 329 und NK hierzu.

## 324

**231, 5** *Philosophie der Schauspieler*.] Wann immer N. vom Schauspieler spricht, denkt er an Wagner. Dessen für ihn schauspielerhaft auf Wirkung, ja auf bloße Effekte ausgehendes Künstlertum attackiert er am schärfsten in seiner späten Schrift *Der Fall Wagner*.

**325**

**231, 26** *Abseits leben und glauben*.] Mit dem Begründer des Methodismus John Wesley (1703–1791) und dem mit ihm kooperierenden Peter Böhler (1712–1775) war N. durch das in seiner persönlichen Bibliothek erhaltene Buch von William Edward Hartpole Lecky informiert: *Entstehungsgeschichte und Charakteristik des Methodismus* (1880). Dort steht der am Ende des vorliegenden Textes zitierte Rat Böhlers an Wesley auf S. 40 (vgl. Lecky 1879–1883, 600). John Wesley erlebte 1738 als anglikanischer Geistlicher eine Bekehrung zum Geist der Evangelischen Brüdergemeinde. Mit missionarischem Eifer predigte er den Methodismus, der sich in England und auch in den Vereinigten Staaten weit ausbreitete: als Erweckungsbewegung, die sich gegen die dogmatische Erstarrung der Anglikanischen Kirche wandte. Nach Wesleys Tod trennten sich die Methodisten von der Anglikanischen Kirche; sie bekannten sich zu den Grundsätzen der Reformation und betonten die Universalität von Sünde und göttlicher Gnade. Die persönliche Heilsgewissheit, die nach ihrer Überzeugung durch die Bekehrung vermittelt wird, verbanden sie mit dem Streben nach einer heiligenden Lebensführung. – Peter Böhler, ein führender Geistlicher der angelsächsischen Brüdergemeinden, kam aus dem Umkreis des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760), der die pietistischen Herrnhuter Brüdergemeinden begründet hatte. Die Rede vom Abseitsleben als Bedingung fürs Prophetentum enthält auch eine selbstreflexive Komponente – vgl. N.s Bekenntnis zur „Einsamkeit“ (M 323) und seine Selbst-Stilisierung zum Propheten unter der Zarathustra-Maske.

**326**

**232, 7** *Seine Umstände kennen*.] Aufgrund seiner oft zu Erschöpfungs- und Schwächezuständen führenden Krankheit wurde für N. „Kraft“ (232, 8) ebenso wie der aus Ohnmachtsgefühlen kommende Wunsch nach einem „Gefühl der Macht“ zum wichtigen Thema – nicht nur in der *Morgenröthe*. Ängstlich und geradezu mit obsessiver Selbstbeobachtung war N. bemüht, möglichst günstige „Umstände“ für seine „Leistungsfähigkeit“ zu finden. In dem von ihm studierten *Handbuch der Moral* von Johann Julius Baumann konnte er lesen: „Alle Werthgefühle überhaupt sind ein Bewußtsein von Erhöhung des Lebens, von Steigerung der Kraft“ (Baumann 1879, 60).

**327**

**232, 16** *Eine Fabel*.] Mit der Vorstellung von einem „Don Juan der Erkenntniss“ (232, 16) überträgt N. die Fabel von Don Juan, der aus Lust an seinen Verführungskünsten Jagd auf Frauen macht und sie verführt ohne sie zu lie-

ben, auf die Jagd nach Erkenntnis ohne „die Liebe zu den Dingen, welche er erkennt“ (232, 18). Indem N. vom „absolut Wehethuenden der Erkenntniss“ spricht (232, 22 f.), gibt er zu erkennen, dass er die aufklärerische Desillusionierung, welche die *Morgenröthe* weitgehend bestimmt, auch als ein Verlustgeschehen versteht. „Absinth und Scheidewasser“ (232, 23 f.) waren zu N.s Zeit von selbstzerstörerischen Trinkern benutzte Rauschmittel. Absinth ist in der zeitgenössischen Herstellung aufgrund der schlechten Alkoholqualität ein gesundheitgefährdender Thujon-haltiger Branntwein aus Wermut; Scheidewasser enthält Salpetersäure und wird zum Trennen einer Gold-Silberlegierung verwendet.

Stendhal, dessen Schriften N. um 1880 nach Ausweis der nachgelassenen Notate als eine seiner bevorzugten Lektüren auch im Hinblick auf das Thema der „Leidenschaft“ studierte, stellt im zweiten Buch von *De l'amour* (im Kapitel LIX der von N. benutzten Ausgabe: Stendhal 1876) Werther als Paradigma des leidenschaftlichen Menschen dem Typus des Don Juan gegenüber. Werther kann aufgrund seiner Leidenschaft die Wirklichkeit nicht angemessen wahrnehmen, Don Juan hat zwar Wirklichkeitssinn, ist aber umgekehrt nicht zur Leidenschaft fähig und eben deshalb auf der permanenten Jagd nach zerstörerischen Liebesabenteuern. Da sich N. in der *Morgenröthe* und in der *Fröhlichen Wissenschaft* zur „Leidenschaft der Erkenntnis“ bekennt, ist der „Don Juan der Erkenntnis“ für ihn eine zwar problematische, zugleich aber eine tragische Figur. In einem nachgelassenen Notat heißt es: „Ihr werdet nicht zu Don Juans der Erkenntniß, weil ihr nicht Consequenz genug und Charakter habt“ (NL 1880, 7[139], KSA 9, 346).

### 328

**233, 2 f.** *Worauf idealistische Theorien rathen lassen.*] Dieses Verhältnis von Theorie und Praxis fand N. in dem von ihm für die Arbeit an der *Morgenröthe* intensiv benutzten *Handbuch der Moral* von Johann Julius Baumann dargestellt. N. traktiert das Thema schon in M 209. Vgl. hierzu den Kommentar mit den Nachweisen aus Baumanns Werk. Indem N. in M 328 auf die „Engländer“ anspielt, meint er die pragmatisch-utilitaristische Ethik, die besonders in England beheimatet war (Bentham, Mill) und dort keineswegs im Widerspruch gegen „Christlichkeit und Sonntagsheiligung“ stand, die N. analog zur „Theorie“ sieht.

### 329

**233, 15** *Die Verleumder der Heiterkeit.*] „Heiterkeit“ hatte N. noch aus ganz anderer Perspektive in der *Geburt der Tragödie* erörtert, vor allem im Wi-

derspruch gegen die aus dem deutschen Klassizismus stammende harmonistische Sicht der griechischen Kultur und im Widerspruch gegen den Zivilisationsoptimismus seiner eigenen Zeit. Ausgehend vom pessimistischen Daseinsverständnis Schopenhauers, das er auf die griechische Tragödie projizierte, hatte er dagegen den dunkel-tragischen Grund der griechischen Kultur statuiert (analog zu Schopenhauers „Willen"), über den sich eine scheinhafte Sphäre der Heiterkeit (analog zu Schopenhauers Kunst-Verständnis) erhebe. Zugleich hatte er damit die Konstellation Dionysisch – Apollinisch korreliert. Vgl. NK 1/1, 65, 19 f. Indirekt spielt N. in M 329 darauf an, wobei nunmehr auch seine eigene therapeutische Gegenwendung erkennbar wird: Er schreibt der „Heiterkeit" eine eigene, authentische Qualität zu. In der im Anschluss an die *Morgenröthe* erschienenen *Fröhlichen Wissenschaft* erhob er die „Heiterkeit", wie schon der Titel zeigt, zur Grundstimmung des freigeistigen Philosophen.

### 330

**234, 2** *Noch nicht genug!*] Das Rezept, das N. hier formuliert, geht auf die von ihm schon für seine Basler Rhetorik-Vorlesungen intensiv rezipierte antike Rhetorik-Tradition zurück. Ihr zufolge darf der Redner nicht einseitig auf rationale Strategien („beweisen") setzen, sondern muss das Publikum auch emotional in Bann schlagen („verführen"). Zum „docere" (durch Lehren Erkenntnis vermitteln, „beweisen") soll daher auch das „movere" kommen. Indem N. noch darüber hinausgeht und pointiert, die „Weisheit" müsse oft auch wie „Thorheit" klingen, meint er den Reiz des Paradoxen, auf den er selbst oft setzt, um Effekt zu erzielen (vgl. NK M 161). In *Jenseits von Gut und Böse* heißt es: die „höchsten Einsichten müssen – und sollen! – wie Thorheiten, unter Umständen wie Verbrechen klingen" (JGB 30, KSA 5, 48). N. evoziert als Subtext den Brief des Paulus an die Korinther: „Hat nicht Gott die Weisheit dieser Welt zur Torheit gemacht?" (1. Kor. 1, 20)

### 331

**234, 8** *Recht und Gränze*.] Vgl. M 109 (98, 12–19), M 294, M 346.

### 332

**234, 13** *Der aufgeblasene Stil*.] Der Ausdruck „aufgeblasener Stil" entspricht dem französischen „style ampoulé". Wie sonst oft, wenn N. von „Kunst" und vom „Künstler" spricht, ist nicht zuletzt Wagner gemeint.

### 333

**234, 19** „*Menschlichkeit*“.] Die hier implizit zum Ausdruck kommende prinzipielle Gleichstellung von Mensch und Tier soll die Annahme einer ganz spezifischen „Menschlichkeit“ und den damit verbundenen moralischen Anspruch widerlegen. Explizit argumentiert N. mit dieser Absicht in M 26: „Die Thiere und die Moral“.

### 334

**234, 25** *Der Wohlthätige*.] Dieser Text steht in innerem Zusammenhang mit den beiden folgenden Aphorismen. Die psychologische Interpretation der Wohltätigkeit entspricht N.s Zurückweisung der christlichen „Nächstenliebe“. Er folgt damit einmal mehr der von ihm übernommenen Methode La Rochefoucaulds, alles altruistische Verhalten als bloßen Schein zu enthüllen, hinter dem ein egoistisches Bedürfnis und Interesse stecke. N. betont diese Ichbezogenheit zusätzlich, indem er das Fehlen von Takt bei der Ausübung von Wohltätigkeit in Erwägung zieht, weil der Wohltätige zu wenig an den „Anderen“ denkt.

### 335

**235, 6** *Damit Liebe als Liebe gespürt werde*.] Wie schon im vorigen Text adaptiert N. hier La Rochefoucaulds Methode, im menschlichen Verhalten, selbst wo es altruistisch scheint, eine letztlich ichbezogene Motivation zu suchen. Deshalb werden „Liebe und Güte“ nur so „genannt“, beruhen aber diesem Ansatz zufolge in Wahrheit auf „Verstellung“.

### 336

**235, 11** *Wessen sind wir fähig?*] Die „Umstände“ waren schon Thema in M 326. Hier aber hat die Berufung auf die „Umstände“ eine andere Funktion, nämlich diejenige, ein gegen moralische Gebote verstoßendes Verhalten zu rechtfertigen. Im Horizont des Naturalismus wurden die sozialen „Umstände“ als determinierende Faktoren verstanden, die moderne Strafrechtspflege berücksichtigt „mildernde Umstände“. Das „Verbrechen“ findet auch in anderen Texten der *Morgenröthe* N.s Aufmerksamkeit. N.s Interesse am Typus des Verbrechers resultiert nicht zuletzt aus der Nähe zwischen diesem und dem „freien Geist“, der ebenfalls gegen gesellschaftliche Normen und Konventionen verstößt.

**337**

**235, 17** *„Natürlich“*.] Eine Anspielung auf Wagner, den N. oft als Schauspieler charakterisiert, am meisten in der späten Schrift *Der Fall Wagner*.

**338**

**235, 23** *Ersatz-Gewissen*.] Das „Gewissen“, das N.s Freund Paul Rée in einer eigenen moralkritischen Schrift zum Thema machte (vgl. den Überblickskommentar zu den „Quellen“, S. 12), erscheint hier als manipulierbar bis hin zum Auffinden eines entlastenden „Ersatz-Gewissens“. Kant bezeichnete das Gewissen als den „inneren Gerichtshof“: als unumstößliche und unverrückbare Instanz der Selbstbeurteilung, während Rée und N. von der Entstehung des Gewissens handeln, um es zu historisieren und damit zu relativieren.

**339**

**236, 2** *Verwandlung der Pflichten*.] N.s Reflexionen über moralische Vorstellungen in der *Morgenröthe* schließen oft die Beobachtung eines Wandels ein. Dadurch erscheinen moralische Vorstellungen und Empfindungen nicht mehr als zeitlos gültig, vielmehr als historisch und psychologisch relativierbar. Seit der Antike ist die „Pflicht“ (καθῆκον, officium) ein maßstabbildender moralischer Begriff (vgl. NK M 131). Bei Kant findet er in Gestalt des Sittengesetzes bzw. des kategorischen Imperativs seine stärkste moderne Ausprägung. N. widerspricht dem von Kant grundsätzlich angenommenen Antagonismus von „Pflicht“ und „Neigung“ (236, 5–7). Obwohl ihn schon Schiller in seiner Abhandlung *Über Anmut und Würde* im Hinblick auf sein Konzept der „schönen Seele“ relativiert hatte, lebte er in dem gerade von Schiller immer wieder thematisierten Konflikt von „Sittlichkeit“ und „Sinnlichkeit“ fort. N. historisiert den Antagonismus. Auch substituiert er den zunächst von ihm noch verwendeten Begriff der „Neigung“ verstärkend durch denjenigen der „Lust“ (236, 9; 236, 12). Vor allem korreliert er ihn, wie schon in M 112, mit dem Begriff des „Rechts“ (236, 5), um beide unter dem Gesichtspunkt der „Macht“ (236, 10) als Variablen darzustellen. Diese Beziehung von Pflicht und Recht auf (sich ändernde) Machtverhältnisse lag Kant noch fern; in M 112 ist sie zentral. Zu den „Quietisten (236, 11) vgl. M 192 und den Kommentar zu „Frau von Guyon“.

**340**

**236, 20** *Der Augenschein ist gegen den Historiker*.] N. variiert hier ein schon in M 253 traktiertes Thema. In M 307 heißt es dagegen: „Alle Histori-

ker erzählen von Dingen, die nie existirt haben, ausser in der Vorstellung". Den „Schein" und damit auch den „Augenschein" hinterfragt N. in zahlreichen Texten, so auch wieder in M 361, M 365, M 367. Im gleichen Zusammenhang steht die Thematisierung des „Verkennens" (M 341, M 342, M 368). Auch damit stellt sich N. in die Tradition der Moralistik, insbesondere Graciáns und La Rochefoucaulds.

### 341

**236, 26** *Vortheil im Verkennen*.] Im Gegensatz zu der seit der Antike vielfach erhobenen und von N. sonst gerne übernommenen Forderung der Selbsterkenntnis erscheint hier der unbewusste Selbstbetrug, der im „Verkennen" stattfindet, aus einer verschobenen Perspektive als psychologisch nützlich.

### 342

**237, 2** *Nicht zu verwechseln!*] Andere Formen des Verkennens reflektiert N. in den beiden vorherigen Aphorismen. Vgl. auch M 368: „Grund vieler Verkennung".

### 343

**237, 7** *Angeblich moralisch*.] In diesem Text variiert N. ein altes Motiv: dass nur aus dem Leiden, das er ähnlich wie Pascal zu einem geistig-seelischen Leiden an sich selbst macht, wahre Erkenntnis entsteht. Aischylos hat die Formel πάθει μάθος („durch Leiden lernen") geprägt (*Agamemnon*, V. 170). Die am Ende vergleichend genannten „Säulenheiligen" („Styliten", von griechisch „stylos", „Säule") repräsentieren eine Extremform des christlichen Mönchtums, die vom 4. bis zum 6. Jahrhundert in der östlichen Kirche beheimatet war. Als Einsiedler verbrachten sie ihr Leben auf einer Säule, um Gott näher zu sein. Das Stehen konnte als asketische Übung bis zur völligen Erschöpfung reichen. Die Säulenheiligen hatten, wie schon diese Bezeichnung sagt, den Ruf besonderer Heiligkeit; Wallfahrer suchten sie auf und als Prediger gewannen sie Einfluss.

### 344

**237, 18** *Feinheit im Fehlgreifen*.] Die einleitende Bemerkung über Homer, der „wie man sagt, bisweilen geschlafen hat", geht auf die *Ars poetica*

des Horaz zurück, der zufolge „Homer bisweilen schläft. Aber des Schaffens Länge erlaubt, daß ein Schläfchen sich einstellt“ (*Ars poetica*, V. 359 f.: „bonus dormitat Homerus; / verum operi longo fas est obrepere somnum“). Auch N.s Bemerkung über „die Künstler des schlaflosen Ehrgeizes“ (237, 19 f.) findet ihre Entsprechung in Versen des Horaz. Sie gehen den soeben zitierten über Homer unmittelbar voran und gelten dem Choirelos, einem inferioren Hofdichter Alexanders des Großen, der, wie es satirisch heißt, freundlich belächelt wird, wenn er es zwei- bis dreimal recht macht (*Ars poetica*, V. 357 f.).

### 345

**237, 27 f.** *Unser Glück ist kein Argument für und wider*.] Das „Glück“, ein Dauerthema der moralphilosophischen Reflexion seit der Antike und besonders in der Aufklärung, wird hier entgegen dieser Tradition radikal subjektiviert und damit relativiert, so dass sich kein humanitärer Anspruch mehr daraus ergibt.

### 346

**238, 8** *Weiberfeinde*.] Die Vorstufe enthält einen Hinweis auf Schopenhauer. Der gegen die Misogynie argumentierende Kurztext steht in Kontrast zu den zahlreichen verächtlichen Aussagen über Frauen in N.s eigenen Texten und verdeutlicht so N.s Ambivalenzen in dieser Hinsicht. Die implizite Auffassung, die Frau sei lediglich „Mittel“ des männlichen Triebs weist überdies selbst einen misogynen Zug auf.

### 347

**238, 13** *Eine Schule des Redners*.] Die Pythagoreer, die Anhänger der Lehre des Pythagoras (580–500 v. Chr.), von der man hauptsächlich durch Aristoteles weiß, bildeten eine vom griechisch kolonisierten Süditalien ausgehende Gemeinschaft mit strengen Lebensregeln. Zu diesen gehörte auch ein Schweigegebot. Darauf spielt N. in diesem Text an.

### 348

**238, 18** *Gefühl der Macht*.] In zahlreichen Texten der *Morgenröthe* interessiert sich N. für das „Gefühl der Macht“, vgl. insbesondere M 65, M 112, M 113

und M 348. Auch nachgelassene Notate aus der Entstehungszeit, dem Jahr 1880, umkreisen das „Gefühl der Macht“, vgl. besonders 4[175], KSA 9; 4[179]; 4[207]; 4[299]; 4[301]; 4[314]. Vgl. den Kommentar zu S. 30 f. und S. 42.

### 349

**238, 24** *Nicht gar so wichtig*.] Im moralkritischen Kontext sollen die Hinweise auf das „falsche Gefühl der Anständigkeit“ und auf die konventionelle Behauptung der „Ehrfurcht“ beim Anblick eines Sterbenden nicht nur diese ‚moralischen‘ Empfindungen, sondern auch die Moral selbst grundsätzlich in Zweifel ziehen. Ebenso befremdlich wie die Einschätzung des Sterbens ist die Rede vom „Act“ des Sterbens (238, 27).

### 350

**239, 6** *Wie man am besten verspricht*.] Ein Beispiel für N.s Übertreibungen und Paradoxien: Ein Versprechen ohne Sprechen sagt schließlich nichts. Zugleich tritt hier N.s Sprachskepsis hervor, das grundsätzliche Misstrauen gegen allzu viele Worte, wie es auch schon in M 232 zum Ausdruck kam.

### 351

**239, 15** *Gewöhnlich missverstanden*.] Diese Überschrift, der die zweimalige Wendung „wie man denken sollte“ entspricht, variiert das Thema des ‚Verkennens‘. Vgl. hierzu NK M 340.

### 352

**239, 25** *Centrum*.] Insofern das Gefühl der Schande zu den ‚moralischen‘ Erlebnissen zu rechnen ist, gehört es auch ins Spektrum moralistischer Psychologie. Der vorliegende Text setzt die Reihe der auf das „Verkennen“ gerichteten Erörterungen fort. Vgl. NK M 340.

### 353

**240, 2** *Redefreiheit*.] Das am Beginn stehende Fichte-Zitat „Die Wahrheit muss gesagt werden, und wenn die Welt in Stücke gehen sollte“ ist keine wört-

liche, aber doch sinngemäße Wiedergabe der gegen das preußische Zensuredikt von 1788 gerichteten *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas* (1793). Unter Denkfreiheit versteht Fichte die Meinungsfreiheit, in der sich das Denken des Einzelnen öffentlich mitteilen kann. Fichtes Formulierung lautet: „Fürst, Du hast kein Recht, unsere Denkfreiheit zu unterdrücken [...], und wenn um dich herum die Welten untergehn und Du mit deinem Volke unter ihren Trümmern begraben werden solltest“ (Fichte 1964, 187; N. hatte das Fichte-Zitat aus der (etwas ausführlicheren) Darstellung bei Kuno Fischer 1869, 380).

Die freie Umformulierung N.s, in der er von der „Wahrheit“ spricht, ist aus der Erinnerung an die zur Redensart gewordene Sentenz zu verstehen: „fiat veritas, pereat mundus“ („Die Wahrheit muß sein, und wenn auch die Welt zugrundegeht“). Diese Sentenz grundiert auch den Aufruf Fichtes in den zitierten Worten. Sie sind von revolutionärem Pathos erfüllt zu einer Zeit, in welcher die Französische Revolution ihren Höhepunkt erreichte. Fichte begeisterte als Universitätslehrer in Jena die ebenfalls von revolutionären Ideen bewegten Studenten. Auch Kant vertrat mutig die Meinungsfreiheit und insbesondere die Freiheit von Lehre und Forschung, als Wilhelm II., der reaktionäre und bigotte Nachfolger Friedrichs des Großen, der 1786 gestorben war, das innenpolitische Schlüsselministerium mit Johann Christoph Wöllner besetzt hatte. Dieser erließ 1788 das sog. Wöllnersche Religionsedikt. Zwanzig Jahre vorher (1768) hatte Friedrich der Große die Nobilitierung Wöllners mit dem Bescheid abgelehnt: „Der Wöllner ist ein betriegerischer und Intriganter Pfafe, weiter Nichts“. 1791 gründete Wöllner eine zentrale Behörde in Berlin, die ‚Immediat-Examinations-Commission‘, die eine schikanöse Zensur praktizierte und überall „Christusleugner“, „Jakobiner“ und „Demokraten“ witterte. Selbst Kant wurde mit einem Publikationsverbot bedroht. In einem Aide-memoire vom 30. März 1794 verlautbarte Wöllner: „mit Kantens schädlichen schriften mus es auch nicht lenger fort gehen“; sogar der König drohte Kant mit einem Publikationsverbot. Was Fichte in seiner von N. zitierten Schrift schrieb, steht in diesem historischen Kontext, und wie Kant wurde auch Fichte gemaßregelt, und noch drastischer: Er verlor in diesem Zusammenhang seine Jenaer Professur. N. war mit dem historischen Hintergrund nicht vertraut, auf dem allein die Forderung nach „Denkfreiheit“ und „Wahrheit“ zu verstehen ist. Daher verfehlt sein Zweifel an einem abstrakten Begriff von „Wahrheit“ das historisch sehr konkrete Anliegen, aufgrund dessen Fichte seinen Aufruf verfasste.

### 354

**240, 9** *Muth zum Leiden*.] Den biographischen Hintergrund dieser Bemerkung bilden N.s Leidenserfahrungen.

**355**

**240, 16** *Verehrer*.] Das Problem fanatischen Verehrertums und des entsprechenden „Partei"-Verhaltens reflektierte N. vor allem im Hinblick auf die Wagnerianer und sein eigenes früheres Wagnerianertum.

**356**

**240, 21** *Wirkung des Glückes*.] Das „Gefühl der Macht" ist ein häufig wiederkehrendes Motiv der *Morgenröthe*, das dem „Willen zur Macht" präludiert. N. untersucht es hier auf die „Wirkung", die aus der mit dem Gefühl der Macht verbundenen Glückserfahrung resultiert. Abschließend erklärt er das Gefühl der Macht schon zu dem universellen („gemeinsamen") „Grundtrieb", als welcher später der „Wille zur Macht" alles Leben bestimmt.

**357**

**241, 2** *Moralische Stechfliegen*.] Im Zusammenhang mit seiner moralistischen Schriftstellerei reflektiert N. verschiedene Formen, Ansprüche und Gefahren des moralistischen Genres, so auch in M 428: „Zwei Arten Moralisten".

**358**

**241, 12** *Gründe und ihre Grundlosigkeit*.] Sekundäre Rationalisierungen primärer und prärationaler Antriebe macht N. in anderen Texten der *Morgenröthe* zum Gegenstand seiner psychologischen Entlarvungsstrategie, so schon in M 1: „Nachträgliche Vernünftigkeit".

**359**

**241, 19** *Etwas gut heissen*.] Hier hat die Etikette „Gut" nicht die im engeren Sinn ‚moralische' Bedeutung, die N. ansonsten moralkritisch hinterfragt. N.s skeptische Problematisierungen der Ehe haben auch einen autobiographischen Hintergrund: Während seine Schulkameraden und Freunde in diesen Jahren heirateten, kam er nicht über mehrere Anläufe hinaus. Vgl. M 387: „Probe einer Überlegung vor der Ehe".

**360**

**241, 25** *Keine Utilitarier*.] Der in Anführungszeichen stehende erste Satz ist ein Pseudo-Zitat, und dass „die Griechen“ angeblich so empfanden, ist eine nicht belegbare Behauptung, mit der N. seine eigene Theorie vom „Gefühl der Macht“, die er zuletzt in M 356 vertreten hatte, fortführt und zugleich mit seiner Abneigung gegen John Stuart Mills einflussreichen Utilitarismus verbindet (vgl. NK M 106). Deshalb spricht er auch am Ende abwertend vom „Nutzen“. Gerade diesen hatte aber bereits Epikur, den N. sonst immer wieder hochschätzt, zur Grundlage einer durchaus humanen Ethik gemacht; auf ihn berief sich John Stuart Mill. Auch im Hinblick auf Platon, die folgenden Philosophenschulen und selbst auf die griechischen Tragiker trifft N.s Behauptung der angeblichen ‚Empfindung‘ über das „Gefühl der Macht“ nicht zu.

**361**

**242, 2** *Hässlich scheinen*.] Dieser Kurztext macht in exemplarischer Weise deutlich, was N. später als ‚perspektivisches‘ Sehen und Werten darstellt. Besonders in den 1886 und 1887 verfassten Vorreden zu den Neu-Ausgaben seiner Schriften erhebt er den daraus resultierenden ‚Perspektivismus‘ zu einem erkenntnistheoretischen Prinzip.

**362**

**242, 6** *Verschieden im Hasse*.] Dass N. hier Möglichkeiten und Formen der Selbstmanipulation am Beispiel des Hassens erörtert – wie gelegentlich auch am Beispiel der Liebe –, entspricht seiner generellen Strategie psychologischer Relativierung.

**363**

**242, 13** *Menschen des Zufalls*.] Die These: „Das Wesentliche an jeder [!] Erfindung thut der Zufall“ ist besonders im Hinblick auf moderne, methodisch unternommene, experimentell gesteuerte Beobachtung und Forschung verfehlt. N.s Begriff des ‚Erfindens‘ geht noch zu sehr von der im „Zufall“ sich manifestierenden irrationalen Vorstellung eines nicht dem Suchen zu verdankenden bloßen ‚Findens‘ aus.

### 364

**242, 17** *Wahl der Umgebung*.] Der abschließende, in Anführungszeichen stehende Ausruf „‚ich unglückseliger Atlas!'“ (242, 28 f.) ist ein Zitat aus Heines *Buch der Lieder* (Heine, *Buch der Lieder*: „Die Heimkehr XXIV“). Er spielt auf den griechischen Mythos vom Riesen Atlas an, der den Namen des nordafrikanischen Atlas-Gebirges hat. Im Mythos trägt Atlas auf seinem – wie N. sagt – „breiten Rücken“ das Himmelsgewölbe. Als Herakles, der stärkste griechische Held, die goldnen Äpfel der Hesperiden holen soll, nimmt er dem Atlas vorübergehend seine ungeheure Last ab, damit dieser für ihn die Aufgabe erledigt. Nachdem Atlas die goldnen Äpfel gebracht hat, will er das Gewicht des Himmelsgewölbes nicht mehr tragen, sondern es dem Herakles überlassen. Doch dieser gibt listig vor, er müsse seine Schultern noch zuerst abpolstern, und entkommt, so dass Atlas weiterhin seine Last tragen muss.

### 365

**243, 2** *Eitelkeit*.] Ein bevorzugtes Thema der französischen Moralistik, dem schon Paul Rée besondere Aufmerksamkeit widmete; vgl. M 385, M 394.

### 366

**243, 6** *Verbrecher-Kummer*.] In M 202 denkt N. über die „Physiologie der Verbrecher“ nach, um die ‚moralische' Beurteilung des Verbrechers als vorurteilshaft zu entlarven (vgl. den Kommentar). Im vorliegenden Text wählt er weder den physiologischen Ansatz noch die ‚moralische' Perspektive von außen, sondern nimmt psychologisch die Innenperspektive des Verbrechers ein, die ebenfalls, und insbesondere im Hinblick auf den fehlenden „‚Gewissensbiss'“ (243, 12), als indirekte Ablehnung ‚moralischer' Bewertung verstanden werden soll.

### 367

**243, 16** *Immer glücklich scheinen*.] Der Beginn des ersten Satzes: „Als die Philosophie Sache des öffentlichen Wetteifers war, im Griechenland des dritten Jahrhunderts“ gilt der Entstehung und Institutionalisierung der vier verschiedenen Philosophenschulen im Athen des vierten (!) Jahrhunderts v. Chr.: der Platonischen ‚Akademie', die nach ihrem Sitz im Hain des Heros Akademos ihren Namen erhielt; des ‚Peripatos', einer Wandelhalle, in der die

Anhänger der Aristotelischen Philosophie, die Peripatetiker, ihre philosophische (Hoch-)Schule hatten; der Epikureer, die nach Epikur, dem Begründer ihrer Schule benannt wurden und dessen „Garten“, den „Kepos“, für ihre Zusammenkünfte zur Verfügung hatten; der Stoiker, die ihren Namen von der „Stoà poikíle“, der „bunten Säulenhalle“ in Athen erhielten, in welcher Zenon lehrte, der Begründer dieser Schule. Die von N. am Ende seines Textes genannten „Cyniker“ bildeten zwar auch eine eigene philosophische Richtung, hatten aber keine feste ‚Schule‘. Sie hingen schon von ihrem Ursprung her eng mit den Stoikern zusammen, denn Antisthenes, der nach dem Zeugnis des Diogenes Laërtios den ‚Kynismus‘ begründete, war eng verbunden mit der Entstehung der stoischen Philosophie. Als deren radikalere Variante breitete sich der Kynismus aus. Dessen bekanntester Vertreter, Diogenes von Sinope, war noch lange durch Anekdoten berühmt; auf die Frage, warum er am hellichten Tage mit einer Laterne umhergehe, antwortete er: ich suche Menschen (N. spielt später, in FW 125, darauf an); als Alexander der Große ihm einen Wunsch freistellte, erwiderte er: er solle ihm aus der Sonne gehen, denn er war im Übrigen mit seinem Leben in einer Tonne ganz zufrieden. In Athen wetteiferten die verschiedenen philosophischen Schulen miteinander; jahrhundertelang zogen sie die an griechischer Philosophie interessierten Bildungsreisenden aus dem Römischen Reich an. Das „Glück“, εὐδαιμονία, das N. in seinem Text thematisiert, ist ein im Deutschen nicht adäquat wiederzugebender (vgl. NK M 456) Zentralbegriff aller philosophischen Schulen und Richtungen. Sie suchten das ‚Glück‘ auf unterschiedlichste Weise zu erreichen. Für die Kyniker lag es in einer zur Schau getragenen Bedürfnislosigkeit und Unabhängigkeit.

## 368

**243, 27** *Grund vieler Verkennung*.] Dieser Text zeugt besonders deutlich von N.s physiologischer Reduktion der Moral: Die Formen der „Moralität“ sind demnach von Zuständen der „Nervenkraft“ abhängig. In einem analogen Verfahren unterscheidet N. in M 371 das „Böse der Stärke“ von einem „Bösen der Schwäche“ und verwendet hierbei explizit die Bezeichnung „physiologisch“ (244, 27 f.).

## 369

**244, 5** *Sich über seine Erbärmlichkeit zu heben*.] In seinen frühen Schriften kultiviert N. das Pathos des Erhabenen (vgl. den Überblickskommentar zu GT in NK 1/1, S. 60–62); beginnend mit *Menschliches, Allzumenschliches*

und fortfahrend in der *Morgenröthe* (vgl. M 33) wendet er sich in seiner ‚mittleren Phase' dann desillusionierend dagegen. Schon in der Überschrift („sich [...] heben") und in dem Passus „erhabene und zornige Gebärden" (244, 10) zeichnet sich diese kritische Gegenwendung erneut ab. Dass von „Gebärden" die Rede ist, verrät vollends eine Wagner-Assoziation, denn Wagner kultivierte geradezu programmatisch das „Erhabene" und die pathosgeladene „Gebärde" – beides hatte N. in der *Geburt der Tragödie* mit ausdrücklichem Wagner-Bezug adaptiert und später in seine Distanzierung von Wagner einbezogen (hierzu der Überblickskommentar zu GT). Auch das von N. gelegentlich kritisierte tyrannische Wesen Wagners spielt herein (244, 8: „anherrschen und vergewaltigen"), doch macht N. moralistisch typisierend daraus eine allgemeinere Diagnose. Allerdings bleibt er trotz dieser kritischen Distanzierung auf das Ideal des Erhabenen an anderen Stellen bezogen. Vgl. M 574 und M 575 sowie die Kommentare.

### 370

**244, 17** *Inwiefern der Denker seinen Feind liebt.*] Mit der Formulierung „seinen Feind lieben" evoziert N. als Subtext Matthäus 5, 44: „Liebet eure Feinde". In mehreren Texten vertritt N. diesen ins Philosophische gewendeten Gedanken, markant in M 431, vgl. auch M 297. In M 449 adaptiert er Marc Aurel, indem er formuliert: „Wie ich mich jeder Stimmung und heimlichen Umkehr in mir freue, bei der die Gedanken Anderer gegen die eigenen zu Rechte kommen!" (271, 25–27; vgl. NK M 449) Performativ übernimmt er diese Einstellung, indem er in einer ganzen Reihe von Texten der *Morgenröthe* eine dialogische Situation inszeniert, in der eine These auf eine Antithese trifft.

### 371

**244, 26** *Das Böse der Stärke.*] Johann Julius Baumann unterscheidet in seinem von N. benutzten *Handbuch der Moral* zwischen einem „Bösen der Schwäche" und einem „Bösen der Stärke". Beide Formen des in der moralischen Wertung als böse Erscheinenden führt er auf physiologische Gründe zurück, S. 334–338 (Hinweis: Brusotti 1997, 71 f.).

### 372

**245, 10** *Zur Ehre der Kenner.*] Hier kommt die aufklärerische Vorurteilskritik zum Tragen, indem Urteile, die aus Emotionen statt aus Kennerschaft und Argumenten resultieren, als Vorurteile kritisiert werden.

**373**

**245, 16** *Verrätherischer Tadel*.] Lob und Tadel sind in der Moralistik beliebte Themen und werden auf die sich in ihnen verratenden ‚moralischen' Motive und Voreinstellungen (Vorurteile) hin untersucht. N. spielt dies an zwei verschiedenen Bewertungsweisen der mangelnden Menschenkenntnis durch. Vgl. M 140.

**374**

**245, 21** *Werth des Opfers*.] Ein Nachklang von M 146. In M 45 wird das Opfer im Dienst der „Erkenntniss der Wahrheit" (52, 23 f.) und generell der „Erkenntniss" gepriesen. Zur skeptischen Relativierung des Opfergedankens vgl. aber M 215. Zum „Opfer" vgl. auch die nachgelassenen Notate vom Herbst 1880 in KSA 9: 6[137], 6[168], 6[178], 6[179].

**375**

**245, 26** *Zu deutlich reden*.] Aus besonderem Interesse an der Rhetorik, das schon seine Basler Rhetorik-Vorlesungen zeigen, geht N. immer wieder auch auf psychologische Aspekte des Redens ein. Vgl. M 347, M 353.

**376**

**246, 9** *Viel schlafen*.] Das Rezept „viel schlafen, eigentlich und uneigentlich" (246, 13) gilt der von N. aufgrund seiner eigenen krisenhaften Zustände und insbesondere aufgrund seiner vielfach beklagten Müdigkeit infolge mangelnden Schlafs immer wieder reflektierten Notwendigkeit einer zuträglichen Lebensweise: einer „Diät" im ursprünglichen Sinn des Worts. Der antiken Tradition der Selbstermahnung folgend redet er sich selbst an: „mein lieber Melancholiker". In einer Reihe von Aphorismen reflektiert N. die Gefahren der Melancholie (vgl. etwa M 382, M 384), die seit jeher als Schicksal des Gelehrten („morbus litteratorum") wie des Genies galt (vgl. NK M 14).

**377**

**246, 18** *Worauf phantastische Ideale rathen lassen*.] Mit dem „schwärmerischen Satz ‚liebet eure Feinde'" zitiert N. die Bibel. In der Bergpre-

digt sagt Jesus: „Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde; segnet, die euch fluchen; tut wohl denen, die euch hassen; bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen, / Auf daß ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel; denn er läßt seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte“ (Matthäus 5, 44 f., analog Lukas 6, 27 u. 6, 35). Aus dem Kontext des Evangeliums geht hervor, dass diese Worte der Bergpredigt auf die Ablösung der alttestamentlichen Vergeltungsmoral durch eine neue christliche Versöhnungsmoral zielen. Unmittelbar greifbar wird die Intention dieser Ablösung durch die Jesus-Worte, die dem Gebot, die Feinde zu lieben, vorausgehen: „Ihr habt gehört, daß gesagt ist [im Alten Testament]: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen“ (Matthäus 5, 43). Darauf bezieht sich N.s psychologisierende Aussage, die Juden als „die besten Hasser“ hätten den schwärmerischen Satz „liebet eure Feinde“ kompensatorisch erfinden müssen. Kurz vorher lehnt Jesus in der Bergpredigt die alttestamentliche Vergeltungsmoral ab, indem er deren prägnantesten Ausdruck zitiert: „Ihr habt gehört, daß da gesagt ist ‚Auge um Auge, Zahn um Zahn‘“ (Matthäus 5, 38) – gegen 3. Mose 24, 20: „Schade um Schade, Auge um Auge, Zahn um Zahn; wie er hat einen Menschen verletzt, so soll man ihm wieder tun“. Indessen lässt der Kontext im 3. Buch Mose erkennen, dass hier nicht persönliche Rachehandlungen gemeint sind, sondern – entsprechend dem auf Gesetzgebung und rituelle Vorschriften ausgerichteten Duktus des 2. u. 3. Buchs Mose – der für die *Rechtsprechung* maßgebende Gesichtspunkt der Angemessenheit von Schuld und Strafe.

### 378

**246, 26** *Reine Hand und reine Wand*.] N. erteilt hier jedwedem von Absolutsetzungen („Gott“ und „Teufel“) ausgehenden Denken eine Absage. Im Horizont seiner Moralkritik, die sich gegen die vorurteilshaften ‚moralischen‘ Vorstellungen wendet, sind damit implizit die metaphysisch unterlegten Wertungen „gut“ und „böse“ gemeint. Dementsprechend zielt die doppelt exponierte „Reinheit“ auf die moralfreie und metaphysikfreie, d. h. von ‚Vorurteilen‘ freie und insofern reine geistige Haltung des „Freidenkers“ (vgl. M 20). Vgl. M 497: „Das reinmachende Auge“.

### 379

**247, 2** *Wahrscheinlich und unwahrscheinlich*.] Das eigentliche Thema dieses Textes ist die in der moralistischen Tradition gängige und in der

Aufklärung psychologisch vertiefte Entlarvung von Illusionen, die aus der Gefühlssphäre und dort in besonderem Maße aus Liebesgefühlen entstehen. Dies ist auch ein bevorzugtes Thema Stendhals, mit dem sich N. in dieser Zeit beschäftigte. Das paradoxe Ausspielen der Wahrheit gegen die Wahrscheinlichkeit – und vice versa – ist ein beliebtes erzählerisches Reizmittel, das der effektvollen Inszenierung des Überraschenden, ja gänzlich Unerwarteten dient. Kleist exponiert es schon im Titel seiner Anekdote *Unwahrscheinliche Wahrhaftigkeiten*. Darin stellt der Erzähler in einer einleitenden Reflexion auf sein Erzählen fest: „Denn die Leute fordern, als erste Bedingung, von der Wahrheit, daß sie wahrscheinlich sei; und doch ist die Wahrscheinlichkeit, wie die Erfahrung lehrt, nicht immer auf Seiten der Wahrheit". N. verwendet den Begriff der Wahrheit im Sinne von Faktizität: in der Realität, so heißt es abschließend, komme die von ihm erzählte „sehr wahrscheinliche Geschichte" nie vor – die psychologische Wahrscheinlichkeit des Selbstbetrugs durch Festhalten an der Illusion wider besseres Wissen steht gegen die „Wahrheit".

### 380

**247, 19** *Erprobter Rath*.] Wie schon im vorhergehenden Text exponiert N. ein Paradox.

### 381

**247, 24** *Seine „Einzelheit" kennen*.] N. reflektiert die perspektivisch bedingte Differenz von Sein und Schein. Auf der Täuschung durch den Anschein, der hier durch eine Konzentration auf die Wahrnehmung einer auffallenden „Einzelheit" zustandekommt, beruht der Reiz der Karikatur, die durch diese Art von Täuschung eine paradoxale Aufdeckung einer tieferliegenden ‚Wahrheit' ermöglichen kann, wenn sie sich nicht bloß mit grotesker Übertreibung der „Einzelheit" begnügt. Der „große Schnurrbart", in dessen Schatten der hier bemühte „Mensch" sitzt, ist derjenige N.s, der dem Publikum oftmals die Philosophie seines Schnurrbarts präsentiert – nicht zuletzt im „Willen zur Macht". Schon Lukian führte die Philosophenwürde auf große Bärte zurück.

### 382

**248, 6** *Gärtner und Garten*.] Die wenig geglückte Metaphorik dieses Textes zielt auf die notwendige Selbstregulation des „Denkers" gegenüber seinen

von N. wiederholt thematisierten melancholischen Anwandlungen. Zu diesen vgl. M 384.

### 383

**248, 13** *Die Komödie des Mitleidens*.] Das Mitleid, ein zentrales Thema unter dem Gesichtspunkt der Moral in M 132–146, wird hier nicht aus der Perspektive des Betroffenen, sondern aus der Distanz des Nicht-Betroffenen gesehen.

### 384

**248, 19** *Wunderliche Heilige*.] Sowohl in seinen Briefen wie in seinen Texten reflektiert N. immer wieder seine melancholischen Anfechtungen aus dem Bewusstsein, dass die Melancholie zum Künstlertum gehört. Zum Melancholie-Diskurs, dessen Tradition N. schon von Schopenhauer her vertraut war; ausführlich NK M 14, S. 98 f.

### 385

**249, 2** *Die Eiteln*.] Zur Eitelkeit, einem Thema der Moralistik, insbesondere La Rochefoucaulds, vgl. auch M 365 und M 394. Der Beginn „Wir sind wie Schauläden“ erinnert an die auf eitle Selbstdarstellung gemünzte französische Redewendung „faire étalage“. Mit den „Eigenschaften“, insofern sie hier nicht die genuin eigenen der Eitlen, sondern nur die ihnen von „Anderen“ zugesprochenen sind, pointiert N. den Mangel an Authentizität: den leeren Anschein, dem dann aber die Eitlen gerne verfallen, um sich selbst zu „betrügen“. Selbstbetrug ist ein von N. auffallend oft erörtertes Thema.

### 386

**249, 7** *Die Pathetischen und die Naiven*.] Der Anfang dieses Textes spielt indirekt auf Wagners Vorliebe für den pathetischen Gestus („sich pathetisch zeigen“) und sein Streben nach einer schauspielerhaften Überwältigung des Zuschauers an, wodurch sich laut N. eigene Machtgelüste befriedigen lassen. Dies bewertet er als „unedel“ und nicht „vornehm“. Die Opposition zum „Naiven“ wird nicht evident, sowenig wie diejenige zum Habitus des „alten kriegerischen Adels“ in Frankreich. Denn die von N. hervorgehobene Fähigkeit

zur Selbstdistanzierung durch „Spott“ ist gerade kein Zeichen von „naiver“ Haltung.

### 387

**249, 17** *Probe einer Überlegung vor der Ehe*.] Wieder spielt N. eine Paradoxie durch, denn es ist paradox, dass sowohl die Vorstellung, geliebt zu werden, wie die Vorstellung, nicht geliebt zu werden, gleichermaßen und „auf Dauer“ als „lästig“ erscheint. Erst recht paradox wirkt die Schlussfolgerung „heirathen wir also“, da ja die Ehe „auf Dauer“ angelegt ist. Aus dieser Paradoxie soll sich der Leser den Reim auf die Ehe machen.

### 388

**249, 23** *Die Schurkerei mit gutem Gewissen*.] Die Relativierung des „Gewissens“ ist das von N.s Freund Paul Rée für sein Hauptwerk *Die Entstehung des Gewissens* gewählte Thema (vgl. den Überblickskommentar S. 11–13). Es dient auch N. zur Problematisierung der moralischen Wertungen „gut“ und „böse“.

### 389–394

Diese Sequenz von Aphorismen entspricht der von spezifisch gesellschaftlichen Verhaltensweisen ausgehenden französischen Moralistik: daher Themen wie Höflichkeit (M 389, M 392), Artigkeit (M 390), Beschämung verursachende Tugend (M 393) und das Verhältnis der Eitelkeit zur ‚Passion‘ leidenschaftlicher Menschen, das auch Stendhal reflektiert (M 394). Wie schon in M 385 und in anderen Texten analysiert N. in M 391 den Selbstbetrug, der zu einem sekundären Gefühl der Rechtschaffenheit führt, obwohl er primär von einer Lüge ausgeht. Das „sacrificium intellectus“ und der daraus resultierende „Wahn“ und Selbstbetrug ist für N. seit dem Frühwerk ein beunruhigendes Reizthema.

### 395

**251, 15** *Die Contemplation*.] Hier psychologisiert N. ein schon in früheren Texten der *Morgenröthe* traktiertes Thema (M 41: „Zur Werthbestimmung der vita contemplativa“; M 42: „Herkunft der vita contemplativa“). Doch setzt er das kontemplative Leben nun nicht mehr wie in diesen

früheren Texten der historischen Kritik aus, sondern bezieht es auf verschiedenartige seelische Zustände. Auch in anderen Texten perspektiviert er seine psychologische Analyse von verschiedenen inneren „Zuständen" her, so in M 384. Diese – oft physiologisch bedingten – „Zustände" erscheinen als äußerst instabil und wetterwendisch, wie in M 492: „Unter den Südwinden". In einem späteren Text (M 440: „Nicht entsagen!") wird deutlich, warum das Thema der Kontemplation N. nicht loslässt: Sie ist eine innere Notwendigkeit für den Denker, der deshalb, wie im fünften Buch häufig hervorgehoben wird, einer der Kontemplation günstigen „Einsamkeit" bedarf, gleichwohl aber – so M 440 – nicht der vita activa entsagen soll.

### 396

**251, 23** *Auf der Jagd*.] Schon in M 327: „Eine Fabel" ist von der „Jagd" nach Erkenntnis die Rede, die N. auch von Pascals *Pensées* her vertraut war (vgl. Brusotti 1997, 192).

### 397

**252, 2** *Erziehung*.] Immer wieder wendet sich N. den Notwendigkeiten von Erziehung und Bildung zu, meist in einem allgemeineren historisch-kulturellen Horizont, so in M 13, M 190 und M 195. Hier perspektiviert er sie durch psychologische Analyse auf das in der Moralistik beliebte Thema der Eigenliebe („amour propre" oder „amour de soi"). Vgl. M 422.

### 398

**252, 6** *Woran der Hitzigere zu erkennen ist*.] Indirekt spielt hier N.s Denken in Macht-Verhältnissen herein, die er in M 112 ausführlich analysiert.

### 399

**252, 12** *Sich vertheidigen*.] In einem nachgelassenen Notat vom Herbst 1880 heißt es: „Das Peinlichste für mich ist, mich vertheidigen zu müssen. Dabei werde ich inne, daß ich erst meine Art zu sein mit der Anderer vergleichen müsse und daß ich ihr verständliche Motive unterschieben müsse: daran nicht gewöhnt, weiß ich, daß es mir mißlingt. Ja jede Präsentation meines Bildes durch Andere setzt mich in Verwirrung ‚das bin ich ganz

gewiß nicht!‘ ist meine Empfindung; wenn ich mich bedanken wollte, erschien ich mir unredlich“ (6[182], KSA 9, 244).

**400**

**252, 16** *Moralische Verzärtelung*.] Auffallend oft spricht N. von Scham und Beschämung, so im näheren Umfeld in M 384, M 393 und M 403.

**401**

**252, 20** *Gefährlichstes Verlernen*.] Vgl. das später im Neuen Testament noch oft zitierte Gebot in 1. Mose 19, 18: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“.

**402**

**252, 24** *Auch eine Toleranz*.] Diese Art von „Toleranz“ beruht auf der Minimierung menschlichen Mitgefühls.

**403**

**253, 6** *Verschiedener Stolz*.] N. korreliert das wiederholt angeführte „Machtgefühl“ – ein Leitmotiv, das sich durch viele Texte der *Morgenröthe* zieht – mit der ebenfalls wiederholt genannten „Passion“, die ein ‚moralistisches‘ Thema u. a. bei La Rochefoucauld ist, aber nun in der psychologisch vertieften Version Stendhals erscheint, den N. zu dieser Zeit studierte.

**404**

**253, 19** *Wem man selten gerecht wird*.] Der abschließende Passus „diess ist seine Art Moralität“ entspricht der relativierenden Subjektivierung von ‚Moral‘, die vom individualistischen Standpunkt aus eine allgemein Geltung beanspruchende Moral negiert. Vgl. hierzu insbesondere M 107 und M 108. Analog zur individualistischen Subjektivierung der Moral verfährt N. später mit der „Wahrheit“. In dem Dionysos-Dithyrambus *Von der Armuth des Reichsten* und nach dem Ausruf „ – Still! / Eine Wahrheit wandelt über mir“ (KSA 6, 408, 7 f.) begrüßt er die Wahrheit schließlich nicht als eine allgemein

geltende, sondern als seine ganz ihm persönlich angemessene Wahrheit: „ – Still! / Meine Wahrheit ists!“ (KSA 6, 408, 14 f.). Aus der nur dem Individuum zukommenden „Moralität“ erschließt sich auch die Titelformulierung von M 404 „Wem man selten gerecht wird“, denn was „man“ aufgrund allgemeiner Wertungen beurteilt, kann dem ganz Eigenen (das N. in der *Morgenröthe* immer wieder betont) nur selten gerecht werden.

## 405

**253, 24** *Luxus*.] Wie insbesondere die Wendung „das Überflüssige und Unmässige“ verrät, denkt N. hier an Wagner, der zwar in seiner frühen, noch von revolutionärem Geist erfüllten Hauptschrift *Oper und Drama* den Luxus verdammt, später aber selbst einen ausgeprägten Hang zu luxuriöser Lebensführung und zu entsprechender Repräsentation zeigte. In einem nachgelassenen Notat vom Jahr 1880, das z. T. wörtlich mit M 405 übereinstimmt, formuliert N. seine eigene, spezifische Ablehnung des Luxus: „Der Luxus ist erniedrigend für den Mann der Erkenntniß. Er ist nicht etwa bloß entbehrlich für ihn, sondern er repräsentirt ein anderes Leben als das schlichte und heroische – und wirkt insofern auf die Phantasie lähmend und widersprechend“ (4[208], KSA 9, 152).

## 406

**254, 2** *Unsterblich machen*.] Zum übergeordneten Thema der Auseinandersetzung mit der Moral gehört auch das Gewissen samt den Gewissensbissen. Darauf zielt die Überlegung, ob man einen Gegner, indem man ihn tötet, nicht gerade dadurch „bei sich verewigt“. Indirekt trifft dieses Bedenken das Problem, ob sich die von den Immoralisten und so auch von N. favorisierte Sicht im Leben durchhalten lässt. Vgl. Dostojewskis Rodion Raskolnikow.

## 407

**254, 6** *Wider unsern Charakter*.] Wie schon in M 404 erörtert, begreift N. „Wahrheit“ als lediglich individuell legitimiert und erst aus der individuellen Eigenart beglaubigt, die er hier als „Charakter“ bezeichnet. Deshalb erscheint eine mit Wahrheitsanspruch versehene Äußerung als unglaubwürdig und erweckt „Misstrauen“, wenn sie nicht mit dem Charakter zusammenstimmt.

**408**

**254, 11** *Wo viel Milde noth thut*.] Eine Variation zu der in M 202 erörterten „Physiologie der Verbrecher“ (176, 13).

**409**

**254, 15** *Krankheit*.] Aufgrund seiner eigenen Krankheitserfahrungen verfolgt N. psychotherapeutische Beruhigungsmethoden wie in M 54 oder wie hier Marginalisierungsstrategien, sofern er es nicht vorzieht, sich als Märtyrer zu heroisieren wie in M 18. In seinen späten Schriften wird Krankheit zum Signum dekadenten Lebens und dekadenter Kunst. Von dem schon im vorliegenden Text mit einer Krankheitsdiagnose stigmatisierten Pessimismus Schopenhauerscher Provenienz schlägt N. im *Fall Wagner* die Brücke zu Wagner: „Die Wohlthat, die Wagner Schopenhauern verdankt, ist unermesslich. Erst der Philosoph der décadence gab dem Künstler der décadence sich selbst – – “. (KSA 6, 21, 8–10) Unter der Überschrift „Dem Künstler der décadence“ fährt er fort: „Ist Wagner überhaupt ein Mensch? Ist er nicht eher eine Krankheit? Er macht Alles krank, woran er rührt, – er hat die Musik krank gemacht – “ (KSA 6, 21, 15–17).

**410**

**254, 19** *Die Ängstlichen*.] Der Text und besonders das abschließende Wort „Vernichtung“ erhält im Hinblick auf N.s eigene, ausgeprägte Vernichtungsphantasien besonderes Interesse – schon in UB II: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* steht der Wunsch, zu „richten und vernichten“ (KSA 1, 270, 8), in *Ecce homo* bezeichnet er sich selbst als „Vernichter par excellence“ (KSA 6, 366, 33), und in den nachgelassenen Notaten legte er eine Liste an mit allem, was er „vernichten“ will (NL 1884, 25[211], KSA 11, 69).

**411**

**254, 25** *Ohne Hass*.] Dieser Text enthält, wie manche andere, auch eine Selbstermahnung. Schon im Frühjahr 1880, als N. den Plan für die *Morgenröthe* unter der Überschrift „L’ombra di Venezia“ fasste, notierte er den Entwurf einer Vorrede, die mit den Worten beginnt: „Als ich jüngst den Versuch machte, meine älteren Schriften, die ich vergessen hatte, kennen zu lernen, erschrak ich über ein gemeinsames Merkmal derselben: sie sprechen die Spra-

che des Fanatismus. Fast überall, wo in ihnen die Rede auf Andersdenkende kommt, macht sich jene blutige Art zu lästern und jene Begeisterung in der Bosheit bemerklich, welche die Abzeichen des Fanatismus sind“ (besonders dürfte N. an sein „Attentat“ auf David Friedrich Strauß in UB I und auf Eduard von Hartmann im 9. Kapitel von UB II gedacht haben). Er fährt fort: „Der Fanatismus verdirbt den Charakter, den Geschmack und zuletzt auch die Gesundheit“ (NL 1880, 3[1], KSA 9, 47, 5–15). Besonders das 5. Buch der *Morgenröthe* verrät eine Tendenz zur Selbstregulierung und zum Verständnis für andere Haltungen und Meinungen (vgl. auch M 412), bevor dann in den Schriften von *Jenseits von Gut und Böse* bis *Ecce homo* der Radikalismus und der „Hass“ erneut und verstärkt durchbricht. In einem nachgelassenen Notat spricht N. von der „Magie des Extrems“ (NL 1887, 10[94], KSA 12, 510).

### 412

**255, 7** *Geistreich und beschränkt*.] Vgl. NK 254, 25.

### 413

**255, 12** *Die privaten und öffentlichen Ankläger*.] Dieser Text setzt die in den M 410–412 formulierten Selbstwarnungen und Selbstermahnungen wiederum mit einer objektivierenden Projektion auf das Verhalten Anderer fort. Vgl. NK M 411.

### 414

**255, 21** *Die freiwillig Blinden*.] Dieser Text ist auf dem Hintergrund von N.s früherem Verhältnis zu Wagner zu sehen, zu dem er nach einer Zeit „schwärmerischer“ „Hingebung“ und Parteinahme schon in der vierten der *Unzeitgemäßen Betrachtungen: Richard Wagner in Bayreuth* trotz deren noch weitgehend huldigendem Duktus auf Distanz ging. In einem nachgelassenen Notat vom Jahr 1880 (5[14], KSA 9, 184) erörtert N. gleichfalls das in M 414 exponierte Problem, dort mit ausdrücklichem Hinweis auf UB IV und das darin praktizierte „sacrificium intellectus“, das hier als „freiwillige Blindheit“ traktiert wird.

### 415

**255, 28** *Remedium amoris*.] N. spielt auf Ovids erotische Lehrdichtung *Remedia amoris* an („Heilmittel gegen die Liebe“).

**416**

**256, 2** *Wo ist der schlimmste Feind?*] Zur Psychologie des Hasses vgl. auch M 411.

**417**

**256, 11** *Gränze aller Demuth*.] Der bekannte Spruch „credo quia absurdum est“ („ich glaube, weil es absurd ist“, d. h.: gegen die Vernunft, widersinnig), wird Tertullian zugeschrieben. Das Zitat fand N. bei Friedrich Ueberweg 1866 (a), 2. Theil, 49. Ueberweg schreibt in seiner Darstellung Tertullians: „Seine antiphilosophische Richtung culminirt in dem Satze: credo quia absurdum est“. In Tertullians Schrift *De carne Christi*, cap. 5 heißt es mit pointierten Paradoxien: „crucifixus est dei filius; non pudet quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; credibile prorsus est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile“ („Gekreuzigt wurde Gottes Sohn; es ist keine Schande, denn es ist schändlich. Gestorben ist Gottes Sohn; es ist weiterhin glaubenswert, weil es widersinnig ist. Und obwohl er begraben wurde, ist er auferstanden; es ist gewiss, denn es ist unmöglich“). Die Variation N.s „credo quia absurdus sum“ („ich glaube, weil ich absurd bin“) lässt sich kaum übersetzen; im wörtlichen Verständnis besagt sie: „ich glaube [an mich], weil ich mich selbst als widersinnig empfinde“, im gemeinten Sinn soll sie aber heißen: „ich glaube, weil ich mein Dasein als absurd (sinnlos) empfinde“. In diesem Verständnis wäre der Glaube das einzige Mittel, um die Sinnlosigkeit des Daseins zu kompensieren – sofern man einen ‚Sinn‘ sucht statt ohne diese Aspiration zu leben.

**418**

**256, 17** *Wahrspielerei*.] Das „Talent als Schauspieler“ beobachtete N. vor allem bei Wagner, aber er reflektierte es auch im Hinblick auf sich selbst und seine Projektionsfigur Zarathustra.

**419**

**256, 23** *Muth in der Partei*.] Ein Reflex der Erfahrungen, die N. selbst in der Zeit seiner unbedingten Wagner-Verehrung als Protagonist und Organisator einer Wagner-„Partei“ gemacht hatte. Seine Briefe aus dieser Zeit zeugen von dieser Rolle.

### 420

**257, 2** *Verschlagenheit des Opferthiers*.] Erneut denkt N. an seine frühere Bereitschaft, sich im Dienste Wagners zu „opfern“ und dieses Selbstopfer bis zur Selbsttäuschung und Selbstverleugnung zu treiben. Vgl. M 414 und den Kommentar hierzu.

### 421

**257, 8** *Durch Andre hindurch*.] Während N. in einer Reihe seiner Texte, besonders in M 412, den Respekt vor dem „Anderen“ in seiner Andersheit fordert, wechselt er hier die psychologische Perspektive, indem er von Menschen spricht, die sich selbst nur „durch Andre hindurchschimmernd“ sehen wollen. Wahrscheinlich denkt er an den Freund Paul Rée, mit dem er in diesen Jahren eine intensive geistige Gemeinschaft hatte. Rée war ihm sehr hilfreich mit seinen Anregungen und auch mit seinen schon vorhandenen Arbeiten zur ‚Moral‘, hielt sich aber immer bescheiden zurück, wie N. in einem Brief vom 21. April 1883 an Heinrich Köselitz bemerkt: „Rée ist i m m e r gegen mich von einer rührenden Bescheidenheit gewesen, dies will ich Ihnen ausdrücklich bekennen“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 405).

### 422

**257, 12** *Andern Freude machen*.] Erneut bedient sich N. der psychologischen Hauptmethode La Rochefoucaulds, der in allem scheinbaren Altruismus letztlich auf das Ego zurückweisende Motive am Werk sieht, die N. hier mit den „eignen Trieben“ meint. In der Schrift *Zur Genealogie der Moral* (GM III 18) greift N. das hier behandelte Thema auf, um es in die Formen christlicher Nächstenliebe, aber auch des Willens zur Macht (durch Schaffen einer überlegenen Position im „Freude machen“) einzuordnen. Zugleich will er gerade die schon hier in M 422 hervorgehobenen „kleinen Freuden“ als therapeutisches Mittel im Kampf gegen Depression verstehen – also wieder mit Bezug auf das Ego.

## Fünftes Buch

### 423

**259, 3** *Im grossen Schweigen*.] Zu diesem Schlüsseltext vgl. den Überblickskommentar S. 25–27. Die Rede von den Glocken, die das Ave Maria (259, 5) läuten, meinen einen Brauch der Katholischen Kirche, der auf das späte Mittelalter zurückgeht: Die Glocken läuten am Morgen, Mittag und Abend. Dieses Glockengeläut war mit einem Gebet aus drei „Ave Maria" und je einem Bibelvers verbunden und sollte zentrale Glaubensinhalte befestigen. Da im Folgenden von diesem Läuten „am Kreuzwege von Tag und Nacht" die Rede ist, meint N. hier das abendliche Läuten. Es wird ambivalent als „thörichte[r], aber süsse[r] Lärm" wahrgenommen, weil die Glaubenswahrheit, auf die es sich ursprünglich bezieht, nunmehr bloß noch als vernunftwidriger „Lärm" erscheint und dennoch eine Empfindung aus früheren Zeiten stimmungshaft nachklingt. Es handelt sich um den Reflex einer Bemerkung Montaignes in seinen *Essais*. Dieser führt dort ein sinnfälliges Beispiel dafür an, dass uns Gewöhnung selbst das an sich Störende nicht mehr empfinden lässt, ja uns sogar wohltut: „Je loge chez moy en une tour où, à la diane et à la retraitte, une fort grosse cloche sonne tous les jours l'Ave Maria. Ce tintamarre effraye ma tour mesme; et, aux premiers jours me semblant insupportable, en peu de temps m'apprivoise, de manière que je l'oy sans offense et souvent sans m'en esveiller" (Montaigne, Livre I, Chapitre XXIII) – „Ich wohne zu Hause in einem Turm [in den Turm seines Schlosses zog sich Montaigne gern zum Meditieren und Schreiben zurück], wo morgens und abends eine mächtige Glocke jeden Tag das ‚Ave Maria' läutet. Dieser Lärm erschüttert sogar meinen Turm; und, obwohl er mir in den ersten Tagen unerträglich schien, besänftigt er mich in kurzer Zeit, so dass ich ihn höre ohne gestört zu sein und oft ohne aufzuwachen". In Stendhals Schrift *De l'amour*, die N. nach Ausweis seiner nachgelassenen Notate in der Zeit der *Morgenröthe* studierte, konnte er unter dem Datum 17. April 1817 folgende Bemerkung über das Ave Maria finden: „Ave Maria (twilight), en Italie heure de la tendresse, des plaisirs de l'âme et de la melancolie: sensation augmentée par le son de ces belles cloches. (Heures des plaisirs qui ne tiennent aux sens que par les souvenirs.") („Ave Maria (twilight), in Italien die Stunde zärtlicher Rührung, des seelischen Wohlbefindens und der Melancholie: eine Empfindung, verstärkt durch den Klang dieser wundervollen Glocken. (Stunden seelischer Erbauung, die in den Sinnen nur durch Erinnerungen bleiben").

### 424

**260, 11** *Für wen die Wahrheit da ist*.] Mit einem „Vielleicht" (260, 26) kennzeichnet N. die folgenden Aussagen als spekulativ und experimentell. Er

wendet die Frage nach der Wahrheit ins Subjektive und macht sie zu einer Sache der Perspektive, indem er psychologisch verschiedene Typen unterscheidet, aus deren Interessenlage die Formen der „Wahrheit“ resultieren und daher jede übergreifende orientierungstiftende Funktion verlieren. Analog hierzu bestreitet er im Gesamtduktus der *Morgenröthe* die Allgemeinverbindlichkeit der „Moral“ durch deren Historisierung und Psychologisierung. Die wissenschaftliche Suche nach der „Wahrheit als Ganzes“ (260, 27) schreibt N. Aristoteles zu, weil er eine „mächtige“ d. h. universal und enzyklopädisch ausgreifende „Seele“ gehabt habe, die – in ihrem Erkenntnisoptimismus robust und zugleich „harmlos“ – am Erkannten, das als solches doch immer nur eine Ansammlung von Partikularem sein könne, Genüge fand. Er ist für ihn die Verkörperung des wissenschaftlichen Typus (vgl. 261, 3). Die „anderen“, die kranken Seelen, „suchen Heilmittel für sich“ und „nicht die Wahrheit“ (260, 31–261, 1). Damit zielt N. auf das Christentum, das mit seinen religiösen Vorstellungen zwar (Glaubens-)Wahrheiten vorgebe, aber auf der Grundlage von „Irrthümern“, die den kranken Seelen Trost spenden sollen (260, 12). Vgl. M 52. Als Kontrast zu den christlichen Tröstungen, die im Kern Heilsverheißungen für das Jenseits sind und für das Diesseits auf den Heiligen Geist als „Tröster“ (Paraklet) verweisen, konstatiert er: „die griechischen Götter verstanden nicht zu trösten“ (261, 5 f.). Damit stellt er fest, dass die griechischen Götter in der Tat kein jenseitiges Heil als Tröstung für die Menschen bereithielten. Allerdings übergeht er die zwar nicht auf ein Jenseits ausgerichtete, aber doch sehr ausgeprägte Konsolationsliteratur der Griechen und Römer. Im „Versuch einer Selbstkritik“, die N. der Neuausgabe seiner *Geburt der Tragödie* 1886 voranstellte, hofft er auf eine ‚dionysisch‘ erfüllte Diesseitigkeit, die „irgendwann einmal alle metaphysische Trösterei zum Teufel schickt – und die Metaphysik voran!“ (KSA 1, 22, 10 f.). Zuvor bezieht er sich auf die romantische Rückwendung zum Christentum, die er auch an Wagners *Parsifal* aufgrund der Hinwendung zu religiösen Tröstungen als ein Symptom krankhafter Dekadenz verstand. Die gleiche Krankheits- und Dekadenz-Diagnose, die in N.s Spätwerk zu einem auf alles ausgreifenden Interpretationsmuster wird, zeichnet sich bereits am Ende von M 424 ab: „als endlich auch die griechischen Menschen allesammt krank wurden, war diess ein Grund zum Untergang solcher Götter“ (261, 6–8).

## 425

**261, 10** *Wir Götter in der Verbannung!*] Die Überschrift spielt auf einen Prosatext Heinrich Heines an, der zuerst 1853 auf Französisch in der angesehenen *Revue des Deux Mondes* unter dem Titel *Les dieux en exil* erschien, dann ebenfalls 1853 unter dem Titel *Die Götter im Elend* in den vielgelesenen *Blättern*

*für literarische Unterhaltung*, fast gleichzeitig mit einer unautorisierten Übersetzung in einem Journaldruck, dessen Titel sehr nahe an demjenigen N.s ist: *Die verbannten Götter*, bevor dann die endgültige deutsche Fassung 1854 unter dem Titel *Die Götter im Exil* in den ersten Band von Heines *Vermischten Schriften* einging. Die kleine Schrift erregte in Deutschland Aufsehen. Eine schärfer konturierte Version des als M 425 publizierten Textes liefert N. in der FW 115. Dort rechnet er zu den „Irrthümern" abschließend auch „Humanität, Menschlichkeit und ‚Menschenwürde'" (KSA 3, 474, 24 f.). Während in M 425 das Hauptinteresse auf dem durch die Moral verursachten Leiden liegt, wobei N. auf die christliche Jenseits-Orientierung anspielt, benennt er in der *Fröhlichen Wissenschaft* die „Irrthümer" genauer.

### 426

**261, 25** *Farbenblindheit der Denker*.] Der Anfang „Wie anders sahen die Griechen in ihre Natur" weist im übergreifenden Kontext der *Morgenröthe* analogisierend auf die immer wieder betonte Verschiedenheit der „Moralen" (vgl. M 425; 261, 9) hin, deren Wahrnehmung eine einheitliche und verbindliche „Moral" suspendieren soll. Die Konstatierung einer von der unseren ganz verschiedenen Farbwahrnehmung bei den Griechen geht u. a. auf die antike Farbenlehre zurück, der zufolge die Griechen nur vier Grundfarben unterschieden: weiß, schwarz, rot und grün. Laut Demokrit werden sie durch verschiedene Atomformen hervorgebracht. Vgl. Orsucci 1993b, 243–256.

### 427

**263, 2** *Die Verschönerung der Wissenschaft*.] Die „Rococo-Gartenkunst", die nach der Devise handelte, man müsse „‚die Natur [...] verschönern (embellir la nature)'", wird hier (263, 2–5) zum Gleichnis für eine Tendenz zur „unterhaltsamen" Präsentation des schwierigen und trockenen, speziell des philosophischen Wissens. N. reflektiert damit auch eine aktuelle Tendenz, nicht zuletzt seine eigene. Die von dem Aufklärer und Schöpfer der deutschen philosophischen Fachsprache Christian Freiherr von Wolff (1679–1754) geprägte Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts hatte Kant und den Deutschen Idealismus zu einer manchmal wenig eingängigen Darstellungsform bestimmt. Eine gefälligere Form der Darbietung pflegte unter den N. bekannten Philosophen vor allem Schopenhauer mit seinem lebendigen und unterhaltsamen Stil; in Frankreich hatte neben anderen „philosophes", die sich als Schriftsteller mit aufklärerischem Engagement – nicht als ‚Philosophen' im engeren Sinn –

verstanden, Voltaire den „Rokoko"-Stil der Philosophie kultiviert, sogar bis hin zum Genre des philosophischen Wörterbuchs: in seinem witzigen, außerordentlich erfolgreichen *Dictionnaire philosophique portatif*. N. diagnostiziert in seiner Zeit die inzwischen dominierende Form eines „unterhaltsamen" Philosophierens. N. selbst hatte schon früh eine Vorliebe für die spätantike „Buntschriftstellerei" entwickelt, die einen durch Anekdoten und andere Einlagen aufgelockerten Unterhaltungsstil bis in die philosophische Sphäre hinein kultivierte; zu den von ihm herangezogenen Werken dieses Genres gehören diejenigen des Diogenes Laërtios, des Athenaios und des Stobaios. Das Konzept eines „unterhaltsamen" Philosophierens weist auch bereits auf den Titel der nachfolgenden Aphorismensammlung N.s voraus: „Die fröhliche Wissenschaft". Ausdrücklich auf die *Morgenröthe* bezieht N. die „bunte" Darstellungsstrategie im Brief an Heinrich Köselitz vom 9. Februar 1881: „Es sind so viele bunte und namentlich rothe Farben darin!" Mit den „rothen Farben" spielt er zugleich auf den Titel *Morgenröthe* an.

In der Vorstufe zu M 427 weist N. noch auf Comte hin: „Was die Rokoko-Gartenkunst wollte, embellir la nature, und die Täuschung der Augen (durch Tempel usw.), das wollen die Philosophen: Verschönerung der Wissenschaft (Comte)." (KSA 14, 221)

## 428

**264, 2** *Zwei Arten Moralisten*.] N. reflektiert hier seine eigene Stellung zur Moralistik, indem er zwei verschiedene Arten von Moralisten zu unterscheiden versucht. Bei der ersten Art, die mit feinem Gespür „die menschlichen Gesetze und Gewohnheiten" *beobachtet*, denkt er vor allem an Montaigne und La Rochefoucauld. Der zweiten Art von Moralisten rechnet er sich selbst zu. Sie wollen das Beobachtete „erklären" und verfahren „erfinderisch", mit Phantasie. N. denkt besonders an seinen psychologischen „Scharfsinn", der ihn nach seiner eigenen Einschätzung auszeichnet, und an seine besondere, „erfinderische" Originalität. N. war immer darauf bedacht, sich vom Vorhandenen durch Betonung seiner Originalität und durch phantasievolle Einfälle abzuheben. Doch ist die Trennung zwischen den bloß feinsinnig beobachtenden und den scharfsinnig erklärenden Moralisten problematisch. Vgl. die weiterführende methodologische Reflexion in M 432. Im Hinblick auf „Scharfsinn" und „Phantasie" diagnostiziert N. auch allgemeinere aktuelle Möglichkeiten. In einem nachgelassenen Notat vom Jahr 1880 heißt es: „Bei unsern jetzigen induktiven Forschern ist der Scharfsinn und die Vorsicht geist- und erfindungsreicher (auch phantasievoller) als bei den eigentlichen Philosophen (NL 1880, 4[138], KSA 9, 136).

**429**

**264, 14** *Die neue Leidenschaft*.] Zu diesem Text und zu dem im fünften Buch der *Morgenröthe* insgesamt markant hervortretenden Thema der „Leidenschaft der Erkenntniss“ (265, 2) vgl. den Überblickskommentar S. 56–60 u. NK zu M 458.

**430**

**265, 13** *Auch heldenhaft*.] Der implizit auf N.s eigene Ausräumung von moralischen Vorurteilen zielende Satz „Die Griechen haben sich nicht geschämt, unter die grossen Arbeiten des Herakles auch die Ausmistung eines Stalles zu setzen“ (265, 15–17), geht auf den Herakles-Mythos zurück. Ihm zufolge hatte der stärkste und populärste Held der Griechen im Dienst des Königs Eurystheus von Mykene zwölf übermenschlich schwere Arbeiten zu verrichten. Nachdem Herakles schon mehrere Ungeheuer überwältigt hatte, darunter den unverwundbaren nemeischen Löwen, die Hydra von Lerna (eine vielköpfige Riesenschlange) und den erymanthischen Eber, erhielt er den Auftrag, die Ställe des Königs Augias, der sehr große Viehherden besaß, an einem einzigen Tag zu reinigen. Als Lohn bedingte er sich von Augias ein Zehntel des Viehs aus, wenn ihm die Reinigung der Ställe an einem Tag gelinge. Er bewältigte die Aufgabe, indem er die Flüsse Alpheios und Peneios durch die Ställe leitete und so den Mist fortschwemmte. Augias gab ihm aber den ausbedungenen Lohn nicht; später rächte sich Herakles dafür an ihm.

**431**

**265, 19** *Die Meinungen der Gegner*.] Hier reflektiert N. nochmals das bereits in M 192: „Sich vollkommene Gegner wünschen“ entworfene Konzept, das er dort mit einer Reihe von Beispielen zu stützen und in einen geschichtlichen Horizont zu stellen versucht. Zur Problematik vgl. NK M 192. Vgl. auch M 449, wo es in Anlehnung an Marc Aurel heißt: „Wie ich mich jeder Stimmung und heimlichen Umkehr in mir freue, bei der die Gedanken Anderer gegen die eigenen zu Rechte kommen!“ (271, 25–27)

**432**

**266, 2** *Forscher und Versucher*.] Das Thema einer aufs Ungewisse hin experimentierenden Wissenschaft (266, 3 f.), die Züge des Abenteuers aufweist

und welche die Forscher zu „Abenteuerern“ macht (266, 12 f.), ist ein Haupt-Aspekt des Leitthemas „Leidenschaft der Erkenntniss“. Es setzt sich noch in der *Fröhlichen Wissenschaft* fort, dort in FW 107: 464, 31 f.; FW 249: 515, 19. Der letzte Text der *Morgenröthe* (M 575), stellt es mit dem Bild „Wir Luft-Schifffahrer des Geistes!“ in die Perspektive einer nicht nur ins Ungewisse, sondern sogar ins Unendliche gehenden Abenteuer-Lust. Später sieht N. die Vorstellung des Versuchs zusammen mit derjenigen der „Versuchung“ und des Versuchers. In *Jenseits von Gut und Böse* (Sechstes Hauptstück: wir Gelehrten, JGB 205) sagt er vom „rechten Philosophen“, den er vom Wissenschaftler und Gelehrten abhebt: er „fühlt die Last und Pflicht zu hundert Versuchen und Versuchungen des Lebens: – er risquirt sich beständig, er spielt das schlimme Spiel.....“ (KSA 5, 133, 11–15). Schon im *Zarathustra* aber schlägt die scheinbare experimentelle Offenheit ins Autoritäre um, denn die Versuche haben als Ziel das Befehlen und den Befehlshaber: „Wer befehlen kann, wer gehorchen muss – Das wird da versucht! Ach, mit welch langem Suchen und Rathen und Missrathen und Lernen und Neu-Versuchen! / Die Menschen-Gesellschaft: die ist ein Versuch, so lehre ich's, – ein langes Suchen: sie sucht aber den Befehlenden! –“ (*Zarathustra III*: ‚Von alten und neuen Tafeln‘, KSA 4, 265, 17–21).

Problematisch ist N.s Versuch in M 432, einen Bezug zum übergeordneten Programm der *Morgenröthe*, also zum Thema der Moral herzustellen. Denn indem er von der „Moralität“ (im Sinne einer Geisteshaltung) der Forscher und Entdecker spricht, um dann eine im engeren Sinn moralische Wertung aus der Außenperspektive anzufügen, nämlich dass sie „für böse gelten“, erreicht er „im Ganzen“ gerade keine Evidenz, auch wenn es einzelne Beispiele gibt, wie etwa dasjenige des von der Kirche wegen seiner Entdeckungen verurteilten Galilei, und auch wenn der frühneuzeitliche Forschungs- und Entdeckungsdrang in manchen orthodoxen Schriften, z. B. im sog. *Volksbuch von Doktor Faustus* verteufelt wurde. „Entdecker“ und „Schifffahrer“ (266, 12), etwa Columbus und Vasco da Gama, galten keineswegs als „böse“. N. denkt letztlich vor allem an seine eigene Unternehmung: an den Angriff auf die Moral, insbesondere die christliche, die den Angreifer nach den Maßstäben dieser bisher geltenden „Moral“ als „böse“ erscheinen lässt.

## 433

**266, 16** *Mit neuen Augen sehen*.] Indem N. vom „sogenannten Realismus“ spricht (266, 21) und sodann zwischen der „Realität“ und dem „Wissen um die Realität“ unterscheidet (266, 27 f.), bezieht er sich zunächst auf die in Literatur und Philosophie dominante zeitgenössische Strömung des Realis-

mus. Vgl. hierzu NK 1/1, 84, 33–85, 4 und NK M 307. In seinem Erstlingswerk hatte er, noch ganz erfüllt von spätromantischer Kunstideologie, den Realismus als „unkünstlerisch" abgelehnt und ein idealistisches, ‚metaphysisches' Kunstkonzept vertreten. Mit der Aphorismen-Sammlung *Menschliches, Allzumenschliches* beginnt er sich davon abzuwenden, um sich stattdessen einem aufklärerisch-rationalen Engagement zu verschreiben, zu dem die desillusionierende Orientierung an der „Wirklichkeit" gehört. In der *Morgenröthe* setzt sich diese aufklärerische Tendenz mit dem programmatisch angekündigten Angriff auf die „moralischen Vorurtheile", ja überhaupt auf die „Moral" als eine vor der Realität nicht standhaltende Illusion fort.

In dem hier zu erörternden Text aber blickt N. skeptisch auf den Realismus in der Sphäre der Kunst, weil eine strikte Wirklichkeitsbezogenheit der Kunst im Sinne einer bloßen „N a c h b i l d u n g" (266, 17) das Ende der Kunst bedeuten würde. Bereits Heine, dessen Werke N. gut kannte, hatte dieses Problem aufgeworfen, und auch in Goethes Altersroman *Wilhelm Meisters Wanderjahre* zeichnet es sich schon ab. Vollends in N.s zeitgenössischem Kontext wird es intensiv thematisiert. Am eindringlichsten gestaltete Stifter, dessen Roman *Der Nachsommer* zu N.s Lieblingslektüren gehörte, die Problematik einer ‚realistischen Kunst' in seiner späten Erzählung *Nachkommenschaften* (1864). Darin führt er die vom Prinzip eines unbedingten Realismus her notwendige Konsequenz vor: das ‚Ende der Kunst'. Er erzählt die Geschichte eines jungen Malers, der ein strikt realistisches Konzept verfolgt. Er wünscht einen Berg „so zu malen, daß man den gemalten und den wirklichen nicht mehr zu unterscheiden vermöge" (Stifter 2003, Bd. 3/2, 29). Doch selbst an der scheinbar bescheideneren Aufgabe, eine Moorlandschaft realistisch wiederzugeben, scheitert er. Auch diese Aufgabe steht unter der – vom Erzähler mit einer ironischen Tautologie pointierten – Devise: „die wirkliche Wirklichkeit darstellen". Programmatisch ‚realistisch' lehnt der junge Maler jedwede verklärende, idealisierende Aufhöhung des real Vorgegebenen zugunsten eines streng mimetischen Realismus ab. Dieses Programm eines mimetischen Realismus markiert die äußerste Gegenposition zu einer künstlerischen Genialität, die das Wesentliche ihrem eigenen schöpferischen Vermögen verdanken will. An die Stelle der Phantasie tritt die Kopie. Diese aber muss notwendig hinter der äußeren Realität zurückbleiben. Ihr fehlt auch die Legitimation, da sie nur Reproduktion ist. Der strikte Realismus leitet von der Kunst zur Wirklichkeit über, die dann doch immer noch den Versuchen, sie möglichst vollkommen darzustellen, überlegen bleibt. Je mehr sich der junge Maler der Wirklichkeit widmet, um sie möglichst getreu abbilden zu können, desto mehr verbindet er sich mit ihr – so lange, bis er zu malen aufhört und sich ganz dem realen Leben zuwendet.

Eine ähnliche Entwicklung durchläuft der Protagonist in Gottfried Kellers Roman *Der grüne Heinrich* (1. Fassung 1854/55, 2. Fassung 1879/80), für den

sich N. sehr interessierte. Die weltanschaulich allgemeinste Grundlage der realistischen Wende im *Grünen Heinrich* ist der Atheismus: der Abschied vom Jenseitsglauben zugunsten einer entschlossenen Diesseitsorientierung. Dafür steht an einer Schlüsselstelle des Romans selbst der Name Feuerbach. Gottfried Keller, den N. sehr schätzte, hatte die Vorlesungen des Philosophen während seines Heidelberger Aufenthalts im Jahr 1849/50 gehört. Feuerbachs „anthropologische Reduktion", die Erklärung aller religiösen Jenseitsvorstellungen zu bloßen Projektionen und die Forderung nach Rücknahme solch theologisch fixierter Selbstentfremdung, hatte sich Gottfried Keller, ähnlich wie N., zu eigen gemacht. Deshalb stellte er im *Grünen Heinrich* alles Religiöse als Lebensverfehlung dar, ja als wahnhafte Abirrung von der Menschennatur, die ihre Erfüllung im Diesseits findet, sofern der Mensch nicht zu lange und zu tief der Selbstentfremdung verfällt oder gar von ihr ruiniert wird. Der Wendung von der Jenseitsorientierung zur Lebensrealität entspricht diejenige des Protagonisten, der ebenfalls Maler ist, von romantischen Phantasiegebilden zu ‚realistisch'-naturgetreuen Landschaftsgemälden. Aber das ist zugleich, wie bei Stifter, das Ende seiner Künstlerlaufbahn.

N.s abschließender Satz in M 433: „So sehr hat die Wirkung der Wissenschaft schon Tiefe und Breite gewonnen, dass die Künstler des Jahrhunderts, ohne es zu wollen, bereits zu Verherrlichern der wissenschaftlichen ‚Seligkeiten' an sich geworden sind" (266, 28–32) – dieser Satz zielt auf einen ‚Realismus', der bereits in den Naturalismus übergeht. Er hat einen zeitgenössischen Kontext, dem N.s Aussage weitgehend entspricht. Gerade als er an der *Morgenröthe* zu schreiben begann, erschien Émile Zolas *Roman expérimental* (1879/80). Als sein unmittelbares Vorbild zitiert Zola selbst immer wieder ausführlich eine Schrift des Mediziners Claude Bernard: *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865). Diese Schrift ist im Geist des Positivismus konzipiert, wie ihn Comte verbreitete. Sie beruft sich auf das strikt induktiv-empirische Verfahren, das der von den deutschen Naturalisten vielgelesene und auch von N. intensiv studierte John Stuart Mill entwickelt hatte in seinem *System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation* (1843).

Dass Zola Bernards medizinische Abhandlung nicht einfach adaptiert, sondern demonstrativ benutzt, hat programmatisch-‚naturalistische' Bedeutung: Die traditionelle Distanz zwischen Naturwissenschaften („sciences") und Medizin einerseits und der Sphäre von Literatur und Kunst („arts") andererseits soll aufgehoben werden, indem sich die Literatur auf Verfahrensweisen der Naturwissenschaft und der Medizin verpflichtet. Die Analogie schon im Titel ist auffallend: Bernard spricht von „médecine expérimentale", Zola vom „roman expérimental", um den induktiv-experimentellen Charakter einer an die Seite

der Naturwissenschaft tretenden Literatur zu pointieren. Der Begriff des Experimentellen hat hier nicht den Sinn von spekulativer Offenheit, sondern von methodisch erzielter Erfahrung. Zola betont sogar, meistens würde es für seine Zwecke eigentlich reichen, in Bernards Abhandlung das Wort „Mediziner" durch das Wort „Romancier" zu ersetzen. An die Stelle von Phantasie-Ausgeburten („romans de pur imagination") soll nun eine „durch die Wissenschaft bestimmte Literatur", eine „littérature déterminée par la science" treten (Zola 1906, 111); dementsprechend sollen die künftigen Romane „romans d'observation et d'expérimentation" sein. Die zentrale Definition des Experimentellen im Hinblick auf den „roman expérimental" lautet: „L'expérience n'est au fond qu'une observation provoqueé" (Zola 1906, 111; „im Grunde ist die experimentelle Verfahrensweise nichts anderes als das [methodische] Hervorrufen einer Beobachtung"). N. selbst steht in einem Spannungsverhältnis zwischen dem von ihm aus kritischer Distanz betrachteten „Realismus" im Künstlerischen und Philosophischen einerseits und der in der *Morgenröthe* und schon in *Menschliches, Allzumenschliches* immer wieder geforderten Hinwendung zur „Wirklichkeit" andererseits. In einem nachgelassenen Notat von Ende 1880 heißt es: „Der Realism in der Kunst eine Täuschung. Ihr gebt wieder, was euch am Dinge entzückt, anzieht – diese Empfindungen aber werden ganz gewiß n i c h t durch die realia geweckt! Ihr wißt es nur nicht, was die Ursache der Empf‹indungen› ist! Jede gute Kunst hat g e w ä h n t, realistisch zu sein!" (7[46], KSA 9, 326)

### 434

**267, 2** *F ü r s p r a c h e e i n l e g e n*.] Dieser Text und der folgende relativieren sich gegenseitig, indem sie beide gegensätzliche Möglichkeiten von „Grösse" erörtern: die Größe des „Schlichten" und des „Erhabenen".

### 435

**267, 10** *N i c h t u n v e r m e r k t z u G r u n d e g e h e n*.] Vgl. NK M 434 sowie insbesondere den Text M 429, wo sich das Plädoyer für die Leidenschaft und speziell die „neue Leidenschaft" der „Erkenntniss" am Wunschbild von ‚tragischer' „Grösse" orientiert. Dafür wird schon dort der „Untergang", ja sogar der „Untergang der Menschheit" (265, 6) beschworen, wenn dieser nur ein ‚großer' ist, der – wie es dann in M 435 heißt – zum Anblick „ e r h a b e n e r T r ü m m e r" führt (267, 22). Beide Texte sind in hohem Maße autoreferentiell, denn N. meint mit dem „Untergang" auch das *Scheitern* der von ihm selbst propa-

gierten neuen „Leidenschaft der Erkenntniss“. Der letzte Text der *Morgenröthe* (M 575) endet mit der Frage, ob es „unser Loos war, an der Unendlichkeit zu scheitern?“ (331, 30).

## 436

**267, 27** *Casuistisch*.] Der für die Überschrift gewählte Begriff meint die Abwägung von Risiken „in solchen Fällen“ (268, 8). Das im ersten Teil des Textes erzählte „Gleichniss“ (268, 6) zielt auf N.s eigenes Unternehmen, die Moral in Frage zu stellen: Dieses komme einer „Meuterei“ (268, 2) gegen die bestehenden Ordnungsvorstellungen gleich, die Schaden anrichten kann, auch wenn sie von der Einsicht in deren Falschheit ausgeht und insofern von einer geistigen „Überlegenheit“ (268, 3 f.) zeugt.

## 437

**268, 13** *Vorrechte*.] Die Vorstellung, dass jemand „sich selber wirklich besitzt“, resultiert aus einer radikal individualistischen Position, die sich gegenüber jeder überindividuellen (‚moralischen‘) Ordnung als autonom versteht. Aus einem nachgelassenen Notat vom Winter 1880/1881 geht hervor, dass sich N. hierbei an Byrons *Manfred* (I, 1) orientiert: „Manfred: niemandem das Recht geben ihn zu strafen, zu begnadigen, zu bemitleiden (‚es ‹ist› nicht so schwer zu sterben, alter Mann‘)“ (8[22], KSA 9, 388).

## 438

**268, 22** *Mensch und Dinge*.] Die „Dinge“ stehen hier für die „Wirklichkeit“, deren Wahrnehmung N. in anderen Texten in Übereinstimmung mit der zeitgenössischen Hinwendung zum Realismus grundsätzlich fordert, wenn auch mit Vorbehalten (vgl. M 433 und den ausführlichen Kommentar zum zeitgenössischen Kontext). Diese realistische Wende verbindet sich mit einer programmatischen Absage an die idealistische Subjektivität zugunsten von Induktion und Empirie. Vgl. NK M 448.

## 439

**268, 25** *Merkmale des Glücks*.] Was N. hier als „Fülle des Gefühls und Übermuth darin“ bezeichnet und deshalb zu den Merkmalen des Glücks

rechnet, versteht er in M 356 als „Gefühl“: als „Gefühl der Macht“ (240, 22) – und ebenfalls als Ausdruck des „Glücks“.

### 440

**269, 4** *Nicht entsagen!*] Bereits in M 42 thematisiert N. die vita contemplativa. Durch eine historisierende Spekulation führt er sie dort auf ein dekadentes „müdes“ Stadium zurück, während sich kraftvolles Leben in „Action“ (49, 14) übersetze. Daher schließt er auf eine negative „Schätzung“ zurück, „in der das älteste Geschlecht contemplativer Naturen lebte“, und spricht sogar von einer „pudenda origo“ – einem schämenswerten Ursprung (50, 10–18). Dagegen kommt er in M 440 aufgrund der notwendigen „Einsamkeit“ des „Denkers“ zu einer positiven Einschätzung des kontemplativen Lebens. Dementsprechend erscheint, wie vor ihm schon manchen anderen Philosophen, das aktive, auf Praxis ausgerichtete Dasein, die „vita practica“ (269, 10), nunmehr bloß als Hindernis der aus der inneren Notwendigkeit des Denkers resultierenden vita contemplativa, einer Notwendigkeit, die er in anderen Texten dieses 5. Buches als „Leidenschaft der Erkenntnis“ bezeichnet. N. stimmt hier weitgehend mit der Wertung des sich in der „Theorie“ erfüllenden Daseins überein, die Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* (1177 a 21–22) formuliert hatte. Auch findet sich bei Aristoteles schon der Ansatz für das von N. in M 440 im Hinblick auf die vita contemplativa festgestellte Erfordernis der „Einsamkeit“ (269, 7). Im siebten Kapitel der *Nikomachischen Ethik* heißt es: „der Weise kann sich, wenn er für sich [allein] ist, der Theorie widmen“ (1177 a 32: ὁ δὲ σοφὸς καὶ καθ᾽ αὑτὸν ὢν δύναται θεωρεῖν). Besonders betont Aristoteles das Moment der „Autarkie“, die den in der Sphäre der Theorie lebenden Denker auszeichnet und zugleich sein höchstes Glück (εὐδαιμονία) ausmacht. Es lässt sich sogar ein Bezug zu der im 5. Buch der *Morgenröthe* immer wieder exponierten „Leidenschaft des Erkennens“ feststellen, wenn Aristoteles die „Theorie“ als Tätigkeit einer „Energie des Geistes“ bezeichnet (τοῦ νοῦ ἐνέργεια, *Nikomachische Ethik* 1177 b 19). In der *Geburt der Tragödie* und in einer Reihe von nachgelassenen Notaten aus dieser Zeit hatte N. den Typus des „theoretischen Menschen“ noch ganz antiaristotelisch, weil negativ gewertet; vgl. NK 1/1, 98, 7–10 u. 98, 11–23.

### 441

**269, 14** *Warum das Nächste uns immer ferner wird.*] Im vorangehenden Text M 440 charakterisiert N. die „Einsamkeit“ des Denkers, welcher der

vita contemplativa und deshalb auch der Distanz zu aller ihn bedrängenden Realität bedarf. Hier versteht er Einsamkeit auch als notwendige Distanzierung von den „‚Nächsten'" (269, 18) – mit der unvermeidlichen Konsequenz: „Wir werden einsamer". Die Wasser-Metaphorik vom Ende des vorigen Textes steigert er nunmehr zur Vorstellung der „Fluth" (269, 19). Auch in M 485 („Ferne Perspectiven") reflektiert N. unter der Leitvorstellung der Ferne, d. h. der notwendigen Distanz, die „Einsamkeit" (288, 2 f.). Vgl. auch NK M 448.

## 442

**269, 25** *Die Regel*.] Das Verhältnis zu „Regel" und Ausnahme reflektiert N. auch in der *Fröhlichen Wissenschaft*, dort am Ende von FW 55. Die Paradoxie der Aussage in M 442, der zufolge dem Eingeweihten die Regel „interessanter" erscheint als die Ausnahme, zielt auf die geistige Souveränität dessen, der schon die „Regel" – im moralkritischen Kontext der *Morgenröthe*: den Glauben an die Allgemeinverbindlichkeit ‚moralischer' Vorstellungen – überwunden hat und dem deshalb die Moral bereits zur ‚interessanten' Kuriosität geworden ist.

## 443

**270, 2** *Zur Erziehung*.] Im Kontext der gehäuften Reflexionen auf „Einsamkeit" (vgl. M 440, M 441, M 469, M 473, M 478, M 485, M 491, M 499, M 524, M 531) erörtert N. hier die „Erziehung" zur Einsamkeit, die er schon in M 177 („Einsamkeit lernen") als Strategie gegen die betäubende und unproduktiv machende Betriebsamkeit des nur noch dem „Augenblick" verfallenen modernen Lebens empfiehlt.

## 444

**270, 7** *Verwunderung über Widerstand*.] Die Verwunderung über die Diskrepanz zwischen theoretischer Erkenntnis und praktischem Können reflektiert N. im Hinblick auf einen „Widerstand", der nur gleichnishaft verstanden wird. Im heroischen Überwinder-Gestus und wiederum gleichnishaft verkündet er später, in einem nachgelassenen Notat aus der *Zarathustra*-Zeit, ein Verhältnis zum „Widerstand" gegen ihn, der aus dem „schlechten Ruf" resultiert: „Ich liebe das Brausen des schlechten Rufs: wie das Schiff den Widerspruch der Welle gern hört, durch den sein Kiel sich bricht. Leichter ist mir mein Weg, wenn um mich der Widerstand schäumt" (NL 1885, 13[3], KSA 10, 453).

**445**

**270, 14** *Worin sich die Edelsten verrechnen*.] Auch zahlreichen anderen Texten verleiht N. neben der generellen Einsicht, die er formuliert, einen Selbstbezug. Er hatte ein ausgeprägtes Nobilitierungsbedürfnis, weshalb er auch gerne darüber nachdachte, was „vornehm“ sei (z. B. in M 199, M 201, M 308, FW 40), indem er einen „höheren Ritterdienst“ als „freier Geist“ imaginierte (vgl. M 201: „Zukunft des Adels“) und sich mit den „Edlen“ beschäftigte. Den „letzten Edelsinn“ (FW 55) sieht er in der „Leidenschaft, die den Edeln befällt“ (417, 31 f.): Er meint damit die eigene „Leidenschaft der Erkenntniss“.

**446**

**270, 21** *Rangordnung*.] Wie auf den Adel, die Edlen und die „vornehmen“ Eigenschaften (vgl. NK M 445), so ist N. auch auf den nur durch Rangordnung zu bestimmenden „Rang“ bedacht – nicht zuletzt zum Zwecke der Selbstvergewisserung. Aufgrund seiner ‚gründlichen‘ Subversion der Moral in der *Morgenröthe* rechnet er sich hier zu den „gründliche[n] Denker[n], die einer Sache auf den Grund gehen, – was sehr viel mehr werth ist, als nur in ihre Tiefe hinabsteigen“ (270, 23–25). Vgl. M 465. Das Thema der „Rangordnung“ greift N. in selbstbewusst-aggressiver Weise in JGB 213 erneut auf (KSA 5, 148, 15–149, 9), um sich selbst als dem einzig berechtigten Philosophen „die Hoheit herrschender Blicke und Niederblicke“ sowie „die Kunst des Befehlens“ zu reservieren. So ‚beweist‘ N. sein „Recht auf Philosophie“ und seinen Rang.

**447**

**271, 2** *Meister und Schüler*.] Vgl. M 469.

**448**

**271, 5** *Die Wirklichkeit ehren*.] Im Begriff des Erlebens und in der Vorstellung von „Erlebnissen“ (271, 9–12) verdichtet N. die Erfahrung, die den idealistischen Denker als „Wirklichkeit“ am meisten bedrängt. Daraus schließt er auf die innere Notwendigkeit dieses Denker-Typus, „vor den Erlebnissen [zu] flüchten“ (271, 11 f.). Von dieser Reflexion ausgehend behauptet N. von Platon, dieser sei vor der erlebnishaften Wahrnehmung der Wirklichkeit zu „blassen Gedankenbildern“, d. h. zur Konzeption seiner Ideenlehre geflüchtet: zur Vor-

stellung von transzendenten „Ideen“, die er weit über der Wirklichkeit, ja an einem ganz und gar jenseitigen Ort, an einem τόπος ὑπερουράνιος ansiedelt. Die psychologisierende Interpretation nicht der Ideenlehre, aber der zu ihr führenden *Motivation* radikalisiert sich im Zusammenhang mit dem polemischen Anti-Platonismus des Spätwerks zu einem gänzlich negativen Urteil, in dem N. die Vorstellung des „Flüchtens“ noch einmal aufgreift: „Plato ist ein Feigling vor der Realität, – folglich flüchtet er in’s Ideal“ (GD, KSA 6, 156, 29 f.). In M 448 entwickelt N. tentativ eine Lösung, die der für jeden Denker notwendigen Distanzierung von der Wirklichkeit Rechnung trägt, die sich zugleich aber nicht von der Wirklichkeit lossagt, sondern sie respektiert. Dem nach seinem Verständnis wahrhaft „Weisen“ legt er die Worte in den Mund: „‚ich will die Wirklichkeit ehren, aber ihr den Rücken dabei zuwenden, weil ich sie kenne und fürchte‘“ (271, 16–18). Diese Überlegung steht im nahen Umfeld von Texten, die alle auf die notwendige „Einsamkeit“ des Denkers zielen (M 440, M 443, M 469, M 473, M 478, M 485, M 491, M 499, M 524, M 531). Aus N.s Briefen, vor allem aus denjenigen an den Freund Franz Overbeck, geht hervor, wie sehr er diese Einsamkeit brauchte, aber zugleich an ihr litt.

## 449

**271, 23** *Wo sind die Bedürftigen des Geistes?*] Die Leitfrage spielt auf die Bergpredigt an, in der Jesus die ‚Armen des Geistes‘ selig preist (Matthäus 5, 3). N. überträgt dies auf die durch Beunruhigung seelisch Kranken und auf die durch „Meinungen“ Verstörten, die deshalb hilfsbedürftig seien. Als Philosoph, der die Menschen von einer falschen, für diese Hilfsbedürftigkeit überhaupt erst verantwortlichen Moral befreit und der auch die religiösen Voraussetzungen dieser Moral suspendiert, sieht er sich in der Rolle des Psychotherapeuten: als „Armenarzt des Geistes“ (272, 10), ja von Ferne sogar in einer säkularen Nachfolge des Erlösers. Zugleich diagnostiziert er die Übernahme dieser Rolle auch als eine Form der Selbstbestätigung und als Erfüllung eines eigenen Bedürfnisses. Bald darauf wird es in *Also sprach Zarathustra* heißen: „Siehe! Ich bin meiner Weisheit überdrüssig, wie die Biene, die des Honigs zu viel gesammelt hat, ich bedarf der Hände, die sich ausstrecken. / Ich möchte verschenken und austheilen“ (Zarathustras Vorrede 1, KSA 4, 11, 16–19).

In diesen übergreifenden Rahmen bettet N. die stoisch-therapeutischen Konzepte des Kaisers Marc Aurel ein: Dieser und der nächste Text (M 450) sind so stark von den *Selbstermahnungen* (τὰ εἰς ἑαυτόν) des Kaisers Marc Aurel geprägt, dass sie fast wie Exzerpte daraus erscheinen. Marc Aurel, den N. alsbald in M 450 namentlich nennt, hatte seinerseits Wesentliches aus den später verlorengegangenen, aber aus den (Nach-)Wirkungen rekonstruierbaren Wer-

ken des griechischen Stoikers Poseidonios übernommen. Wie schon die ältere Stoa formulierte Poseidonios, der neben Panaitios die urbanere, weil nicht so rigorose mittlere Stoa repräsentierte, seine Lehren und Ermahnungen als prägnante Leitsätze. Sie sollten jederzeit aus dem Gedächtnis abrufbar sein und nach Art von praktischen Maximen orientierende Lebenshilfe gewähren. Diese Methode übernimmt auch Marc Aurel. Sein zentrales Ziel ist dasjenige der gesamten Stoa: die Bewahrung der Gemütsruhe (ἀταραξία, tranquillitas animi) und der seelischen Ausgewogenheit (Horazens „aequa mens"). Das Ideal der ἀταραξία formuliert Marc Aurel in der eindringlich wiederholten (Selbst-)Ermahnung, die er gerne auch als rhetorische Frage gestaltet: „Warum beunruhigst du dich? (τί ταράσσῃ;) Was ist von diesen Dingen neu? Was bringt dich aus der Fassung [...] Warum also beunruhigst du dich? (τί οὖν ταράσσῃ)" (9. Buch, Nr. 37; Nr. 39). N.s Version, die er ebenfalls in der für die Stoa typischen therapeutischen Absicht – vgl. die Arzt-Metapher in 272, 10 – im Hinblick auf einen seelisch und geistig „Hilfsbedürftigen" formuliert: „damit er ihm wieder einmal Hand und Herz voll und die beunruhigte Seele leicht mache" (272, 2 f.).

Schon mit dem zweiten Satz seines Textes: „Wie ich mich jeder Stimmung und heimlichen Umkehr in mir freue, bei der die Gedanken Anderer gegen die eigenen zu Rechte kommen!" (271, 25–27) folgt N. Marc Aurels Selbstermahnung: „Bedenke, daß du gleich frei bleibst, wenn du deine Meinung änderst, und dem, der sie berichtigt, nachgibst. Denn auch dann vollzieht sich deine Thätigkeit nach deinem Trieb und Urteil und auch nach deinem Sinn" – Seite 101 in N.s Marc Aurel-Übersetzung (Mark Aurel 1866, 101), die er am Rand markiert (Μέμνησο, ὅτι καὶ τὸ μετατίθεσθαι καὶ ἔπεσθαι τῷ διορθοῦντι ὁμοίως ἐλεύθερόν ἐστι. σὴ γὰρ ἐνέργεια κατὰ τὴν σὴν ὁρμὴν καὶ κρίσιν καὶ δὴ καὶ κατὰ νοῦν τὸν σὸν περαινομένη; 8. Buch, Nr. 16). Sätze wie „Im Besitz einer Herrschaft und zugleich verborgen und entsagend sein!" (272, 26 f.) verraten eine sehr weitgehende Annäherung an die Rolle und das Ethos des Philosophen auf dem Kaiserthron, der sich zwar seiner Herrschaft bewusst war, aber in seinen Selbstermahnungen zugleich den Rückzug ins eigene Innere und eine natürliche Bescheidenheit von sich forderte. Dass N. viele der in diesen Text integrierten Maximen mit einem Ausrufe-Zeichen versieht, unterstreicht den exhortativen Duktus des ‚an sich selbst' (εἰς ἑαυτὸν) gerichteten Programms. Am Ende aber lässt er erkennen, dass er nur Wunschvorstellungen und obendrein einem ihm letztlich doch fremden Musterbeispiel gefolgt ist: „Das wäre [!] ein Leben! Das wäre ein Grund, lange zu leben!" (272, 29 f.) Denn derartigen Vorstellungen stehen seine eigenen Grundanschauungen und seine eigenen Tendenzen zu sehr entgegen: Während Marc Aurel ein Ethos der Pflicht, des Maßes und der sittlichen Verantwortung vertritt, schüttelt N. all dies in der Rolle des radikalen Individualisten und „Immoralisten" von sich ab.

Vor allem: Marc Aurel steht auf der Grundlage des stoischen Glaubens an die All-Natur, die φύσις τῶν ὅλων, die von einem alles durchwaltenden und alles bestimmenden Logos („Gesetz" und zugleich Vernunft) zeugt. N. kannte aus dem Diogenes Laërtius den Fundamentalsatz Zenons, des Begründers der Stoa, dem auch noch die mittlere Stoa und Marc Aurel folgen: Zenon statuiert „das gemeinsame Gesetz, welches der richtige Logos ist, der durch alles hindurchgeht" (ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶ ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, Diogenes Laërtius VII 88). Aus diesem Fundamentalsatz leitete die Stoa ein naturhaft im Menschen verankertes Gemeinschaftsgefühl ab, das die mittlere Stoa und in ihrem Gefolge Marc Aurel zur „Allsympathie" (συμπάθεια τῶν ὅλων), ja zur Vorstellung der „Allverwandtschaft" steigerte. Daraus resultierte ein ausgeprägtes Gemeinschafts- und Staatsethos. Das entsprechende politische Verantwortungsdenken adaptierte Marc Aurel aufgrund seiner Rolle als Kaiser intensiv. N. dagegen favorisiert den „Einzelnen", das große „Individuum", das sich von allen andern abheben soll; eine auf die Allgemeinheit bezogene „Moral" verweist er ins Reich der „moralischen Vorurtheile", die es zu bekämpfen gelte.

Wenn Marc Aurel konstatiert: „Dem Unmöglichen nachzujagen ist Wahnsinn" (Τὸ τὰ ἀδύνατα διώκειν μανικόν, V, 17), so meint er als Staatsmann wahrscheinlich Platons Entwurf des Idealstaats in der *Politeia*. N. propagiert später hingegen den Übermenschen. Obwohl er alle metaphysischen Trost- und Heilsverheißungen des Christentums verabschiedet, zeigt er kein Interesse an Marc Aurels stoischem Trost, dass der Tod nichts anderes bedeute als ein Eingehen in die All-Natur. Auch das gerade solche Tröstungen begleitende melancholische Vergänglichkeitsbewusstsein, aufgrund dessen Marc Aurel sich immer wieder zur Selbstrelativierung und Selbstbescheidung mahnt, ist N. eher fremd, da er sich als Vordenker der „Zukunft" versteht. Dennoch versucht er im folgenden Text (M 450) ausdrücklich an Marc Aurel anzuknüpfen.

## 450

**273, 2** *Die Lockung der Erkenntniss.*] Der in Anführungszeichen stehende Satz, mit dem sich N. am Ende auf Marc Aurel beruft, ist eine sehr freie Adaptation einer Maxime aus dem 4. Buch der *Selbstermahnungen* (7. Abschnitt). Textgetreu übersetzt lautet diese Maxime: „Lass das Vorurteil weg; weg ist [dann auch] die Vorstellung: ‚ich bin geschädigt'; lass auch dieses ‚ich bin geschädigt' weg, so ist auch der Schaden weg" (Ἆρον τὴν ὑπόληψιν, ἦρται τὸ βέβλαμμαι. ἆρον τὸ βέβλαμμαι, ἦρται ἡ βλάβη). N. zitiert aus der Übersetzung, die er in seiner persönlichen Bibliothek hatte (Mark Aurel 1866, 35). Den schwer wiederzugebenden Begriff ὑπόληψις, der im engeren philosophischen

Sinn ‚Vorbegriff' bedeutet, verstärkt der Übersetzer zu „Wahn"; den Ausdruck „ich bin geschädigt" ersetzt er durch den intensivierenden Ausruf „Wehe mir!" und den „Schaden" durch „das Wehe". N.s Rückbezug dieser Maxime auf den „Ton der süssen Lockung, mit dem die Wissenschaft ihre frohe Botschaft verkündet hat" (273, 7 f.), meint die Beseitigung bloßer Einbildungen und Vorurteile durch die „Erkenntniss". Sie lässt „den Wahn schwinden" (273, 10). Diese eigenwillige Marc Aurel-Übersetzung konnte N. zugleich als eine Umkehrung der in der *Geburt der Tragödie* in Anlehnung an Wagner als notwendig erachteten Hingabe an den „Wahn" verstehen. Als die „drei Abgründe" der Tragödie hatte er dort in Wagners stabreimender Manier „Wahn, Wille, Wehe" beschworen (KSA 1, 132, 10); nunmehr, in M 450, sagt er sich von dem „Wahn" und mit ihm auch von dem ehemals als tragische Daseins-Notwendigkeit verstandenen „Wehe" los.

### 451

**273, 14** *Wem ein Hofnarr nöthig ist*.] „Hofnarren" waren an manchen Fürsten- und Königshöfen etabliert, vor allem, um durch ihre Narrheiten zur Erheiterung und zur Auflockerung der vom steifen Hofzeremoniell bestimmten Atmosphäre beizutragen, weniger um die „Wahrheit" auszusprechen, obwohl auch dies zum erwünschten Ausnahmefall des Normenbruchs beitragen konnte. Vor allem in den literarischen Gestaltungen der Rolle hat der Hofnarr das „Vorrecht", die Wahrheit zu sagen. Ein berühmtes Beispiel ist der Narr in Shakespeares *König Lear*, der in seinen gleichnishaften Sprüchen die Wahrheit über eine verkehrte Welt ausspricht (*König Lear* III, 2).

### 452

**273, 28** *Ungeduld*.] Wie insbesondere die Vorstellung des „abenteuernden" Verhaltens in Verbindung mit derjenigen der „Wanderung und Übung" nahelegt, denkt N. auch an sein eigenes Verfahren als ‚Moralist', das ihn in die verschiedensten Bereiche führt und dort experimentieren lässt. Zugleich fasst er dies als „Übungsstätte des Intellects" auf. Vgl. M 432, M 476, FW 324.

### 453

**274, 8** *Moralisches Interregnum*.] Das Problem, „Das zu beschreiben, was einmal die moralischen Gefühle und Urtheile ablösen wird" (274, 9 f.), ergibt sich für N. aus der Kritik nicht nur der – laut Untertitel – „moralischen

Vorurtheile“, sondern auch grundsätzlich der Moral. Deshalb ist hier nicht bloß von „Vorurtheilen“, sondern von moralischen „Urtheilen“ die Rede. Mit „Urtheilen“ meint er implizit auch die Wertschätzungen und Wertungen, die den „Urtheilen“ zugrunde liegen. Deshalb entwirft N. später das Programm einer „Umwerthung aller Werte“. Doch bleibt dabei die Schwierigkeit bestehen, dass auch die Umwertung und die aus ihr hervorgehenden neuen Werte nur vom historisch und psychologisch zu relativierenden, folglich auch wieder bloß vorurteilshaften Standpunkt: aus der „Perspektive“ von umwertenden und neue Werte setzenden Menschen zustandekommen könnten. Dieser Stand der Reflexion ist im vorliegenden Text allerdings noch nicht erreicht. Deshalb denkt N. nicht an die Konsequenz der pyrrhonischen Skepsis (vgl. NK M 82), die zur strikten Urteilsenthaltung führt, sondern setzt noch auf „unsere Wissenschaften“ (274, 16). Zwischen der Vergangenheit einer obsoleten Moral und der von ihm erhofften Zukunft jenseits von Gut und Böse postuliert er als Zwischen-Reich, als „Interregnum“ (274, 22), ein Stadium des Experimentierens, allerdings ohne eine wissenschaftliche Methode des Experimentierens anzugeben. Die abschließende Erklärung: „Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!“ (274, 24) lässt einen lediglich voluntativ formierten anthropologischen Ansatz erkennen. Die vorausgehende Überlegung, in dem „Interregnum“ seien „kleine Versuchsstaaten“ möglich, in denen wir „unsere eigenen reges“ (274, 22 f.) zu sein vermögen, ist kaum mehr als eine Metapher für das eigene Experimentierfeld in der *Morgenröthe*, auf die er auch noch keinen „neuen Tag“ folgen sieht, wie ein nachgelassenes Notat zu verstehen gibt (NL 1881, 12[162], KSA 9, 604).

Den biographischen Hintergrund für die Vorstellung vom Experimentieren mit sich selbst erhellt ein Brief an den Arzt Otto Eiser Anfang Januar 1880, also bereits bei Beginn der Arbeit an der *Morgenröthe*. Darin heißt es: „Meine Existenz ist eine fürchterliche Last: ich hätte sie längst von mir abgeworfen, wenn ich nicht die lehrreichsten Proben und Experimente auf geistig-sittlichem Gebiete gerade in diesem Zustande des Leidens und der fast absoluten Entsagung machte – diese erkenntnißdurstige Freudigkeit bringt mich auf Höhen, wo ich über alle Marter und alle Hoffnungslosigkeit siege. Im Ganzen bin ich glücklicher als je in meinem Leben: und doch! Beständiger Schmerz, mehrere Stunden des Tages ein der Seekrankheit eng verwandtes Gefühl einer Halb-Lähmung, wo mir das Reden schwer wird, zur Abwechslung wüthende Anfälle (der letzte nöthigte mich 3 Tage und Nächte lang zu erbrechen, ich dürstete nach dem Tode).“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 1)

In der auf die *Morgenröthe* folgenden Aphorismen-Sammlung *Die fröhliche Wissenschaft* greift N. die Vorstellung des Experimentierens erneut auf, auch die Auffassung des Menschen als eines Experiments in M 319 u. M 324. Zum

zeitgenössischen Kontext experimentellen Denkens vgl. NK M 433. Den Begriff der ‚Experimentalphilosophie' kannte N. aus philosophiegeschichtlichen Darstellungen. Entstanden war er aus der frühneuzeitlichen Ablösung vom aristotelisch-scholastischen Weltbild und von der auf begriffliche Rationalität und Funktionalität fixierten Methode, die Aristoteles in seinen später unter dem Sammeltitel *Organon* zusammengefassten logischen Schriften verfolgte (darunter vor allem die *Kategorien*, die beiden *Analytiken* und die *Topik*). Kopernikus, Kepler und Galilei hatten sich aufgrund ihrer in zielgerichteten und kontrollierten Experimenten gewonnenen Beobachtungen schon explizit von Aristoteles abgewandt. Der programmatische Titel von Francis Bacons Schrift *Novum Organum* (1620) verrät die prinzipielle Neuorientierung gegenüber dem aristotelischen *Organon* (zu Bacon vgl. den Überblickskommentar S. 19 f.). Das Experiment wird darin als theoretische Methode dargestellt, die zur praxisorientierten Naturbeherrschung mittels *neuer* Erkenntnisse und zugleich zur Überwindung kanonisierter alter Vorstellungen führen soll. Bereits 1651 huldigte George Thomson seinem Landsmann Bacon in der Schrift *A vindication of Lord Bacon, the auctor of experimental philosophy.* Robert Boyle (1627–1691) pries Bacon als „one of the first and greatest experimental philosophers of our age" (Boyle 1744, Bd. 2, 514). Boyle, als Physiker und Chemiker bekannt und einer der Begründer der Royal Society, arbeitete den theoretischen Anspruch weiter aus, indem er zunächst die aristotelische Naturphilosophie als spekulativ zurückwies und ihr die „Experimental Natural Philosophy" als „true and solid" entgegenstellte. Dabei bezog er sich nicht nur auf die experimentell erzielten Fortschritte in den Naturwissenschaften, zu deren prominenten Vertretern er selbst gehörte; er hob darüber hinaus auch die Bedeutung für die Veränderung des Bewusstseins der Menschen hervor („in reference to the Mind of Man"; Boyle 1744, Bd. 2, 5).

Nach mancherlei Zurückweisungen des philosophischen Anspruchs, der sich im Begriff der ‚Experimentalphilosophie' ausdrückt (u. a. durch Kant und Hegel), vollzieht N. eine spekulative Wendung zur *Anthropologie*, für die er den Begriff der Experimentalphilosophie reaktualisiert. Allerdings sind in der Formulierung „Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!" Subjekt und Objekt des Experimentierens identisch, wie auch in M 501, so dass der Begriff des Experiments zur Metapher der Offenheit des nicht fixierten Menschen für nicht absehbare künftige Erfahrungen wird. N. begibt sich in ein selbst konstruiertes Versuchsfeld, wie dies auch Émile Zolas „roman experimental" am allerdings fiktional vom Autor arrangierten Geschehen vorführt (vgl. NK M 433). Schon in *Menschliches, Allzumenschliches I* heißt es: „Und indem du mit aller Kraft vorauserspähen willst, wie der Knoten der Zukunft noch geknüpft wird, bekommt dein eigenes Leben den Werth eines Werkzeuges und Mittels

zur Erkenntniss. Du hast es in der Hand zu erreichen, dass all dein Erlebtes: die Versuche, Irrwege, Fehler, Täuschungen, Leidenschaften, deine Liebe und deine Hoffnung, in deinem Ziele ohne Rest aufgehn“ (KSA 2, 236, 22–28). Auch in der *Fröhlichen Wissenschaft* sieht N., wie gesagt, den Menschen als ein Experimentierfeld an. In FW 319 formuliert er: „wir, wir Anderen, Vernunft-Durstigen, wollen unseren Erlebnissen so streng in’s Auge sehen, wie einem wissenschaftlichen Versuche, Stunde für Stunde, Tag um Tag! Wir selber wollen unsere Experimente und Versuchs-Thiere sein“ (KSA 3, 551, 11–15). In FW 324 spricht er von dem Tage, „wo der grosse Befreier über mich kam, jener Gedanke, dass das Leben ein Experiment des Erkennenden sein dürfe“ (KSA 3, 552, 25–27). Musil entwirft, anschließend an N., im *Mann ohne Eigenschaften* eine „Utopie der induktiven Gesinnung“.

Zu N.s Konzept des Experiments und der Experimentalphilosophie: Kaulbach 1980 (hierzu die kritische Rezension von Reinhart Maurer 1983, 497–506); Maurer 1984, 7–28; Gerhardt 1986, 45–61.

### 454

**274, 26** *Zwischenrede*.] Die Platzierung dieses Kurztextes gerade hier ergibt sich assoziativ aus dem vorausgehenden, der einem anderen „Zwischen“ gilt: dem „moralischen Interregnum“. Zum „Spazierengehen“, das Muße voraussetzt (274, 28), vgl. auch FW 329, KSA 3, 557, 13–23.

### 455

**275, 2** *Die erste Natur*.] N. gab der auf sein Leben und Werk zurückblickenden Schrift *Ecce homo* den Untertitel „Wie man wird, was man ist“. Er greift damit eine vielzitierte Wendung aus Pindars zweiter Pythischer Ode auf (V. 72) Γένοι᾽ οἷος ἐσσὶ μαθών: „werde der du bist – nachdem du gelernt hast“. Vgl. NK 6/2, 255, 2. In FW 270 fragt N.: „Was sagt dein Gewissen“, und er antwortet: „Du sollst der werden, der du bist“. Die Vorstellung des Sich-Häutens, durch das unter der zweiten Natur als einer in der Welt angenommenen zweiten „Haut“ die erste „Haut“: die „erste Natur“ wieder zum Vorschein kommt, entspricht dieser Devise. Die Schlange, die sterben muss, wenn sie sich nicht häuten kann, fungiert als Metapher der eigenen geistigen Notwendigkeit in M 573. Das „Werde, der du bist“ hat auch einen biographischen Hintergrund: N. deutet rückblickend seine frühere Schopenhauer- und Wagner-Verehrung als Verfehlen des Eigenen; er musste sich erst von ihnen lösen, um zu seinem, wie er meinte, ‚wahren‘ Wesen zu gelangen.

**456**

**275, 9** *Eine werdende Tugend*.] Der am Beginn dieses Textes stehende Hinweis auf die Behauptungen „der antiken Philosophen von der Einheit der Tugend und Glückseligkeit“ zielt vor allem auf die von Platon dargestellte Lehre des Sokrates, aber auch auf weitere philosophische Schulen. Im *Zarathustra*-Kapitel „Von der verkleinernden Tugend“ versucht N. die „Lehre von Glück und Tugend“ auf eine den Menschen verkleinernde Tugend hin zu interpretieren und damit zu diskreditieren (KSA 4, 213, 13–15). Das deutsche Wort „Tugend“, das eine im engeren Sinn moralische Qualität bezeichnet, entspricht allerdings nicht dem griechischen Begriff der Areté und ist deshalb eher missverständlich. Die deutsche Sprache kennt kein Wort, das dem griechischen ἀρετή äquivalent ist (≈ Vortrefflichkeit, Auszeichnung, sowohl in der Gesinnung wie in der Tat, u. a. auch sittliche Vollkommenheit); die behelfsmäßige Übersetzung „Tugend“ war aber fest etabliert. Das Wort „Glückseligkeit“ soll das griechische εὐδαιμονία wiedergeben, geht aber, nicht zuletzt aufgrund religiöser Konnotationen, weit darüber hinaus. Deshalb ist auch εὐδαιμονία, ein Leitbegriff der griechischen Philosophen, mit dem deutschen Wort „Glück“ nur unzureichend wiederzugeben. Bei Epikur z. B. bedeutet es eher bloß „Wohlbefinden“. Das Zitat „‚Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes, so wird euch solches Alles zufallen!‘“ (275, 12 f.) stammt aus dem Evangelium des Matthäus (6, 33), vgl. Lukas 12, 31. Die Wendung „in honorem majorem“ (275, 18), „zur größeren Ehre“, erinnert an die bekannte, auf Papst Gregor den Großen zurückgehende und von den Jesuiten zum Wahlspruch erhobene Formel „in maiorem dei gloriam“: „zum größeren Ruhme Gottes“.

Anschließend beruft sich N. – charakteristisch für seine ‚realistische‘, desillusionierende Wende seit *Menschliches, Allzumenschliches* und in der *Morgenröthe* – auf die „Wirklichkeit“ (275, 19). Indem er dann von einer „Stufe der Wahrhaftigkeit“ spricht (275, 20), historisiert er das Wahrheitsempfinden. Die „Redlichkeit“ (275, 24 f.), die N. unter den sokratischen und den christlichen Tugenden vermisst, fasst er als eine philosophisch-kritische Unbedingtheit auf, die keine Illusionen, insbesondere keine moralischen und religiösen Vorstellungen mehr zulässt. Indem er allerdings immer noch von „Wahrhaftigkeit“, „Wahrheit“ und „Tugenden“ spricht, gerät er selbst ins Gebiet moralischer Vorstellungen. Die Forderung der „Redlichkeit“ durchzieht eine ganze Reihe von Texten der *Morgenröthe* und auch die nachgelassenen Notate. Nicht zuletzt bedeutet Redlichkeit für N.: „Redlichkeit gegen sich selber“ (M 167, 150, 12 f.). Diese Redlichkeit gilt es vor allem dort zu üben, wo die Gefahr der Selbsttäuschung am größten ist: im Hinblick auf Autoritäten, auf Macht- und Einfluss-Figuren (für N. waren das geraume Zeit Wagner und Schopenhauer gewesen), auf Vorstellungen, die man aus Bequemlichkeit oder Be-

reitschaft zur Anpassung hegt, nicht zuletzt im Hinblick auf die Bereitschaft zum Selbstbetrug in der Liebe und in der Freundschaft. In einem nachgelassenen Notat vom Herbst 1880 heißt es: „Bei der Liebesleidenschaft kann man sehen, wie weit die Redlichkeit vor uns selber fehlt: ja man setzt das voraus und gründet darauf die Ehe (mit Versprechen, wie sie kein Redlicher gegen sich geben kann!) So früher bei der Treue von Untergebenen gegen Fürsten oder gegen das Vaterland, oder die Kirche: man schwor die Redlichkeit gegen sich feierlich ab!“ (6[223], KSA 9, 256). In einem anderen nachgelassenen Notat aus dieser Zeit bemerkt N.: „Größere Redlichkeit gegen uns selber hält uns in Hut: gewöhnlich geben wir unseren zurückgehaltenen Trieben einmal plötzlich nach, in dieser Liebe und Haß zu Personen“ (NL 1880, 6[232], KSA 9, 259, 2–5). Und kurz darauf erörtert er die Möglichkeit, die „Triebe“ so weit zu überwinden, dass diese „größere Redlichkeit“ zu erreichen ist: „Die Triebe haben wir alle mit den Thieren gemein: das Wachsthum der Redlichkeit macht uns unabhängiger von der Inspiration dieser Triebe. Diese Redlichkeit selber ist das Ergebniß der intellektuellen Arbeit, namentlich wenn zwei entgegengesetzte Triebe den Intellekt in Bewegung setzen. Das Gedächtniß führt uns in Bezug auf ein Ding oder eine Person bei einem neuen Affekt die Vorstellungen zu, die dies Ding oder ‹diese› Person früher, bei einem anderen Affekt in uns erregte: und da zeigen sich verschiedene Eigenschaften, sie zusammen gelten lassen ist ein Schritt der Redlichkeit“ (NL 1880, 6[234], KSA 9, 259).

So sehr bewegte N. dieses Thema, dass er in der Zeit, in der er an der *Morgenröthe* arbeitete, den Plan für eine eigene Publikation hierzu notierte: „Zur Geschichte der / Redlichkeit.“ (NL 1880, 6[457], KSA 9, 316), um dann alsbald noch eine Titel-Variante hinzuzufügen: „Passio nova / oder / Von der Leidenschaft der Redlichkeit“ (NL 1880, 6[461], KSA 9, 316). N. versteht Redlichkeit als Redlichkeit vor allem gegen sich selber: als eine kompromisslos auf „Wahrhaftigkeit“ bedachte Selbstkontrolle sowohl in den denkerischen Vollzügen wie in den Wertungen, Verhaltensweisen und Wunschvorstellungen, die N. „Ideale“ nennt, schließlich als Bereitschaft zu einer experimentellen Offenheit. In M 370 formuliert er unter der Überschrift „Inwiefern der Denker seinen Feind liebt“ – einer Überschrift, mit der er das christliche Gebot der Feindesliebe travestiert –: „Nie Etwas zurückhalten oder dir verschweigen, was gegen deinen Gedanken gedacht werden kann! Gelobe es dir! Es gehört zur ersten Redlichkeit des Denkens. Du musst jeden Tag auch deinen Feldzug gegen dich selber führen“ (244, 17–21). In M 456 meint N.: „Man beachte doch, dass weder unter den sokratischen, noch unter den christlichen Tugenden die Redlichkeit vorkommt: dies ist eine der jüngsten Tugenden“ (275, 23–25). Mit der Idealfigur des Sokrates allerdings, den Platon in seinen Dialogen zugleich als Tugend-Vorbild darstellt, verbindet sich ein denkerisches

Verfahren, das gerade eine solche „Redlichkeit“ zum Ziele hat: die Methode des systematisch betriebenen Rechenschaftgebens (λόγον διδόναι) und der Überprüfung (ἔλεγχος) aller Gründe und Gegengründe.

Die „Redlichkeit“ ist N.s Thema schon in M 370 und später noch in M 556, wo er sie unter seine von ihm gegen die Tradition statuierten „vier Cardinaltugenden“ zählt. In *Jenseits von Gut und Böse* (Siebentes Hauptstück: unsere Tugenden, JGB 227) traktiert er die „Redlichkeit“ leitmotivisch. Er beginnt mit der hypothetischen Erklärung „Redlichkeit, gesetzt, dass dies unsre Tugend ist, von der wir nicht loskönnen, wir freien Geister“, bekennt sich dann aber im weiteren Verlauf zum „feinsten verkapptesten geistigsten Willen zur Macht und Welt-Überwindung, der begehrlich um alle Reiche der Zukunft schweift und schwärmt“ (KSA 5, 162, 32–163, 2) und möchte am Schluss vermeiden, dass Redlichkeit zu „Dummheit“ und zur Langeweile führt. Der 4. Teil des *Zarathustra* betont immer wieder die „Redlichkeit“ Zarathustras im Hinblick auf die ihm als Projektionsfigur N.s zugeschriebene freigeisterische Aufhebung der moralischen Vorurteile. Im Kontrast zu Anderen, die als „Falschmünzer“ bezeichnet werden, weil sie mit ihrer ‚Moral‘ und ihren moralischen Wertungen die Wahrheit verdrängen, erscheint er als der aus radikaler intellektueller Wahrhaftigkeit allein „redliche“ Ausnahmemensch. Im *Zarathustra*-Kapitel ‚Der Zauberer 2‘ sagt der Zauberer zu Zarathustra und meint diesen selbst mit seinen Worten: „Oh Zarathustra, ich suche einen Ächten, Rechten, Einfachen, Eindeutigen, einen Menschen aller Redlichkeit, ein Gefäss der Weisheit, einen Heiligen der Erkenntniss, einen grossen Menschen!“ (KSA 4, 319, 27–30). Mit der Redlichkeit bringt N. auch die schon hier hervorgehobene Eindeutigkeit und die Reinlichkeit in Zusammenhang. In *Zarathustra IV*: ‚Ausser Dienst‘ sagt Zarathustra zum „alten Papst“, der nunmehr zur Sphäre obsoleter Religiosität und insofern zu denjenigen gehört, die „ausser Dienst“ sind: „Ich liebe Alles, was hell blickt und redlich redet. Aber er [gemeint ist der alte Gott in der biblischen Überlieferung] – du weisst es ja, du alter Priester, es war Etwas von deiner Art an ihm, von Priester-Art – er war vieldeutig. / Er war auch undeutlich. Was hat er uns darob gezürnt, dieser Zornschnauber [eine Anspielung auf den im Alten Testament wichtigen ‚Zorn Gottes‘], dass wir ihn schlecht verstünden! Aber warum sprach er nicht reinlicher?“ (KSA 4, 324, 21–26) Damit greift N. nochmals auf M 91 zurück, die unter dem Thema „Die Redlichkeit Gottes“ steht. Der alte Papst antwortet: „Ist es nicht deine Frömmigkeit selber, die dich nicht mehr an einen Gott glauben lässt? Und deine übergrosse Redlichkeit wird dich auch noch jenseits von Gut und Böse wegführen!“ (KSA 4, 325, 8–10) Schließlich, nach einem Angriff auf die „feinen Falschmünzer und Schauspieler“, die am Ende selber an ihre „Aushänge-Tugenden“ glauben, erklärt Zarathustra: „Habt da eine gute Vorsicht, ihr höheren Menschen! Nichts

nämlich gilt mir heute kostbarer und seltner als Redlichkeit. / Ist diess Heute nicht des Pöbels? Pöbel aber weiss nicht, was gross, was klein, was gerade und redlich ist: der ist unschuldig krumm, der lügt immer“ (KSA 4, 360, 20–24).

### 457

**275, 30** *Letzte Schweigsamkeit*.] Vgl. M 259. Vom Schweigen handelt schon der erste Text (M 423) des Fünften Buchs: „Im grossen Schweigen“, aber dort ist es nicht ein Schweigen aus Diskretion, sondern aus dem Erlebnis des denkerischen Verstummens angesichts der stummen Natur. Aufgrund des permanenten Redens und der damit verbundenen Rhetorik, auch aufgrund der gerade nicht auf Diskretion angelegten psychologischen Methode N.s gewinnt die Reflexion auf Formen und Ursachen des Schweigens ein kompensatorisches Interesse.

### 458

**276, 9** *Das grosse Loos*.] In der Zeit der *Morgenröthe* und der *Fröhlichen Wissenschaft* legt N. angesichts der rasant zunehmenden allgemeinen Verfügbarkeit von Erkenntnis und Wissen sowie aus der Sorge um den daraus resultierenden Authentizitäts- und Originalitätsverlust immer mehr Gewicht auf einen durch unverwechselbares individuelles Erleben legitimierten Intellekt. Erst dadurch gewinnt der Intellektuelle Lebendigkeit, Wirkungskraft und Originalität. Deshalb spricht N. auch von der „Leidenschaft der Erkenntnis“ und betont er die ‚Persönlichkeit‘. Zur bewussten darstellerischen Strategie eines ‚persönlichen‘ Schreibens vgl. NK M 480.

### 459

**276, 15** *Die Grossmüthigkeit des Denkers*.] Der im ersten Satz auf Rousseau und Schopenhauer bezogene Wahlspruch „vitam impendere vero“ („sein Leben der Wahrheit weihen“) stammt von dem römischen Dichter Juvenal, *Satiren* I, 4, 91. Schopenhauer stellte ihn dem zweiten Band seiner *Parerga und Paralipomena* voran. Rousseau hatte den Wahlspruch bereits in seine *Lettre à d’Alembert* übernommen (Jean-Jacques Rousseau, Édition de la Pléiade, Bd. 5, 120, Anm.). Mit der Umkehrung des Juvenal-Zitats zu der Form: „verum impendere vitae“ (276, 19 f.) – „die Wahrheit dem Leben weihen“ beginnt N. die folgenden Reflexionen über das Verhältnis von theoretischer „Erkenntniss“ und Lebenspraxis. Ein bekanntes Beispiel für diese Diskrepanz ist Rousseau:

Er schrieb zwar seinen Erziehungsroman *Émile*, in dem er die freie, natürliche Entfaltung des Kindes als Ideal der Erziehung verkündet; er selbst aber widmete sich nicht einmal der Erziehung der eigenen Kinder, sondern gab sie in ein Waisenhaus. Auch bei Schopenhauer wurde oft die Widersprüchlichkeit von Theorie und Leben festgestellt, da er als Philosoph des Mitleids doch seinen Mitmenschen gegenüber oft rücksichtslos, ja aggressiv auftrat (z. B. stieß er seine Haushälterin die Treppe hinab). Allerdings bemerkte Schopenhauer in WWV I § 68, es sei „eine seltsame Anforderung an einen Moralisten, daß er keine andere Tugend empfehlen soll, als die er selbst besitzt." (Schopenhauer 1873, Bd. 1., 453)

### 460

**277, 2** *Seine gefährlichen Stunden ausnützen*.] Der römische Kaiser Tiberius (42 v. Chr.–37 n. Chr.) regierte in den Jahren 14–37 n. Chr. als Nachfolger des Kaisers Augustus, dessen Stiefsohn er war. Tiberius galt als menschenscheu und argwöhnisch. – Die zitathaft in Anführungszeichen gesetzte Wendung von den „‚gefiederten Träumen'" (277, 16) findet sich u. a. bei Ludwig Neuffer (einem Freund Hölderlins) häufig, so in seinem auch in Anthologien verbreiteten Gedicht *Die Nacht* (Neuffer 1835, 304). In der Tragödie *Hekabe* des Euripides ruft die von unheilvollen Träumen heimgesuchte Hekabe die Erde als „Mutter der schwarzbeflügelten Träume" an (μέλανοπτεροπύγων μήτερ ὀνείρων, *Hekabe*, V. 71).

### 461

**277, 21** *Hic Rhodus, hic salta*.] Dieser lateinische Spruch („Hier ist Rhodus, hier springe") geht auf Äsops Fabel *Der Prahler* zurück, in der sich ein großsprecherischer Athlet rühmt, er habe auf der Insel Rhodos einen gewaltigen Sprung getan, worauf ihm jemand die zitierten Worte zuruft. Vgl. Goethes poetologische Abwandlung: „Hier ist Rhodos, tanze du Wicht!" („Und der Gelegenheit schaff' ein Gedicht") (Zahme Xenien, III/2).

### 462

**278, 4** *Langsame Curen*.] Den „Krankheiten der Seele" (278, 4 f.) und einer entsprechenden Psychotherapie wandte N. schon aufgrund seiner eigenen Gefährdung besondere Aufmerksamkeit zu. Daher rührt auch sein verstärktes Interesse an den psychotherapeutischen Strategien derjenigen antiken Philoso-

phen, die sich der Seelenmedizin und Seelen-„Cur“ zuwandten, vor allem den Stoikern. Im näheren Umfeld von M 462 bezieht sich N. besonders auf Marc Aurel. Vgl. M 449 und M 450 sowie die Kommentare. Vgl. den Überblickskommentar S. 33 f. und M 131 sowie den Kommentar.

### 463

**278, 29** *Am siebenten Tage*.] Die Überschrift spielt – wie schon M 317 – auf die Genesis an: darauf, dass Gott, nachdem er das Sechstagewerk der Schöpfung vollbracht hat, am siebenten Tage davon ausruht. In der dialogischen Inszenierung des Textes versucht N. in der Manier der Moralistik, zu deren Lieblingsthemen die „Eitelkeit“ gehört (vgl. M 365, M 385, M 394, M 558), sowohl die „Eitelkeit der Schaffenden“ wie die entgegengesetzte „Eitelkeit der Resignirten“ (lies: Schopenhauers Asketen-Figur) von sich zu weisen. Das „Schaffen“ als schöpferische Dynamik macht N.s eigene „Eitelkeit“ aus. Einen Höhepunkt seiner vielfältig gebrochenen Hochschätzung des Schaffens bildet das *Zarathustra*-Kapitel ‚Vom Wege des Schaffenden‘ (KSA 4, 80–83). In dem *Zarathustra*-Kapitel ‚Von der schenkenden Tugend 2‘ verkündet Zarathustra: „Darum sollt ihr Schaffende sein!“ (KSA 4, 100, 19 f.)

### 464

**279, 6** *Scham des Schenkenden*.] Vgl. M 449 und den Kommentar hierzu. Das erste Buch von *Also sprach Zarathustra* endet mit dem Kapitel „Von der schenkenden Tugend“ (KSA 4, 97–102).

### 465

**279, 24** *Bei einer Begegnung*.] „Auf den Grund kommen“ (279, 27 f.) ist in M 446 die Bestrebung der „gründlichen Denker“, zu denen sich N. rechnet; er schätzt dort „gründliche Denker, die einer Sache auf den Grund gehen“ (270, 23 f.), am höchsten. In M 465 folgt allerdings die Desillusionierung dieses Anspruchs durch die Einsicht, dass die Sache „nicht gar so viel werth ist“ (279, 28).

### 466

**280, 2** *Verlust im Ruhme*.] Wie auch in anderen Texten versucht N. hier dem Ausbleiben des Ruhms: der Anerkennung für seine Werke, die er nach-

weislich mit aller Kraft zu organisieren versuchte (in nachgelassenen Notaten nahm er dafür Maß an Wagner und Napoleon), einen „Vorzug“ abzugewinnen (vgl. auch NK M 444). In M 512 nimmt er die Vorstellung des „Incognito“ als eines Vorzugs für den Philosophen noch einmal auf: „damit sein Incognito und seine Rücksichtslosigkeit in der Wahrheit zusammenwachsen“ (298, 17–19). Seit der vierten *Unzeitgemässen* Betrachtung: *Richard Wagner in Bayreuth* war N. von „Grösse“, „Erfolg“ und „Ruhm“ fasziniert. Vgl. auch den Dionysos-Dithyrambus *Ruhm und Ewigkeit* in KSA 6, 402–405 und den Kommentar hierzu.

### 467

**280, 7** *Zweimal Geduld!* In M 562 formuliert N. diese Erfahrung, die ihren biographischen Hintergrund in der Reaktion von Mutter und Schwester auf seine ‚Freigeisterei‘ hat, mit folgenden Worten: „Der Kummer bricht Denen das Herz, welche es erleben, dass gerade ihr Geliebtester ihre Meinung, ihren Glauben verlässt, – es gehört diess in die Tragödie, welche die freien Geister machen“ (327, 26–29). Vgl. den Brief an Franz Overbeck vom 9. September 1882 (KSB 6/KGB III/1, Nr. 301) sowie den Brief vom 21. April 1883 an Heinrich Köselitz (KSB 6/KGB III/1, Nr. 405), in dem N. schreibt, „daß meine Mutter mich voriges Jahr einen ‚Schimpf der Familie‘ und ‚eine Schande für das Grab meines Vaters‘ nannte“, und er fährt fort, dass Mutter und Schwester ihn „für einen ‚kalten hartherzigen Egoisten‘“ halten. In *Ecce homo* bezeichnet er beide aber später selbst als „Canaillen“ (EH ‚Warum ich so weise bin‘ 3).

### 468

**280, 13** *Das Reich der Schönheit ist grösser.*] Die Verbindung des „Schönen“ mit dem „Bösen“, die das aus der Antike stammende und langehin wirksame Denkmuster der Kalokagathie verkehrt, zeugt von der Ästhetisierung des Bösen, die sich schon in der Romantik anbahnte, so in Jean Pauls *Titan*, in E. T. A. Hoffmanns Erzählung *Das Fräulein von Scuderi* und in Lord Byrons Werken. Im ‚Satanismus‘ der französischen Romantik gedieh diese Ästhetisierung des Bösen zur Mode; Baudelaire führte sie zum Höhepunkt, wie bereits der Titel seiner erstmals 1857 erschienenen Gedichtsammlung *Les fleurs du mal* (*Die Blumen des Bösen*) anzeigt. In seiner Lobrede auf den Lyriker Théodore Banville (1861) projiziert Baudelaire seine eigene artistische Methode auf diesen: „que l’art moderne a une tendance essentiellement démoniaque“ (Baudelaire 1868–1870, III, 374), und er stellt fest: „de la laideur et de la sottise il fera naître un nouveau genre d’enchantements“ (Baudelaire 1868–1870, III, 372) –

„dass die moderne Kunst eine wesentlich dämonische [satanische] Tendenz hat“; und: „aus dem Hässlichen und Dummen läßt er eine neue Art von Entzückungen entstehn“. N. besaß in seiner Bibliothek Baudelaires Gedichtsammlung in einer Ausgabe, die 1882 erschien, ein Jahr nach der *Morgenröthe*. Bei Baudelaire, der ein großer Verehrer E. T. A. Hoffmanns war, findet sich auch die Vorstellung des Verbotenen und die Faszination des Verruchten – N.s Reflex: „Ja, es ist verboten“ (280, 30). Da traditionell das Schöne mit dem Guten verbunden war, bietet die Suche nach dem Schönen im Reich des Bösen und Verworfenen den Reiz des Interessanten und Ungewöhnlichen, das ganz neue Wahrnehmungen erschließt. Baudelaire propagierte die Abweichung vom Normalen: „l’écart du type normal“. In N.s Text ist leitmotivisch von der Chance die Rede, Neues zu „entdecken“ (280, 15; 281, 7), zu „suchen“ (281, 1) und zu „finden“ (281, 2).

Wie sehr N. Baudelaires Ästhetik des Hässlichen – sie erreichte ihren extremen Ausdruck in dem Gedicht *La charogne* (‚Das Aas‘) in den *Fleurs du mal* – auch später noch approbierte, geht aus Randnotizen hervor, mit denen er ein Buch von Jean Marie Guyau versah: *L’irréligion de l’avenir. Étude sociologique* (1887). Darin verbindet Guyau in traditioneller Weise das ästhetisch Schöne mit dem moralisch Guten, um von dieser Position aus Baudelaire als amoralischen Künstler zu kritisieren. N. schrieb an den Rand der Ausführungen (Guyau 1887, 355) mehrmals: „Esel“! Guyau konzipierte seine Argumentation als Entgegnung auf einen Ausspruch Baudelaires, den dieser nach seinem in einer Idylle genossenen literarischen Erfolg tat: „Maintenant jouissons en paix du fruit de nos crimes“ – „Jetzt wollen wir uns in Frieden der Frucht unserer Verbrechen erfreuen“. Darauf ‚antwortet‘ Guyau: „Recherchons d’abord quelles peuvent être ces jouissances si désirables. Le héros de Baudelaire est naturellement incapable d’éprouver les plaisirs de la famille et du foyer [N.s 1. Randnotiz: „Esel“]; pour qui a tué son père, avoir un fils n’offre rien de bien désirable. Il est incapable également d’éprouver l’amour de la science pour la science, car l’homme qui aurait pu aimer la science pour elle-même y aurait trouvé assez d’apaisement pour perdre toute chance de devenir un grand criminel. [N.s 2. Randnotiz: „Esel“]. Goûtera-t-il de bien vives jouissances esthétiques? La délicatesse morale et la délicatesse esthétique se touchent en général d’assez près [N.s 3. Randnotiz: „Esel“]: il est peu probable que l’être incapable de remords, et à qui échappent ainsi toutes les nuances de la vie morale, soit apte à saisir les nuances du beau, à éprouver dans toutes ses variétés et ses vivacités l’émotion esthétique. [N.s 4. Randnotiz: „Esel“] La capacité d’une sincère admiration pour le beau correspond toujours à la possibilité de fortes répulsions pour le laid, et la répulsion pour le laid ne va guère sans une répulsion semblable pour la laideur morale. [N.s 5. Randnotiz: „Esel“] Il est vrai que Byron a inventé des

héros sataniques accomplissant les crimes les plus noirs sans rien perdre de leur élégance, de leurs belles façons, de leur haute éducation de grands seigneurs; mais de tels héros, en supposant qu'ils puissent exister dans la réalité, sont extrêmement malheureux" („Untersuchen wir zuerst, welcher Art diese so erstrebenswerten Freuden sind. Der Held Baudelaires ist von Natur aus unfähig, die Freuden des Lebens in der Familie und zu Hause zu empfinden: denn wer seinen Vater getötet hat, der kann sich keinen Sohn wünschen. Gleichermaßen ist er unfähig, Liebe zur Wissenschaft um der Wissenschaft willen zu empfinden, denn der Mensch, der die Wissenschaft um ihrer selbst willen hätte lieben können, hätte dabei so viel Beruhigung gefunden, dass er jede Möglichkeit, ein großer Verbrecher zu werden, verloren hätte. Wird er sehr lebhafte ästhetische Genüsse empfinden? Der feine Sinn im Moralischen und der feine ästhetische Sinn sind im Allgemeinen eng benachbart: es ist wenig wahrscheinlich, dass ein Wesen, das unfähig zu Gewissensbissen ist und dem daher alle Feinheiten des moralischen Lebens abgehen, fähig ist, die feinen Nuancen des Schönen zu erfassen und in aller Verschiedenheit und Lebhaftigkeit das ästhetische Gefühl zu empfinden. Die Fähigkeit zu einer wahrhaften Bewunderung des Schönen entspricht immer der Disposition zu entschiedener Abwehr des Hässlichen, und die Abwehr des Hässlichen ist kaum möglich ohne eine ähnliche Abwehr des moralisch Hässlichen. Zwar hat Byron satanische Helden erfunden, welche die schwärzesten Verbrechen begehen ohne irgendetwas zu verlieren von ihrer Eleganz, von ihren schönen Formen, von ihrer vornehmen Erziehung zu großen Herren; aber solche Helden, vorausgesetzt dass sie in der Realität existieren können, sind überaus unglücklich").

## 469

**281, 9** *Die Unmenschlichkeit des Weisen*.] Der Beginn: „Bei dem schweren, Alles zermalmenden Gange des Weisen, welcher, nach dem buddhistischen Liede, ‚einsam wandelt wie das Rhinozeros'" spielt auf das bekannte Diktum von Moses Mendelssohn an, der Kant einen „Alleszermalmer" nannte. Schopenhauer greift es wiederholt auf, zuerst in seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, dort im *Anhang*: *Kritik der Kantischen Philosophie* (Schopenhauer 1873, Bd. 2, 497). In den *Parerga und Paralipomena I* übernimmt Schopenhauer diese Bezeichnung dann in dem antiidealistischen (antiplatonischen) Sinn, den ihr auch N. – nicht zuletzt mit einem Selbstbezug – gibt: „Schon beim Plato finden wir den Ursprung einer gewissen falschen Dianoiologie [Erkenntnislehre], welche in heimlich metaphysischer Absicht, nämlich zum Zweck einer rationalen Psychologie und daran hängender Unsterblichkeitslehre, aufgestellt wird. Dieselbe hat sich nachmals als eine

Truglehre vom zähesten Leben erwiesen; da sie, durch die ganze alte, mittlere und neue Philosophie hindurch, ihr Daseyn fristete, bis Kant, der Alleszermalmer, ihr endlich auf den Kopf schlug. Die hier gemeinte Lehre ist der Rationalismus der Erkenntnißtheorie, mit metaphysischem Endzweck" (Schopenhauer 1874, Bd. 5, 47). In einem weiteren Teil der *Parerga und Paralipomena I*: in der Abhandlung *Ueber die Universitäts-Philosophie* attackiert Schopenhauer die Universitäts-Philosophen seiner Zeit folgendermaßen: „Zudem sehn sie herzlich gern den ‚Alleszermalmer Kant' in Vergessenheit gerathen, und beeilen sich, ihn zur todten, historischen Erscheinung zu machen, zur Leiche, zur Mumie, der sie dann ohne Furcht ins Angesicht sehn können. Denn er hat im allergrößten Ernst dem jüdischen [lies: christlichen] Theismus in der Philosophie ein Ende gemacht" (Schopenhauer 1874, Bd. 5, 184 f.). In späteren Texten – so etwa in FW 335 – stellt N. dies freilich in Frage; der „Alleszermalmer" Kant sei nur vordergründig ein solcher gewesen, schließlich habe er sich wieder zu „‚Gott', ‚Seele', ‚Freiheit' und ‚Unsterblichkeit' zurückverirrt" (562, 17 f.).

Von dem buddhistischen Lied und dem darin vorkommenden „Rhinozeros" schreibt N. schon am 13. Dezember 1875 an seinen Freund Carl von Gersdorff: „Ich entlieh [...] die englische Übersetzung der Sutta Nipáta, etwas aus den heiligen Büchern der Buddhaisten; und eines der festen Schlußworte einer Sutta habe ich schon in Hausgebrauch genommen ‚so wandle ich einsam wie das Rhinoceros'." (KSB 5/KGB II/5, Nr. 495, S. 127, Z. 10 – S.128, Z. 15)

Das Selbstverständnis, das N. von sich als Philosoph hatte, drückt sich in folgenden Sätzen über den „Weisen" aus, die zugleich auch schon einen Vorklang des *Zarathustra* enthalten: „Er will euch in's Gebirge führen, er wird euer Leben vielleicht in Gefahr bringen: dafür überlässt er es euch willig, vorher und nachher, an einem solchen Führer Rache zu nehmen, – es ist der Preis, um den er sich selber den Genuss macht, voranzugehen" (281, 22–26).

### 470

**282, 2** *Am Gastmahle Vieler.*] Im Bestreben, eine höhere Legitimation zu finden, reflektiert N. hier sein eigenes eklektisches Verfahren bei der Verwertung vieler Anregungen und Quellen – und zugleich seine Methode, diese Quellen und die „Namen" ihrer Verfasser zu verschweigen.

### 471

**282, 9** *Eine andere Nächstenliebe.*] Gegen das Gebot der Nächstenliebe wendet sich N. schon im Zusammenhang mit seiner generellen Ablehnung des

Altruismus und besonders des Mitleids (vgl. M 132–146). Hier versucht er die Nächstenliebe zu problematisieren, indem er sie zunächst mit dem „nervösen Wesen", d. h. mit einer krankhaften Schwäche assoziiert, um die Stärke der „grossen Leidenschaft" dagegen zu halten. Doch führt er seine von La Rochefoucauld übernommene Methode fort, der zufolge sich in jedem scheinbaren Altruismus ein Egoismus verbirgt: Die „andere Nächstenliebe" entpuppt sich am Ende des Textes als ein Ausbrechen aus dem „Gefängniss" des Ichs, denn „das Andere" tut denen, die sich in ihrem Ich eingeschlossen fühlen, „so wohl!".

### 472

**282, 23** *Sich nicht rechtfertigen*.] In einem nachgelassenen Notat vom Jahr 1880 heißt es: „Das Peinlichste für mich ist, mich vertheidigen zu müssen. Dabei werde ich inne, daß ich erst meine Art zu sein mit der Anderer vergleichen müsse und daß ich ihr verständliche Motive unterschieben müsse: daran nicht gewöhnt, weiß ich, daß es mir mißlingt" (6[182], KSA 9, 244). An die Stelle des peinlichen Gefühls tritt im vorliegenden Text die Gleichgültigkeit.

### 473

**283, 4** *Wo man sein Haus bauen soll*.] Mit der Wendung „Ubi pater sum, ibi patria" („wo ich Vater bin, da ist das Vaterland") wandelt N. das geflügelte Wort ab: „ubi bene, ibi patria" („wo es mir gut geht, da ist mein Vaterland"). Cicero zitiert die letztlich auf Aristophanes zurückgehende Wendung in seinen *Gesprächen in Tusculum* (*Tusculanae disputationes* V, 37, 108) so: „Patria est, ubicumque bene".

### 474

**283, 11** *Die einzigen Wege*.] An den Anfang dieses Textes stellt N. ein von ihm frei abgewandeltes Zitat aus der deutschen Übersetzung einer von John Stuart Mill verfassten Abhandlung über Plato, in: John Stuart Mill: *Über Frauenemancipation. Plato. Arbeiterfrage. Sozialismus* (Mill 1880, 68). Mit den „göttlichen Wesen" meint Mill die Ideen, zu denen in Platons *Symposion* der Aufstieg mittels einer vom Eros ausgehenden Dialektik führt. N.s Aussage: „diess behauptet Plato [...] feierlich und leidenschaftlich" (283, 13 f.) spielt mit dem Ausdruck „feierlich" insbesondere auf die Eroslehre der platonischen Figur der

Diotima an, einer Priesterin aus Mantineia, auf deren feierlich-priesterliche Verkündigung sich Sokrates in Platons *Symposion* beruft; „leidenschaftlich" kann sie aufgrund der Rolle heißen, die Eros in der Rede der Diotima spielt. Schopenhauer dagegen, den N. anschließend nennt, sieht nicht eine vermittelnde Dialektik, sondern die Intuition als den einzigen Weg an, um zur Erkenntnis der Wahrheit (des Willens) jenseits des „Schleiers der Maya" zu gelangen. In der Vorstufe zu diesem Text notierte N.: „Um zu den göttlichen Wesen zu gelangen ist die Dialektik der einzige Weg: Plato, Mill 67. Schopenhauer behauptet es von der Intuition." (KSA 14, 224)

### 475

**283, 21** *Schwer werden*.] Die Imagination des Höhenflugs, eine von N. bevorzugte Wunschvorstellung (vgl. insbesondere M 575 und NK hierzu), verbindet sich sowohl mit dem Gefühl der Erhebung über andere, die „nicht fliegen können" (M 574), als auch mit der Sehnsucht, sich von allem zu (er-)lösen in einer Höhe, die ins Zeitlose reicht. Vgl. das Gedicht *Vogel Albatross* in den *Idyllen aus Messina* (341 f.), den Kommentar hierzu sowie M 574, einen Text, den N. in den *Zarathustra* übernahm.

### 476

**283, 26** *Am Erntefeste des Geistes*.] Mit den „Geistig-Armen" spielt N. auf die erste Seligpreisung in der Bergpredigt an (Matthäus 5, 3: „Selig sind die Armen im Geiste; denn ihrer ist das Himmelreich"). Vgl. auch M 449 und NK hierzu.

### 477

**284, 11** *Von der Skepsis erlöst*.] Zur Skepsis vgl. M 82 und den ausführlichen Kommentar. Ein nachgelassenes Notat vom Herbst 1880 lautet: „Skepticismus! Ja, aber ein Scepticismus der Experimente! nicht die Trägheit der Verzweiflung" (6[356], KSA 9, 287).

### 478

**284, 22** *Gehen wir vorüber!*] Die hier gewählte Außenperspektive auf einen, der in seiner „Einsamkeit" lebt, verschleiert, dass es sich um eine Selbst-

reflexion handelt. Die Metapher des kostbaren Glases, „in das sich plötzlich etwas zu Heisses ergoss“ und das deshalb einen Sprung bekommen hat, entspricht N.s Bekenntnis zur „Leidenschaft der Erkenntniss“, einer Leidenschaft, an der man „zu Grunde geht“ (M 429; vgl. M 435). Die Aufforderung „Gehen wir vorüber!“ liegt in der Konsequenz, die sich aus der verfremdenden Außenperspektive ergibt. Sie entspricht der Haltung, die N. in M 494 als „Letztes Argument des Tapferen“ bezeichnet und auf folgenden Nenner bringt: „Was liegt an mir!“ (291, 7 f.).

### 479

**284, 27** *Liebe und Wahrhaftigkeit*.] Was N. hier als „Liebe“ bezeichnet, ist die Anhänglichkeit des „Denkers“ an die von ihm eigentlich schon überholten Vorstellungen, wodurch er zum „Verbrecher an der Wahrheit“ wird. Er muss immer wieder dagegen ankämpfen; bald setzt sich die emotionale Komponente seines Wesens („Liebe“), bald die rationale („Wahrhaftigkeit“) durch. N. verbildlicht dieses wechselhaft-periodische Geschehen durch die Metapher des „ab- und zunehmenden Mond[es]“.

### 480

**285, 9** *Unvermeidlich*.] Indem N. im Zusammenhang mit der „Erkenntniss“ vom Erleben und vom „Erlebniss“ spricht, beansprucht er die Legitimation der Erkenntnis aus dem Erleben, das der Erkenntnis auch erst individuelle, persönliche Authentizität verleiht und sie so beglaubigt. Vom gleichen Gedanken geht M 490 aus. Dort lässt er das Rollen-Ich sagen: „‚Ihr kennt diess Alles, aber ihr habt es nie erlebt, – ich nehme euer Zeugniss nicht an. Diese ‚kleinen Wahrheiten‘! – sie dünken euch klein, weil ihr sie nicht mit eurem Blute bezahlt habt!‘“ (289, 24–27). In M 555 folgert er: „Der Denker muss einen ungefähren Kanon aller der Dinge in sich haben, welche er überhaupt noch erleben will“ (324, 30–32). In M 458 bezeichnet N. es als das „grosse Loos“, wenn sich mit dem scharfen Intellekt „auch die Erlebnisse“ vereinen, „die zu einem solchen Intellecte gehören“ (276, 12 f.). Vgl. auch M 458 und NK hierzu. In einem aufschlussreichen Notat vom Herbst 1887 erhebt N. das Persönliche, Subjektive zu einem darstellerischen Prinzip. Unter der Überschrift Das vollkommene Buch heißt es: „Überwindung der Demonstration; absolut persönlich [...] die abstraktesten Dinge am leibhaftesten und blutigsten / die ganze Geschichte wie [!] persönlich erlebt und erlitten (– so allein wird’s wahr) [...] Nicht ‚Beschreibung‘; alle Probleme ins Gefühl übersetzt, bis zur Passion – “ (9[115], KSA 12, 400 f.).

### 481

**285, 24** *Zwei Deutsche*.] Die Stilisierung Kants und Schopenhauers zu zwei typischen „Deutschen“ zielt vor allem auf ihr ereignisarmes Dasein. Auf die Heftigkeit („Wildheit“), mit der Schopenhauer gegen seine Zeitgenossen zu Felde zog, vor allem gegen Hegel und die „Hegelei“, spielt die Aussage an: „er ist etwas wilder angelegt und hatte Zeit und Musse für diese Wildheit. Aber ihm fehlte die ‚Entwickelung‘: wie sie in seinem Gedankenumkreise fehlte; er hatte keine ‚Geschichte‘.“ (286, 15–18) Dass Schopenhauer die „Entwickelung“ im äußeren Leben fehlte, bezieht sich u. a. auf sein aufgrund eines ererbten Vermögens materiell gesichertes, in Ruhe und Muße verbrachtes Dasein. In der Vorstufe zu diesem Text spitzt N. zu: „Schopenhauer’s Denken hat keine Erlebnisse, keinen Roman, keine Katastrophen. Man denke an Pascal!“ (KSA 14, 224) Mit der Feststellung, dass Schopenhauer eine „Entwickelung“ und „Geschichte“ auch in seinem Denken fehlte, meint N. die Tatsache, dass Schopenhauer nach dem bereits 1819 erschienenen ersten Band seines Hauptwerks *Die Welt als Wille und Vorstellung* kein weiteres bedeutendes Werk mehr verfasste. WWV II, erschienen mit der 2. Auflage 1844, bietet nur Ergänzungen zum ersten Band. Die beiden erst sehr viel später erschienenen Bände seiner *Parerga und Paralipomena* fasste Schopenhauer selbst, wie schon dieser Titel erkennen lässt, als eher peripher auf, weil sie das Hauptwerk vorwiegend erläutern, kommentieren und ergänzen.

### 482

**286, 20** *Seinen Umgang suchen*.] Die von N. formulierte Frage nach dem „Umgang von Männern“, welche die im Anschluss genannten Qualitäten besitzen, ist selbstbezüglich. Denn er schreibt gerade sich selbst solche Qualitäten immer wieder zu: die „Leidenschaft der Erkenntniss“, die „Redlichkeit“ und die angebliche Gleichgültigkeit gegenüber dem „Ruhm“ (vgl. NK M 466); und wenn er abschließend bemerkt: „Solche Männer würden wir Philosophen nennen; und sie selber werden immer noch einen bescheideneren Namen finden“ (286, 30–32), so meint er ebenfalls sich selbst in seiner Rolle als Philosoph, der sich für die Bezeichnung „Denker“ entschieden hat.

### 483

**287, 2** *Überdruss am Menschen*.] Wie in einer Reihe anderer Texte der *Morgenröthe* (z. B. M 232, M 255, M 485, M 492) inszeniert N. hier eine dialogische Konstellation, um die Gegenläufigkeit innerer Befindlichkeiten und damit

die Widersprüchlichkeit des menschlichen Lebens darzustellen. Die Problematik des Erkennens führt beim Part A bis zum „Überdruss am Menschen“ und zum Erkenntnisekel, weil sein Erkenntnisvermögen durch seine „Organe“ nicht nur im Hinblick auf die Welt, die „Dinge“, beschränkt ist, sondern auch in sich selbst befangen bleibt. N. nimmt damit Grundgedanken auf, die er bereits in M 117 („Im Gefängniss“) formuliert hatte. Doch weicht der „Ekel“ (287, 10), wie B konstatiert, der „Lust“, weil der Lebenstrieb schon bald („morgen“) wieder erwacht und mit ihm auch der Erkenntnistrieb.

### 484

**287, 15** *Der eigene Weg*.] N. setzt die Reflexionen fort, die er schon in M 9 im Hinblick auf die Rolle des „Einzelnen“ begonnen und dann in M 107 und M 108 mit der Forderung nach dem Vorrang des Individuums und des Individuellen fortgeführt hatte. Und wie schon dort das Individuelle strikt antisozial definiert ist, weil es sich gegen eine gesellschaftlich formierte und sanktionierte Moral richtet, so ist hier der „eigene Weg“ gegen die „Anderen“ (287, 22) und insbesondere gegen den (moralisch) „rechten Weg“ (287, 21) konzipiert. Allerdings bleibt es bei dieser Abgrenzung und Entgegensetzung, ohne dass gesagt würde, worin das Eigene besteht. Vgl. den Überblickskommentar zu M 105 und M 108. Vgl. auch M 104.

### 485

**288, 2** *Ferne Perspectiven*.] Vgl. M 441 und den Kommentar. Der Zusammenhang von „Fremden“ und „Musik“ verweist auf Richard Wagner, die Betonung der „Einsamkeit“ auf den ‚notwendigen‘ Bruch der Freundschaft.

### 486

**288, 9** *Gold und Hunger*.] N. metaphorisiert den Mythos von dem phrygischen König Midas. Als sich der trunkene Silen aus dem Gefolge des Dionysos in die Rosengärten des schon märchenhaft reichen Königs verirrt, nimmt ihn dieser freundlich auf, bewirtet ihn und bringt ihn zu Dionysos zurück. Zum Dank stellt ihm der Gott einen Wunsch frei. Midas, von Goldgier getrieben, wünscht, dass alles, was er berührt, zu Gold werde. Das hat zur Folge, dass er verhungern müsste. Dionysos befreit ihn schließlich wieder von der verhängnisvollen Gabe durch ein Bad im Flusse Paktolos, der seither Goldsand führt. Ovid erzählt den Mythos in seinen *Metamorphosen* (11, 85 ff.).

### 487

**288, 18** *Scham*.] N. klagt in der *Morgenröthe* (vgl. M 476, M 518) und auch in Briefen aus dieser Zeit über Müdigkeit und diagnostiziert in M 542 geradezu leitmotivisch die Ermüdung und die Müdigkeit als Altersproblem des Philosophen – obwohl er selbst noch keineswegs alt war, sondern, wie er selbst es nannte, in der „Mitte" des Lebens stand: Vgl. M 504 und NK hierzu.

### 488

**288, 24** *Gegen die Verschwendung der Liebe*.] Die mehrmals formulierte Sorge um den „Anderen", der die Liebe nötiger hat, kontrastiert mit N.s programmatischer Ablehnung des Altruismus, die besonders in den ersten beiden Büchern zum Ausdruck kommt.

### 489

**289, 13** *Freunde in der Noth*.] Diese Wendung war schon zu N.s Zeit zur Redensart geworden („Freunde in der Not / Gehen tausend auf ein Lot") und hat eine berühmte Formulierung durch Ovid gefunden: „Donec eris felix, multos numerabis amicos, / Tempora si fuerint nubila, solus eris" („Solange du glücklich bist, wirst du viele Freunde zählen, / Wenn aber die Zeiten düster sind, wirst du einsam sein"; *Tristia* IX, V. 5 f.). Der biographische Hintergrund ist N.s zunehmende Entfremdung von seinen Freunden. Im engeren Umfeld dieses Textes thematisiert er die für den Philosophen notwendige „Einsamkeit" (M 485, M 491).

### 490

**289, 24** *Diese kleinen Wahrheiten!*] Vgl. M 480 und hierzu den Kommentar. Die „kleinen Wahrheiten" sind die von N. selbst auf dem ‚kleinen' Raum seiner Aphorismen ausgesprochenen. Vgl. auch das Kapitel „Von alten und jungen Weiblein" in *Zarathustra I*, wo „eine kleine Wahrheit" in personifizierter Form vorkommt.

### 491

**290, 2** *Auch deshalb Einsamkeit!*] Einsamkeit, ein markant hervortretendes Thema in zahlreichen Texten der *Morgenröthe* (vgl. NK M 443) und ein

Leitmotiv des *Zarathustra*-Kapitels ‚Vom Wege des Schaffenden', erscheint als innere Notwendigkeit des Denkers. Hier erhält sie einen besonderen Anspruch durch die in der Vorstellung der „Wüste" enthaltene Anspielung auf Johannes den Täufer, der in der Wüste predigt (Matthäus 3, 1), und auf Jesus (Matthäus 4, 1: „da ward Jesus vom Geist in die Wüste geführt"; Markus 1, 13: „er war allda in der Wüste 40 Tage").

### 492

**290, 14** *Unter den Südwinden.*] Der ‚zeitgemäßen' Tendenz zur physiologischen Reduktion entsprechend, aber auch vor einem spezifischen Traditionshintergrund führt N. die Stimmungswechsel des melancholischen Temperaments auf meteorologische Bedingungen zurück, welche die Stimmung beeinflussen. Der traditionellen Temperamentenlehre zufolge wechselt der Melancholiker zwischen manischen Phasen („stürmisch [...] hell bis zum Äussersten"; 290, 15 f.) und depressiven Phasen. Vgl. NK M 14, S. 98 f. Zwischen diesen beiden Extremen gebe es eine ruhige, entspannte und harmonische Phase (290, 16 f.). Auch die Beziehung zum weich und schlaff machenden „Südwind" und zum wieder frisch und munter machenden „Nordostwind" (290, 22) war in der Tradition schon vorgeprägt. N.s Lieblingsdichter Hölderlin beginnt seine Hymne *Andenken* (1803) mit den Versen: „Der Nordost wehet, / Der liebste unter den Winden / Mir, weil er feurigen Geist / Und gute Fahrt verheißet den Schiffern."

### 493

**290, 25** *Auf dem eigenen Baume.*] Mit der Vorstellung des ‚Eigenen' führt N. zunächst die Reflexion fort, die er in M 484 unter die Überschrift „Der eigene Weg" gestellt hatte (vgl. hierzu den Kommentar). Aber nun perspektiviert er sie neu, indem er sie zugleich problematisiert: Das ‚Eigene' wird so sehr als das rein Persönliche und Subjektive begriffen, dass es im Horizont von übergreifenden „Werth"-Schätzungen nichts mehr bedeutet. Hier, wie auch schon in einigen anderen Texten der *Morgenröthe*, bereitet sich das später entwickelte Konzept vor, dem zufolge „Werte" nur das Ergebnis von Wertschätzungen sind, denen keine objektive Gültigkeit zukommt.

### 494

**291, 4** *Letztes Argument des Tapferen.*] Die Tapferkeit liegt in der bis zur Selbstpreisgabe gehenden Aufopferungsbereitschaft des Erkennenden um

der Erkenntnis willen. Sie findet ihren Ausdruck in dem *existentiellen* „Argument“: „Was liegt an mir!“ Diese Formel verwendet N. mehrfach auch in nachgelassenen Notaten aus der Zeit der *Morgenröthe*, so u. a. in 7,[45], KSA 9, 326 und in 7[126], KSA 9, 344. Am Ende von M 459 heißt es: „Gerade darin glänzt die schönste Tugend des grossen Denkers: die Grossmüthigkeit, dass er als Erkennender sich selber und sein Leben unverzagt, oftmals beschämt, oftmals mit erhabenem Spotte und lächelnd – zum Opfer bringt“ (276, 26–30). Den in der Vorstellung des „Opfers“ enthaltenen Gedanken, dass die „Leidenschaft der Erkenntniss“ zum „Untergang“ führen kann, entwickelt N. in M 429 – einem der zentralen Texte des Werks. Zu N.s Vorstellung des „Opfers“ vgl. auch M 45 sowie insbesondere M 146 und NK hierzu. In *Zarathustra II*: ‚Die stillste Stunde‘ spricht ein „Es“ „ohne Stimme“: „Was liegt an dir, Zarathustra! Sprich dein Wort und zerbrich!“ (KSA 4, 188, 13 f.)

### 495

**291, 10** *Unsere Lehrer*.] Die zentrale Aussage „man muss seine Lehrer an sich abbüssen“ (291, 16 f.) und vollends das im Schlusssatz formulierte Fazit, „dass wir uns damals vergriffen haben“, verrät N.s Abwendung von seinen im Frühwerk noch verehrten und nahezu bedingungslos als Autoritäten anerkannten Leitfiguren: von Schopenhauer und Wagner. Er gibt aber auch zu erkennen, dass die frühen Prägungen nicht einfach abzutun, sondern ‚abzubüßen‘ sind und dass es für eine substantielle Neuorientierung an „rechten Wegweisern“, also geeigneten neuen Lehren, auch wenn man „in der ganzen Welt herum“ sucht, „vielleicht zu spät“ ist (291, 18 f.). Dieser Einsicht entspricht sein bis ins Spätwerk reichendes Abarbeiten der einstigen Fixierung auf Schopenhauer und Wagner.

### 496

**291, 23** *Das böse Princip*.] Die Reflexion auf das in der Gesellschaft und von der in ihr etablierten ‚Moral‘ als „böse“ deklarierte Denken subversiver (Frei-)Geister durchzieht zahlreiche Texte der *Morgenröthe*; ins nähere Umfeld gehört M 499: „Der Böse“. Da sich der Habitus des Freidenkers für N. mit dem Bekenntnis zum Individuum, zur Individualität und zu einem in diesem Sinne verstandenen „Egoismus“ verbindet, der als „böse“ gewertet wird, waren für ihn die Ausführungen von Afrikan Spir in dessen 1877 erschienenem Werk *Denken und Wirklichkeit* von besonderem Interesse. Er versah folgende Formulierungen Spirs mit mehrfachen Randmarkierungen: „Schon das empirische

Grundgesetz alles Lebenden, welches die Basis aller Individualität bildet, der Egoismus, führt nothwendig zum Kampf um die Bedingungen der Existenz, ist also eine nothwendige und unerschöpfliche Quelle des Uebels und des Bösen. Am grellsten offenbart sich jedoch das Finstere und Unheimliche des natürlichen Logos in dem grausamen Gesetze, dass die lebenden Wesen einander zur Nahrung dienen müssen. Darin erweist sich das Uebel und das Böse als ein integrirendes Bestandtheil der natürlichen Ordnung der Dinge, nicht als ein bloss zufälliger Begleiter oder eine zufällige Folge der Wirksamkeit ihrer Gesetze. Daher widerstrebt dieses Gesetz unserer Vernunft am meisten und alle Versuche, dasselbe vor den Augen der Vernunft zu rechtfertigen, erscheinen uns als ein blosses Geschwätz, welches seinen Grund in einer unhaltbaren vorgefassten Annahme [einem „Vorurteil"] hat. Diese vorgefasste Annahme ist nämlich die Voraussetzung, dass das wirkende Princip der Natur, der sich in dieser bethätigende und offenbarende Logos identisch sei mit dem Unbedingten, welches der Consequenz des Begriffes *a priori* gemäss als das rein Gute, als das Göttliche gedacht werden muss. Aus dieser Identificirung entspringen die handgreiflichen und unaustilgbaren Widersprüche in allem Theismus und allem Pantheismus" (Spir 1877, Bd. 2, 167, vgl. die bibliographischen Angaben in NK M 307).

Allerdings übergeht N. in seinen Überlegungen zur „Individualität", die im Bekenntnis zum „Egoismus" gipfeln, eine weiterführende Reflexion Spirs, die er kurz vorher gleichwohl ebenfalls mit einer starken Randmarkierung versehen hatte: „Ja, der Mensch gelangt endlich dahin, das empirische Grundgesetz alles Lebenden, welches auch die Grundbedingung seiner eigenen Individualität bildet, nämlich den Egoismus zu prüfen und an dem Werth der Individualität selbst zu zweifeln. Und je mehr ein Mensch sich zur Allgemeinheit erweitert, um so grössere Ausbildung und Selbstständigkeit erlangt er, als Individuum, umso freier steht er der Natur gegenüber. Die höchste Entfaltung der Individualität würde nur in einem Menschen erreicht werden, welcher die allgemeinsten, den ganzen Zusammenhang der Dinge überschauenden Einsichten mit den weitesten Sympathien und der grössten Unabhängigkeit von den Trieben seiner empirischen Natur in sich vereinigte" (Spir 1877, Bd. 2, 166).

Mit dem ersten Satz: „Plato hat es prachtvoll beschrieben, wie der philosophische Denker inmitten jeder bestehenden Gesellschaft als der Ausbund aller Ruchlosigkeit gelten muss: denn als Kritiker aller Sitten ist er der Gegensatz des sittlichen Menschen" spielt N. auf Platons Darstellung des Sokrates an, der von den Athenern aufgrund seiner kritischen Hinterfragung bisher geltender Wertungen zum Tode verurteilt wurde. Die anschließende Rede vom „Gesetzgeber neuer Sitten" deutet bereits auf das von N. selbst als zentral hervorgehobene Kapitel ‚Von alten und neuen Tafeln' im *Zarathustra* voraus, wo die alten

Tafeln, die Moses als Moralgebote auf dem Berg Sinai als göttlich legitimierte Gesetze entgegennahm, durch neue Tafeln mit neuen Gesetzen ersetzt werden sollen. Der folgende Satz, der mit den Worten beginnt: „Wir dürfen hieraus errathen, wie die ziemlich freisinnige und neuerungssüchtige Stadt Athen dem Rufe Plato's bei seinen Lebzeiten mitgespielt hat" ist spekulativ, denn Platon ging erst nach Athens Niedergang infolge des Peloponnesischen Krieges nach Syrakus zu dem Tyrannen Dionysios I. und dann noch zu dessen Nachfolgern, um dort seine gesetzgeberischen Vorstellungen verwirklichen zu können, wie er sie in der *Politeia* (*Der Staat*) und in den *Nomoi* (*Die Gesetze*) vertrat. Letztere nennt N. in einem Brief an Paul Rée vom Juni 1877 als eine seiner Ferienlektüren (KSB 5/KGB II/5, Nr. 627).

Der Passus „er – der, wie er selber sagt, den ‚politischen Trieb' im Leibe hatte", bezieht sich auf eine Aussage in Platons *Siebtem Brief*: „Als ich noch jung war, ging es mir wie vielen anderen: ich gedachte, sobald ich selbständig geworden sein würde, mich sogleich den Staatsgeschäften zu widmen" (Νέος ἐγώ ποτε ὢν πολλοῖς δὴ ταὐτὸν ἔπαθον· ᾠήθην, εἰ θᾶττον ἐμαυτοῦ γενοίμην κύριος, ἐπὶ τὰ κοινὰ τῆς πόλεως εὐθὺς ἰέναι – *epist*. VII, 324 b). In den folgenden Ausführungen seines *Siebten Briefes* berichtet Platon von seinem – von N. genannten – dreimaligen Versuch, nach der politischen und zugleich moralischen Katastrophe seiner Vaterstadt Athen seine Vorstellung von einer gerechten Staatsverfassung in Syrakus modellhaft zu realisieren. Platons Darlegungen gipfeln in den Worten: wenn es in Sizilien gelungen wäre, „Philosophie und politische Macht" (φιλοσοφία τε καὶ δύναμις) zu vereinen, „so wäre in der ganzen Menschheit, bei Griechen wie Nichtgriechen, glanzvoll die wahrhaftige Überzeugung zustandegekommen, daß weder ein Staat [eine Polis] noch ein einzelner Mensch sich wohl befinden kann, wenn er nicht vernünftig unter der Herrschaft der Gerechtigkeit sein Leben führen kann" (ὡς οὐκ ἄν ποτε γένοιτο εὐδαίμων οὔτε πόλις οὔτ' ἀνὴρ οὐδείς, ὃς ἂν μὴ μετὰ φρονήσεως ὑπὸ δικαιοσύνῃ διαγάγῃ τὸν βίον; 335 d 1–6). In einem nachgelassenen Notat vom Jahr 1880 entwickelt N. eine individualpsychologische Deutung von Platons staatspolitischem Engagement in Sizilien: „Plato wurde ungeduldig, er wollte am Ende sein. Und warum? Sein Gefühl der Macht wollte Befriedigung, jener starke politische Trieb. Die Kürze unseres Lebens verlangt, daß an einem Punkte die Höhe eintritt und das Ziel erreicht ist: sonst blieben wir ewig in der Schwebe und das hält ma‹n› nicht vor Ungeduld aus. Individuell n o t h w e n d i g der Anschein der Wahrheit" (4[286], KSA 9, 170–171). Das subjektive „Gefühl der Macht" exponiert N. in zahlreichen Texten der *Morgenröthe* und in anderen nachgelassenen Notaten aus der Entstehungszeit.

Von Platons Initiativen ausgehend verfolgt N. die Vorstellung der gesetzlichen Regelung des Lebens weiter bis zu Mohammeds Aufstellung von Verhal-

tensregeln für die Muslime. Dieser machte es sich zur Aufgabe, „die grossen und kleinen Bräuche und namentlich die tägliche Lebensweise von Jedermann festzusetzen“ (292, 8–10). Nachdem sich Mohammed im Jahr 622 aufgrund der Widerstände, auf die er in Mekka gestoßen war, zur Auswanderung (Hidschra) nach Medina entschlossen hatte, wo er als Prophet und politischer Führer anerkannt worden war, bildete er vor allem die in den Koran eingegangenen rechtlichen Fixierungen seiner Lehre aus und setzte die Riten fest, die den Islam vom Judentum und vom Christentum unterscheiden. Seltsamerweise führt N. im Zusammenhang mit seiner Darlegung gesetzgeberischer Aktivitäten großer Gründergestalten nicht Moses an: die im 2. und 3. Buch Mose des Alten Testaments von Mose nach seiner Rückkehr vom Berg Sinai dem jüdischen Volk verkündeten zehn Gebote sowie die Festsetzung zahlreicher Bräuche und Riten. N.s Spekulation, dass die Welt möglicherweise „die Platonisirung des europäischen Südens erlebt“ hätte, geht von der an Platons Sizilien-Aufenthalt anknüpfenden Überlegung aus, dass sich dort „ein gesammtgriechischer Mittelmeer-Staat vorzubereiten schien“ (292, 5 f.). Doch erwähnt N. nicht, was ihm in den Spätschriften besonders wichtig ist, dass es nämlich zu einer viel weiter ausgreifenden Platonisierung kam, da in das Christentum zahlreiche platonisierende Vorstellungen eingingen (vgl. N.s Charakterisierung des Christentums als „Platonismus für's ‚Volk'“; JGB Vorrede, KSA 5, 12).

Dass N. in seine Darstellung mehrmals die Möglichkeitskategorie einbringt (292, 10 f.) und von „Zufällen“ spricht (292, 13 f.: „Ein paar Zufälle weniger und ein paar andere Zufälle mehr“), entspricht seinem sich auch in anderen Texten der *Morgenröthe* und in der *Fröhlichen Wissenschaft* abzeichnenden experimentellen Denken. Es tendiert zu einem Offenhalten aller Möglichkeiten und versteht daher weder die Geschichte noch den Menschen als festgelegt. Zum experimentellen Möglichkeitsdenken vgl. auch M 453 und den ausführlichen Kommentar hierzu, ferner den Kommentar zum Schluss von M 433. Indem N. abschließend von Platon sagt, es sei ihm der „Ruf eines Phantasten und Utopisten“ geblieben, und indem er dies mit der Erfolglosigkeit seines politischen Engagements begründet, stellt er sich nicht in die Reihe derer, die diesen Ruf verbreitet haben, vielmehr pointiert er die Einsicht, dass Erfolg oft von Zufällen abhängt und der „Ruf“ vom sich einstellenden oder ausbleibenden Erfolg bedingt ist. Danach wiederum bemessen sich seiner Ansicht zufolge die moralischen Wertungen „gut“ und „böse“, so dass ihnen auch in dieser Hinsicht keine verbindliche Gültigkeit zukommt.

### 497

**292, 21** *Das reinmachende Auge*.] Goethe hatte in der *Italienischen Reise*, die N. in Venedig las, als er an der *Morgenröthe* zu arbeiten begann, das „reine“

Naturphänomen und auch das reine, weil nicht theoretisch präokkupierte Sehen gepriesen. N. nennt Goethe zwar, folgt im weiteren Argumentationsverlauf im Wesentlichen jedoch Schopenhauer. Dieser bot die von N. aufgenommene Verbindung des „Genius“ und überhaupt der Genialität mit dem ‚reinen‘, interesselosen Schauen, das er im 3. Buch seines Hauptwerks *Die Welt als Wille und Vorstellung* als vollendete „Objektivität“ begreift und dem „klaren Weltauge“ des künstlerischen Genius zuschreibt. An einer Schlüsselstelle heißt es: „Nur durch die oben beschriebene, im Objekt ganz aufgehende, reine Kontemplation werden Ideen aufgefaßt, und das Wesen des Genius besteht eben in der überwiegenden Fähigkeit zu solcher Kontemplation: da nun diese ein gänzliches Vergessen der eigenen Person und ihrer Beziehungen verlangt; so ist Genialität nichts Anderes, als die vollkommenste Objektivität, d. h. objektive Richtung des Geistes, entgegengesetzt der subjektiven, auf die eigene Person, d. i. den Willen [bei Schopenhauer die Sphäre der Triebe und zugleich der ontologische Weltgrund], gehenden. Demnach ist Genialität die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren und die Erkenntniß, welche ursprünglich nur zum Dienste des Willens daist, diesem Dienste zu entziehn, d. h. sein Interesse, sein Wollen, seine Zwecke, ganz aus den Augen zu lassen, sonach seiner Persönlichkeit sich auf eine Zeit völlig zu entäußern, um als rein erkennendes Subjekt, klares Weltauge, übrig zu bleiben“ (WWV I, Schopenhauer 1873, Bd. 2, 218–219).

## 498

**293, 12** *Nicht fordern!*] Es handelt sich wahrscheinlich um eine autoreferentielle Aussage, die mit N.s gerade in der *Morgenröthe* programmatisch formuliertem, auf das Recht des Individuums pochendem Nonkonformismus zusammenhängt. Im weiteren Horizont der Moralkritik richtet sich dieser Nonkonformismus gegen moralische „Vorschriften“ (vgl. M 24).

## 499

**293, 19** *Der Böse.*] Das in Anführungszeichen gesetzte Pseudozitat „‚Nur der Einsame ist böse,‘ rief Diderot“ kehrt den tatsächlichen Ausspruch Diderots um: „Il n’y a que le méchant qui soit seul“ („Nur der Böse ist einsam“). Er steht in Diderots bürgerlichem Rührstück *Le fils naturel ou les épreuves de la vertu* (*Der natürliche Sohn oder die auf die Probe gestellte Tugend*, 1757). N.s Bemerkung „und sogleich fühlte sich Rousseau tödtlich verletzt“ bezieht sich auf Rousseaus Rückzug in die Einsamkeit, nachdem er sich von den Zeitgenossen verkannt und zurückgestoßen glaubte. Rousseau litt unter der Vereinsa-

mung und zugleich hatte er doch ein Bedürfnis nach Einsamkeit, die er auch sentimentalisch und idyllisierend verklärte, besonders in seinen *Rêveries du promeneur solitaire* (‚Träumereien des einsamen Spaziergängers') und in den *Confessions*, dem einzigen seiner Werke, das N. in seiner persönlichen Bibliothek hatte (Rousseau 1870). Im 9. Buch der *Confessions* berichtet Rousseau über seine Lektüre von Diderots *Fils naturel*. Doch bezog N. seine Kenntnisse und Zitate aus der Literatur meistens nicht aus den Werken selbst, sondern aus literaturgeschichtlichen Darstellungen. Zur französischen Literatur des 18. Jahrhunderts favorisierte er die Darstellung des bedeutenden Literaturhistorikers Hermann Hettner: *Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts, 2. Th.*: *Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert* (1860), die er 1863 für seine persönliche Bibliothek erworben hatte. Im *Zarathustra*-Kapitel ‚Vom Wege des Schaffenden' variiert N. Diderots Ausspruch mit den Worten: „Alle Vereinsamung ist Schuld" und fügt hinzu: „also spricht die Heerde" (KSA 4, 80, 5 f.).

Für N. selbst war Einsamkeit ein persönliches Bedürfnis, und zugleich litt er an ihr, wie aus seinen Briefen hervorgeht – ähnlich wie Rousseau. Dass N. am Ende des hier zu erörternden Texts das „Schauspiel", das der „Böse" bietet, ästhetisiert, indem er es für das Auge „am schönsten" findet, deutet auf den vor allem in der französischen Romantik kultivierten ‚Satanismus', der bis zu Baudelaires *Fleurs du mal* (‚Blumen des Bösen') führt. Vgl. NK M 468. Die Faszination, die vom „Bösen" und von dem in der *Morgenröthe* ebenfalls mehrfach thematisierten „Verbrecher" ausgeht (vgl. auch M 20, M 50, M 164, M 187, M 202, M 204, M 236, M 366, M 479), hatte auch in dem von N. adaptierten Renaissance-Kult seiner Zeit Ausdruck gefunden. In Cesare Borgia sah man dieses „Böse" und das Verbrechen paradigmatisch verkörpert. Der prinzipielle Immoralismus fand hier seine ästhetische Sensation. N. inszeniert sie in seiner Spätschrift *Der Antichrist* (KSA 6, 251, 1–12). In M 499 übernimmt er die im Wortsinn pervertierende Verklärung des Bösen, indem er sogar „von einem Märtyrerthum des Bösen" spricht (293, 25).

Die Wendung „Prokrustes-Bett der Tugend" (293, 24) spielt metaphorisch auf eine Gestalt der griechischen Mythologie an. In ihr ist Prokrustes ein riesenhafter Wegelagerer, der Vorbeiziehenden auflauert, um sie dann zu foltern: Kleine Menschen streckt er, bis sie in ein großes Bett passen, große verstümmelt er, bis sie in einem kleinen Bett Platz haben. Der athenische Nationalheros Theseus tötet den Unhold.

### 500

**294, 2** *Wider den Strich*.] Das Denken „wider den Strich" ist charakteristisch für die in der *Morgenröthe* geübte Moralkritik, da sie sich gegen die kon-

ventionelle und normativ geltende Moral richtet. Weil die Anstrengung dieses kritischen Widerstands – das zeigen die Texte der *Morgenröthe* immer wieder – sowohl eigene innere Hemmungen überwinden muss als auch auf das Unverständnis Anderer stößt, kann sie „krank" machen. „Jeder kleinste Schritt auf dem Felde des freien Denkens, des persönlich gestalteten Lebens ist von jeher mit geistigen und körperlichen Martern erstritten worden", heißt es in M 18 (31, 20–23). Die „verdorbene" „Nervenkraft" (294, 8) ist nicht nur N.s eigenes Problem, das er in Briefen erörtert, sondern auch ein beliebtes ‚physiologisches' Thema in zeitgenössischen Schriften. Auch in M 39 und M 368 bedenkt N. die „Nervenkraft".

## 501

**294, 12** *Sterbliche Seelen!*] Mit der Problematik der „Erkenntniss", von der sogleich im ersten Satz die Rede ist und die zum Leitmotiv des Textes wird, verfolgt N. ein Thema, das er in der *Morgenröthe* und in der *Fröhlichen Wissenschaft* immer wieder traktiert. Inwiefern allerdings „Erkenntniss" und der vergangene „Glaube an die unsterbliche Seele" (294, 13 f.) zusammenhängen, wird nur ex negativo evident, da der Glaube per definitionem nicht aus Erkenntnis und Wissen resultiert; ebenso gehören „Erkenntniss" und der Zwang, sich zu „entscheiden" (294, 19), nur negativ zusammen, da der Entscheidungsdruck nach N. „damals" gerade keine Zeit zum Erreichen von Erkenntnissen ließ. Erst aus dieser Gedankenstruktur ergibt sich das im Folgenden als Errungenschaft und Chance der Gegenwart dargestellte Bekenntnis zum freien Experimentieren, zum „Versuchen, Vorläufig-nehmen" (294, 21). Es gipfelt in dem Satz „Wir dürfen mit uns selber experimentiren" (294, 26). Zu dieser bis zur Konzeption einer ‚Experimentalphilosophie' reichenden Wendung zum Experimentellen, zu deren historischen Voraussetzungen und insbesondere zu ihrem zeitgenössischen Kontext vgl. NK M 453.

## 502

**295, 2** *Ein Wort für drei verschiedene Zustände*.] Dass es *ein* Wort, nämlich „Leidenschaft" für drei verschiedene Zustände gibt, die N. im Folgenden differenziert, entspricht seiner sprachkritischen Einsicht, dass Worte und Begriffe nur ungenügende oder gleitende Signifikanten sind. „Leidenschaft" ist als Ausdruck höchster Lebensintensität bis hin zur „Leidenschaft der Erkenntniss" ein wichtiges Thema auch in anderen Texten der *Morgenröthe*. Vgl. den Überblickskommentar S. 56–60. N. entwirft ein Dreistufenmodell der Lei-

denschaft: Auf die tierische Form folgt die „Höhe und Größe“ der erhabenen Form, die zu einem Pathos tendiert, das sich in „Grösse und Pracht der Gebärde“ (295, 5) ausdrückt. Dabei denkt N. auch an Wagner, dem er in der *Geburt der Tragödie* und in UB IV: *Richard Wagner in Bayreuth* die Vorliebe für das „Erhabene“ zuschreibt und aus dessen theoretischen Schriften er die pathetische „Gebärde“ als ein zentrales Ausdrucksmittel hervorhebt. Die dritte Form ist der Zustand der „wildschönen Natur“ (295, 8). Mit der Differenzierung des Erhabenen und des Schönen schließt N. an eine lange, von der Schrift des Pseudo-Longinos *Über das Erhabene* ausgehende Tradition an, die von Boileau über Burke bis hin zu Kants *Kritik der Urteilskraft* und zu Schillers theoretischen Schriften *Über das Erhabene* und *Über das Pathetische* reicht. Vgl. den Überblickskommentar zu GT. Der abschließende Satz: „Sie empfinden Entzücken und Entsetzen bei einem solchen Anblick und nennen ihn gerade da: göttlich“ (295, 13 f.) knüpft ebenfalls an die Schrift des Pseudo-Longinos *Über das Erhabene* (περὶ ὕψους) an, von der N. eine Zeit lang eine eigene Edition plante. Darin ist, vor allem im 35. Kapitel, von den „gottgleichen“ (ἰσόθεοι) Menschen die Rede, die sich zum Erhabenen (ὕψος) steigern in ihrer Kunst, auch vom „Großartigen des Ausdrucks“ (τῶν ἐν λόγοις μεγαλοφυῶν). Dieses Erhabene vermag sich „über alles Sterbliche“ (ἐπάνω τοῦ θνητοῦ) zu erheben. Pseudo-Longinos fährt fort: „Alle anderen Eigenschaften erweisen sie als Menschen, das Erhabene hebt sie nahe an die Seelengröße des Gottes“ (τὸ δὲ ὕψος ἐγγὺς αἴρει μεγαλοφροσύνης θεοῦ, 36, 1). Dass N. nicht nur vom „Entzücken“, sondern auch vom „Entsetzen“ bei einem solchen Anblick spricht, geht auf eine Erweiterung und Transformation der Lehre vom Erhabenen zurück, die Edmund Burke in seiner Schrift *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful* (Oxford 1756; deutsch hg. von C. Garve, Riga 1773) vollzogen hatte. Darin heißt es: „Whatever is in any sort terrible, or is conversant about terrible objects, or operates in a manner analogous to terror, is a source of the sublime“ (Burke 1756, Part I, Section VII).

## 503

**295, 16** *Freundschaft*.] Das Thema der Freundschaft lag N. nicht nur von seinen persönlichen Freundschaftsverbindungen her nahe, sondern auch aufgrund der hohen Bedeutung in der antiken Philosophie und Literatur. Am 11. April 1879, kurz vor Beginn der Arbeit an der *Morgenröthe*, schrieb er an Franz Overbeck: „Lieber Freund, wir haben jetzt wieder einen Wunsch gemeinsam: dass Jemand das überreiche Philosophieren des Alterthums über Freundschaft zusammenfasse und wiedererwecke: es muss einen Klang wie von hundert verschiedenen Glocken geben.“ (KSB 5/KGB II/5,

Nr. 837) Allerdings sind in M 503 N.s Aussagen zur Freundschaft in der Antike und die übergreifende Opposition von Antike und Moderne verfehlt. Schon der erste Satz: „Jener Einwand gegen das philosophische Leben, dass man mit ihm seinen Freunden u n n ü t z l i c h werde, wäre nie einem Modernen gekommen: er ist antik“ trifft nicht zu. In den bedeutendsten philosophischen Ausbildungsstätten der Antike, in Platons Akademie und Aristoteles' Peripatos, verband sich das philosophische Leben mit freundschaftlicher Gemeinsamkeit und durchaus mit Gedanken an den Nutzen. Besonders gilt das für den von N. immer wieder genannten Epikur. Platon widmete seinen aporetischen Früh-Dialog *Lysis* ganz der Freundschaft, ohne einen Gegensatz von philosophischem Leben und freundschaftlichem Nutzen zu statuieren. Doch hat N. wahrscheinlich wahrgenommen, dass in diesem Dialog immer wieder die Frage nach dem Nutzen aufgeworfen wird, den Freunde voneinander haben können – ohne dass die Freundschaft darauf festzulegen ist, so wenig wie auf andere begrifflich zu fassende Verhältnisse. Vor allem *eine* Stelle kann N. dazu geführt haben, einen Gegensatz von philosophischem Leben und freundschaftlichem Nutzen anzunehmen: Sokrates fragt dort den jungen Lysis, ob diejenigen, die sich selbst genug sind und aufgrund dieser Autarkie keines anderen bedürfen, auch zu keiner Freundschaft fähig sind, da sie insbesondere keinen Nutzen von ihr erwarten: „sie, die weder, wenn sie fern voneinander sind, Sehnsucht nach einander hegen – denn sie sind sich selbst genügend, auch wenn sie getrennt sind –, noch, wenn sie nahe bei einander sind, Nutzen von einander haben?“ (215 b: οἳ μήτε ἀπόντες ποθεινοὶ ἀλλήλοις – ἱκανοὶ γὰρ ἑαυτοῖς καὶ χωρὶς ὄντες – μήτε παρόντες χρείαν αὐτῶν ἔχουσιν;).

N. assoziierte den Hinweis auf die nicht zur Freundschaft disponierende Autarkie mit dem „philosophischen Leben“, da eine solche Autarkie ein philosophisches Lebensideal sowohl in der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles (Buch X, Kapitel 7, 1177 a–b; vgl. NK 1/1, 98, 11–23) als auch bei den Stoikern ist. Aristoteles, der in der *Nikomachischen Ethik* der Freundschaft zwei Bücher (VIII und IX) widmet, differenziert zwischen drei Formen der Freundschaft: Freundschaft um des Nutzens willen (διὰ τὸ χρήσιμον), Freundschaft zur Lust (δι' ἡδονήν) und Freundschaft um eines Strebens zum Vortrefflichen willen (δι' ἀρετήν, unzureichend mit ‚Tugend' übersetzt). Aristoteles definiert das philosophische Leben, den βίος θεωρητικός, zwar grundsätzlich jenseits des praktischen Nutzens und der Brauchbarkeit (χωρὶς τῆς χρείας), aber nicht im Hinblick auf die Freundschaft. In der nur fragmentarisch überlieferten Lehre Epikurs, die auch eine Ethik unter dem Gesichtspunkt des Nutzens entwickelt, spielt gerade die Freundschaft eine wichtige Rolle, wie u. a. aus dem ersten Buch von Ciceros Schrift *De finibus bonorum et malorum* hervorgeht (1, 65–70; 2, 24–27; 3, 21; 5, 24). In Ciceros wirkungsmächtigem Dialog *Laelius*: *Über die*

*Freundschaft* (*Laelius de amicitia*), der auch von einem philosophischen Anspruch getragen ist, heißt es: „Deshalb scheint mir die Freundschaft mehr aus der Natur als aus einem materiellen Bedürfnis zu entspringen, mehr aus einem mit dem Liebestrieb verbundenen Verlangen der Seele nach Zuneigung als aus der Überlegung, wieviel Nutzen man davon haben wird“ (*Laelius de amicitia* VIII, 27 „Quapropter a natura mihi videtur potius quam indigentia orta amicitia, applicatione magis animi cum quodam sensu amandi quam cogitatione, quantum illa res utilitatis esset habitura“).

Auch N.s weitere Aussage entspricht dem historischen Befund nicht: „Das Alterthum hat die Freundschaft tief und stark ausgelebt, ausgedacht und fast mit sich in’s Grab gelegt. Diess ist sein Vorsprung vor uns: dagegen haben wir die idealisirte Geschlechtsliebe aufzuweisen“ (295, 19–22). Neuzeitliche Autoren haben zahlreiche Freundschaftserfahrungen zum Ausdruck gebracht, ja geradezu einen Freundschaftskult inszeniert. In Montaignes Essai *De l’amitié* verbindet sich die philosophische Reflexion auf das Wesen der Freundschaft mit der persönlichen Erinnerung an den Freund La Boétie, ähnlich wie Laelius in Ciceros Schrift sich an die von tiefer Zuneigung geprägte Freundschaft mit Scipio erinnert: Beide Autoren geben zu verstehen, dass das Sprechen über Freundschaft nur authentisch sein kann, wenn es in gelebter Erfahrung wurzelt. Im 18. Jahrhundert entstand ein sentimentalisch intensivierter, oft patriotisch erhöhter und heroisch stilisierter Freundschaftskult. Schon Shaftesburys Morallehre setzte die Freundschaft in Bezug zur Gesellschaft. Die freundschaftliche Beziehung könne nicht gelebt werden „without such an enlarged Affection and Sense of Obligation to Society“ (Shaftesbury 1714, Bd. 2, 239), so dass der wahre Freund auch „Man’s Friend“ und „Friend of Mankind“ sein müsse (Shaftesbury 1714, Bd. 2, 240). Klopstock hatte den dichterischen Freundschaftskult gepflegt, Gleim inszenierte ihn geradezu in seinem Wohnhaus. Die herausragenden Zeugnisse aus der Zeit der Weimarer Klassik: Schillers Drama *Don Karlos* mit der für die Freiheit engagierten Freundschaft zwischen Marquis Posa und Don Karlos sowie Hölderlins Briefroman *Hyperion*, in dem die revolutionär bewegte Freundschaft zwischen Hyperion und Alabanda einen großen Teil des Geschehens bestimmt, eines Geschehens, das die rückblickenden Freundschaftsbriefe Hyperions an Bellarmin auf die Höhe philosophischer Reflexion heben. Einprägsamen Ausdruck fand der Freundschaftskult auch in Schillers Ballade *Die Bürgschaft*, nachdem bereits Goethe in seiner *Iphigenie* die bis zur Aufopferungsbereitschaft gehende Verbundenheit der Freunde Orest und Pylades gestaltet hatte. Goethe und Schiller selbst schlossen bekanntlich einen produktiven Freundschaftsbund, und die Romantiker kultivierten Freundschaftsbünde, in denen sich das Gemeinschaftsempfinden der romantischen Schule zum Programm des ‚symphilosophein‘ steigerte. Ange-

sichts dieses weiten Spektrums moderner Freundschaftskultur trifft N.s Entgegensetzung der Moderne zum „Alterthum“ nicht zu, das angeblich die Freundschaft „fast mit sich in’s Grab gelegt“ habe. Auch lässt er mit der Opposition „dagegen haben wir die idealisirte Geschlechtsliebe aufzuweisen“ außer Acht, dass in einem der berühmtesten und bis in die Moderne wirkungsreichsten Texte, in Platons *Symposion*, gerade Eros, die Geschlechtsliebe, ins Reich des Idealen führt und insofern schon hier eine Idealisierung der Geschlechtsliebe stattfindet, auch wenn diese bei Platon homoerotisch unterlegt ist. Seit der frühen Neuzeit wurde gerade die Eroslehre des *Symposion*, vermittelt durch Marsilio Ficino im Florenz des Quattrocento, zur Grundlage vielfältiger Idealisierungen der Liebe.

Mit seiner abschließenden Vermutung „Vielleicht wachsen unsere Bäume nicht so hoch, wegen des Epheu’s und der Weinreben daran“ (295, 26–28) nimmt N. eine aus der Emblematik stammende Metapher auf, welche die enge Verbundenheit von Mann und Frau im Bild der Umrankung des Baumes durch Efeu und Weinreben symbolisiert.

## 504

**295, 30** *Versöhnen!*] Im fünften Buch der *Morgenröthe* lässt sich immer wieder die Tendenz feststellen, gegenüber der entschiedenen und scharfen Kritik an „moralischen Vorurtheilen“ in den ersten Büchern eine vermittelnde, relativierende Einstellung zu gewinnen, welche die Radikalität freigeisterischen Denkens mildert. Dies geschieht hier durch eine Reflexion auf die Bedingungen, die sich aus verschiedenen Lebensaltern ergeben. Selbstreferentiell jedoch bleibt die generalisierende Aussage über das Lebensalter, in dem „die Philosophen jetzt [!] ihre Conception zu machen pflegen“ (296, 5 f.): N. sieht sich in der „Mitte“ (296, 3) des eigenen Lebens und überlegt daher, ob nicht ein den „mittleren Bedürfnissen“ dienendes Philosophieren angemessen wäre. Allerdings formuliert er nur tentativ, als würde es sich um eine bloße Illusion handeln: „Fast will es so scheinen“ (296, 4).

## 505

**296, 9** *Die Praktischen.*] Dem schon mehrmals in der *Morgenröthe* erörterten Verhältnis von Theorie und Praxis, von vita contemplativa und vita activa, dessen Bestimmung bisher auf eine Trennung beider Sphären hinauslief, setzt N. nunmehr ein anderes Konzept entgegen. Es kündigt seine Wendung zum Prophetentum, wie es sich im *Zarathustra* ausprägt, und zum dezisionistisch-

befehlshaberischen Habitus im Spätwerk an. Der „Denker“ in M 505 ist ein *Vor*denker, der seine Aufgabe darin sieht, „festzustellen“ und zu „decretiren“ (296, 10 f.). Dabei imaginiert N. die „Abhängigkeit“ der Praktiker. In M 507 steuert er zwar ein Stück weit in die Gegenrichtung, indem er sich „gegen die Tyrannei des Wahren“ und des Anspruchs auf das philosophische Wahrheitsmonopol wendet, aber doch nur, um „grosse Macht“ zu reklamieren. Diese Macht gegenüber der Sphäre der Praxis betont FW 301.

### 506

**296, 19** *Die nötige Austrocknung alles Guten*.] N. greift hier nochmals das Programm der ‚Unzeitgemäßheit‘ auf, das den Titel seiner *Unzeitgemässen Betrachtungen* bestimmte. Schon dort war es unglaubwürdig, denn indem N. Schopenhauer und Wagner als Sujets seiner vorgeblich unzeitgemäßen Betrachtungen wählte, war er – in Anbetracht der Schopenhauer-Mode jener Jahre und der großen öffentlichen Wirkung Wagners – gerade besonders zeitgemäß. Noch in einem späten Notat heißt es unter der Überschrift „Das vollkommene Buch“ programmatisch: „alles Zeitgemäße“ (NL 1887, 9[115], KSA 12, 400). In M 506 definiert N. das Unzeitgemäße nicht nur aus dem Widerspruch und Widerstand *gegen* den Zeitgeist, sondern er versieht es auch mit dem Anspruch auf „Ewigkeit“ (296, 30). Deshalb wendet er sich gleich im ersten Satz gegen das historische Verständnis eines Werks. Allerdings verträgt sich diese Position nicht mit einem zentralen Verfahren der Moralkritik in der *Morgenröthe*, nämlich gerade mit der Historisierung moralischer Vorstellungen, die zur Aufhebung einer „Moral“ führen soll, der eine überzeitliche, metaphysisch verankerte Dignität zugeschrieben wird.

### 507

**297, 2** *Gegen die Tyrannei des Wahren*.] Vgl. NK M 505. Im letzten Satz bekennt sich N. bereits zu einer „fröhlichen Wissenschaft“, deren Fröhlichkeit mehr in der Unterhaltsamkeit als im rigorosen Anspruch auf Wahrheit liegt. In der FW 107 favorisiert er ausdrücklich die „Kunst“ und eine sich über alles erhebende Freiheit, die sie durch den spielerischen Umgang mit dem ästhetischen „Schein“ vermittelt.

### 508

**297, 13** *Nicht pathetisch nehmen*.] Auch die in dieser Überschrift stehende Aufforderung antizipiert schon eine unpathetisch-gelöste: eine „fröhliche“

Wissenschaft. Gegen das Pathos wendet sich bereits M 386. Mit den beiden exponierten Begriffen „nützen“ (297, 14) und „freuen“ (297, 16) greift N. Horazens bekannte Formel auf: „prodesse“ und „delectare“ sei die Aufgabe der Dichter („aut prodesse volunt aut delectare poetae“; *Ars poetica*, V. 333).

### 509

**297, 22** *Das dritte Auge*.] Erneut plädiert N. für eine spielerisch-freie, distanzierte Sicht auf das Dasein. Schon in M 508 zielt er auf sie, indem er das Pathetische suspendiert. Das „Pathos“ droht hier durch die „eigenen Leidenschaften“ (297, 29). Zum „Theater-Auge“ (297, 30) vgl. M 499. Dort ist die Rede vom „Auge Dessen, der überall nur ein Schauspiel sieht“ (293, 28).

### 510

**298, 2** *Seinen Tugenden entlaufen*.] Mit diesem Text setzt N. das auf psychische und mentale Entspannung und Entlastung zielende Programm fort, das er in der antipathetischen Wendung der vorangehenden Texte (M 507–509) anvisiert. Er greift es alsbald auch in M 511 auf, wo er vor dem „Ehrlichkeits“- und „Wahrheits“-Fanatismus warnt. Damit steuert er auf die Konzeption einer „Fröhlichen Wissenschaft“ zu.

### 511

**298, 7** *Die Versucherin*.] Als Luther auf der Wartburg die Bibel übersetzte, wehrte er der Legende nach eine verführerische Erscheinung des Teufels ab, indem er sein Tintenfass nach ihm warf.

### 512

**298, 14** *Gegen die Sachen muthig*.] Zu der hier reflektierten Haltung des „gegen die Sachen“ mutigen, gegen „Personen“ hingegen ängstlichen Denkers, hinter dem sich N. selbst verbirgt, vgl. auch M 466 und den Kommentar hierzu.

### 513

**298, 21** *Schranke und Schönheit*.] Dass „Schönheit“ aufgrund einer gewissen Beschränktheit zustande komme, womit N. Begrenztheit meint, lässt

sich aus der schon traditionellen Opposition von „Schönem“ und „Erhabenem“ verstehen (Burke, Kant, Schiller). Das mit der Vorstellung des Unbegrenzten verbundene Erhabene wurde in der Nachbarschaft des Pathetischen gesehen, gegen das sich N. in einigen vorausgehenden Texten wendet, explizit in M 508. Vgl. M 369 und NK hierzu, sowie, gegenläufig, M 502 und hierzu den Kommentar. Während sich N. in seinem unter dem Eindruck Wagners stehenden Frühwerk zum „Erhabenen“ und damit auch zum Pathos bekannte und dieses Bekenntnis in der *Geburt der Tragödie* gegen die Musik-Ästhetik des Wagner-Kritikers Eduard Hanslick in dessen klassischem Werk *Vom Musikalisch-Schönen* richtete, verkehrte sich diese Wertung später ins Gegenteil. Dies gehörte zur Distanzierung von Wagner. In M 513 versucht N., die traditionelle Opposition von Schönheit und Erhabenheit anthropologisch zu transformieren.

### 514

**298, 28** *An die Stärkeren*.] Wie auch sonst immer wieder inszeniert N. hier einen Rollentausch und einen damit verbundenen Perspektivenwechsel. Dass er mit der Anrede an die „stärkeren und hochmüthigen Geister“ sich selbst als freien Geist meint, legt nicht nur sein Selbstverständnis nahe, das er häufig in diesem Sinn artikuliert, sondern auch die von ihm immer von Neuem als Ausdruck seiner Superioritätsphantasie gewählte Metapher des Fliegens, die hier in der perspektivisch verschobenen Wendung „ihr wollt fliegen“ erscheint (299, 3). Zentral ist die Metapher des Fliegens im letzten Text der *Morgenröthe*: „Wir Luft-Schifffahrer des Geistes!“ (M 575) sowie in der unmittelbar vorausgehenden M 574: „Je höher wir uns erheben, um so kleiner erscheinen wir Denen, welche nicht fliegen können“. Im *Zarathustra* nimmt N. diese Vorstellung präzisierend auf: „Du gehst über sie hinaus: aber je höher du steigst, um so kleiner sieht dich das Auge des Neides. Am meisten aber wird der Fliegende gehasst“ (KSA 4, 81, 31–33). Vgl. auch das Gedicht *Vogel Albatross* in den *Idyllen aus Messina* (KSA 3, 341 f.) und hierzu den Kommentar.

### 515

**299, 7** *Zunahme der Schönheit*.] Zu dieser kulturanthropologischen Begründung des Zusammenhangs von Schönheit und Zivilisation, die sich auf die zeitgenössische Ethnologie stützt, vgl. auch M 25 und den Kommentar.

### 516

**299, 17 f.** *Seinen Dämon nicht in die Nächsten fahren lassen!*] Anspielung auf die in den synoptischen Evangelien berichtete Heilung von Beses-

senen durch Jesus: Er trieb die bösen Geister aus, indem er sie in Schweine fahren hieß (Matthäus 8, 28–34; Markus 5, 1–17; Lukas 8, 26–39). N. macht aus den bösen Geistern, humoristisch variierend, etwas ganz anderes: Er verwendet die Vorstellung des „Dämons" nicht im negativen Sinn des bösen Geistes, sondern um den Wesenskern des Individuums, das „ego" (299, 27) zu bezeichnen. Bekannt war ihm diese Bedeutung des „Daimon" durch ein Fragment seines Lieblingsphilosophen Heraklit (ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων – „die eigene Art ist dem Menschen ein Daimon"); er kannte sie aber auch durch die erste, mit der Überschrift ΔΑΙΜΩΝ versehene Strophe von Goethes Gedicht *Urworte. Orphisch* und, in einer etwas anderen Nuancierung, durch Sokrates' Berufung auf sein „Daimonion". Wie schon in früheren Texten der *Morgenröthe* setzt sich N. auch hier mit der altruistischen ‚Moral' auseinander, die besonders im christlichen Gebot der Nächstenliebe zum Ausdruck kommt. N. erinnert auch an Pascals Ausspruch „Le moi est haïssable" („Das Ich ist hassenswert"), den er immer wieder aufgriff (so etwa schon in M 79), – deutlich ist der Anklang in den Worten „das ego fliehen und hassen".

Im Unterschied zu einigen früheren Texten der *Morgenröthe*, in denen er Altruismus und Egoismus einander strikt entgegensetzte, um für den ‚Egoismus', für das „Eigene", das „ego", das „Individuum" und den „Einzelnen" zu plädieren (M 104, M 105, M 107, M 108, M 131, M 145), konzediert er nun allerdings: „Bleiben wir immerhin für unsere Zeit dabei, dass Wohlwollen und Wohlthun den guten Menschen ausmache; nur lasst uns hinzufügen: ‚vorausgesetzt, dass er zuerst g e g e n s i c h s e l b e r wohlwollend und wohlthuend gesinnt sei!'" (299, 18–22) Den Hintergrund bildet die kritische Distanzierung von der bei den Jansenisten und Pascal radikalisierten augustinischen Tradition, die der Gottesliebe (amor dei, caritas) und den aus ihr folgenden guten Affekten und Handlungen die Eigenliebe (amor sui, amour-propre) entgegensetzt, welche sich seit dem Sündenfall in verwerflicher Weise zur Selbstsucht verselbständigt habe. Von dieser Voraussetzung leitet Pascal den von N. wiederholt zitierten Ausspruch her: „Le moi est haïssable". In der aristotelisch-scholastischen Tradition dagegen gibt es eine durchaus rechtmäßige Form der Eigenliebe, auch später noch bei Rousseau: „amour de soi" – im Gegensatz zur pervertierten Form „amour-propre".

**517**

**300, 2** *Zur Liebe verführen*.] Nochmals, wie schon in M 516, und nun bereits mit den ersten Worten („Wer sich selber hasst") geht N. von Pascals Ausspruch „Le moi est haïssable" aus („Das Ich ist hassenswert"), um die Gegenposition zu beziehen: man solle den Menschen „zur Liebe zu sich selber

verführen!“ Die „Liebe zu sich selber“, der „amour-propre“, ist ein in der christlichen Moralphilosophie seit Jahrhunderten diskutiertes Thema. La Rochefoucauld steht in dieser Tradition. In zahlreichen seiner Maximen ist der amour-propre die geheime, alles bestimmende Triebkraft des Handelns, Denkens und Fühlens, vor allem aber des oft auf Verstellung und Verbergen beruhenden Verhaltens in der Gesellschaft. Ein berühmtes Tableau des amour-propre gibt La Rochefoucauld in einem sich über mehrere Seiten erstreckenden Text der Édition Hollandaise (1664; Nr. 105 in der Pléiade-Ausgabe) seiner Maximen, bevor er dann zu einer Reihe kürzer gefasster Reflexionen über den amour-propre übergeht. Auf N. wirkte vor allem die alles durchdringende Psychologisierung des amour-propre bei La Rochefoucauld, während er in ‚moralischer‘ Hinsicht eine andere Position einnimmt.

### 518

**300, 7** *Resignation*.] Die von Schopenhauer aufgrund seiner pessimistischen Weltanschauung empfohlene Haltung, gegen die N. protestiert, wird hier als eine ganz unphilosophisch aus Krankheitserfahrungen resultierende Müdigkeit akzeptiert: als eine von der Natur geforderte „Ergebung“.

### 519

**300, 12** *Betrogen werden*.] N. reflektiert in anderen Texten der *Morgenröthe* das Verhältnis von vita activa (≈ „ein Handelnder“) und vita contemplativa (≈ „ein Beschaulicher“) teils zum Nachteil, teils zum Vorteil einer der beiden Lebensformen. Vgl. M 42; M 43; FW 329.

### 520

**300, 17** *Die ewige Todtenfeier*.] Die Vorstufe lautet: „Der Stolz soll zu vieles wieder gut machen, es ersetzen: das Napoleonische Frankreich wollte alle seine Verluste so ausgleichen, ja die ganze Menschheit will es. Die Geschichte als Grabrede zu schreiben, wo man sein Liebstes, Gedanken und Hoffnungen begräbt: und Stolz dafür erhält. Gloria mundi“ (KSA 14, 225). N. spielt damit auf den in Frankreich besonders ausgeprägten Nationalstolz an und, mit der abschließenden Wendung „gloria mundi“ („Ruhm der Welt“), auf den als typisch französisch geltenden Sinn für „gloire“. Beides hatte sich mit Napoleon schon bald nach dessen Tod über alles geschichtliche Unheil, über seine in katastrophalen Niederlagen und Verlusten endenden Kriege hinweg (allein der

Rußlandfeldzug 1812 kostete Napoleons *Grande Armée* eine halbe Million Tote, nach der Völkerschlacht bei Leipzig 1813 lagen hunderttausend Tote auf dem Schlachtfeld) in einem Napoleon-Kult entladen, der sich durch das ganze 19. Jahrhundert hindurch fortsetzte und sich auch über Frankreich hinaus (auf „die ganze Menschheit") ausbreitete.

### 521

**300, 25** *Ausnahme-Eitelkeit*.] Dem im Gefolge der traditionellen Moralistik in der *Morgenröthe* immer wieder traktierten Thema der „Eitelkeit" versucht N. hier eine neue Wendung zu geben, indem er Eitelkeit auf selektive Selbstwahrnehmung und auf Selbstinszenierung zurückführt. Die Beschäftigung mit der „Eitelkeit" hat auch eine – wenngleich unausdrücklich bleibende – selbstbezügliche Note, wie N.s Lieblingsvorstellungen vom Höhenflug und Sich-Erheben über andere zeigen.

### 522

**301, 6** *Die Weisheit ohne Ohren*.] Ein Reflex auf die Rezeption von N.s Werken kann dieser Text nicht sein, denn mit Ausnahme der scharfen Kritik an der Erstlingsschrift fanden sie kaum ein Echo, worunter N. sehr litt. Allenfalls beziehen sich diese Bemerkungen auf die negative Aufnahme insbesondere in seiner Familie. Vgl. das Briefzitat im Kommentar zu M 467.

### 523

**301, 16** *Hinterfragen*.] Dieses „Hinterfragen" ist ganz nach der Art La Rochefoucaulds, der von der Vorstellung ausgeht, dass alles im gesellschaftlichen Leben vom Schein bestimmt ist, und der deshalb danach fragt, was sich hinter diesem Schein in Wahrheit „verbergen" könnte (301, 17) und inwiefern er auf „Verstellung" beruht (301, 19 f.). Vgl. NK M 103.

### 524

**301, 22** *Eifersucht der Einsamen*.] N. reflektiert hier die Spannung, in der er sich selbst als „einsamer Denker" (302, 5) befindet: Einerseits braucht er die Einsamkeit um seiner „Sache" willen (301, 29), wie er auch in Briefen oftmals bekundet, wo er sogar um Verschonung von Besuchen bittet; anderer-

seits beneiden die einsamen Denker diejenigen, die für das gesellige Leben geschaffen sind. Deren Fähigkeit zum „esprit“ allerdings (302, 6) versucht N. in hohem Maße zu seiner eigenen zu machen. Die „Sache“ nennt er in seinen Briefen immer wieder seine „Aufgabe“, die er geradezu als seine Mission begreift. Mehrere Texte im näheren Umfeld sprechen in signifikanter Weise von der „Sache“ (M 512, 298, 16; M 530, 303, 23).

### 525

**302, 8** *Wirkung des Lobes*.] In mehreren anderen Texten der *Morgenröthe* untersucht N. dieses in der traditionellen Moralistik beliebte Thema im Hinblick auf die Gefühle und die Interessen des Lobenden (M 228, M 273, vgl. auch M 259); hier wechselt er die Perspektive hin zum Gelobten, der auf das Lob ganz unterschiedlich reagieren kann – je nach Disposition.

### 526

**302, 11** *Nicht Symbol sein wollen*.] Eine neue Variante der moralistischen Unterscheidung zwischen Schein und Wirklichkeit. In der hier vorgestellten spezifischen Form war sie auch Thema von Lustspielen und Satiren, z. B. in Georg Büchners melancholischer Komödie *Leonce und Lena*, wo gerade an den „Fürsten“ demonstriert wird, was N. mit dem Satz meint: „der fortwährende Zwang, Etwas zu bedeuten, macht sie zuletzt thatsächlich zu feierlichen Nullen“. Die Prägung entspricht der in französischen Publikationen des 19. Jahrhunderts beliebten Rede von den „nullités graves“.

### 527

**302, 19** *Die Versteckten*.] Das hier wie auch in anderen Texten (z. B. in M 288) aufgegriffene Thema der „Scham“ (302, 21) ist nicht nur in der Sphäre der Moral selbst, sondern auch in der Moralistik relevant, z. B. bei Chamfort („pudeur“), der zu N.s Lektüren gehörte. Auch der Freund Paul Rée hatte dieses Thema traktiert. Im vorliegenden Text kehrt N. das von La Rochefoucauld kurz vorher, in M 523, übernommene Schema um, dem zufolge hinter dem (falschen) Schein zu entlarven ist, was er „verbergen“ soll: Nun geht es um diejenigen, die sich nicht mit „Verstellung“ (301, 19 f.) präsentieren, sondern es aus „Scham“ vorziehen, „verborgen zu bleiben“ (302, 25 f.).

### 528

**303, 2** *Seltnere Enthaltsamkeit*.] Führt die Skepsis (vgl. NK M 82) aus erkenntnistheoretischen Gründen zur Enthaltung von Urteilen, so ist es hier eine Scheu, die N. als „Zeichen von Humanität" wertet.

### 529

**303, 6 f.** *Wodurch Menschen und Völker Glanz bekommen*.] Diese hohe Wertung „individuellen" Handelns und die Hochschätzung des Individuums ist ein markant hervortretendes Thema besonders in M 107 und M 108; vgl. hierzu den Überblickskommentar NK zu M 108. Ein Hauptgrund liegt in der Reaktion auf die demokratischen und sozialen Bewegungen des 19. Jahrhunderts sowie auf das Entstehen der modernen Massengesellschaft. In dieser Reaktion folgt N. auch Jacob Burckhardt, der in seinem Werk *Die Cultur der Renaissance in Italien* die Bedeutung des Individuums für eine kulturelle Blütezeit hervorhebt. Indem N. zweimal vom Wert individueller Handlungen „im Guten und Schlimmen" spricht (303, 11 und 15 f.), pointiert er seine Ablehnung ‚moralischer' Maßstäbe und Wertungen, die seinen bisherigen Erörterungen zufolge sowie dem Untertitel der *Morgenröthe* gemäß nur „Vorurtheile" sind. Die abschließende Exemplifizierung an den Griechen trifft gerade nicht auf deren kulturelle Glanzzeit zu, in der sich die Griechen nicht am Individuum, sondern an der Polis orientierten.

### 530

**303, 20** *Umschweife des Denkers*.] Hier charakterisiert N. sein eigenes Verfahren in der *Morgenröthe*. Zur Rede von der „Sache" vgl. NK M 524. Die Vorstellung vom Strom, der trotz mancher Hemmungen, „Umschweife" und Aufenthalte unbeirrbar seinem Ziel zustrebt, ist in der literarischen Tradition eine beliebte Metapher für das Genie. N. kannte sie vor allem aus Goethes Sturm-und-Drang-Hymne *Mahomets-Gesang* und dessen späterem Sonett *Mächtiges Überraschen*.

### 531

**304, 2** *Die Kunst anders empfinden*.] In der Zeit seiner freigeisterisch-moralischen Aphorismen-Sammlungen – von *Menschliches, Allzumenschliches* über die *Morgenröthe* bis zur *Fröhlichen Wissenschaft* – distanzierte sich N. von

seiner früheren, auch unter dem Eindruck Wagners stehenden Höchstwertung der „Kunst“ zugunsten des philosophischen Denkens und der Wissenschaft. Zwar lehnt er die „Kunst“ nunmehr nicht ganz ab, aber er billigt ihr eine allenfalls „gelegentliche“ Bedeutung in Ausnahmemomenten der „Entzückung“ zu, in denen man sich Zustände „träumt“, die jenseits der Erkenntnis liegen: „sich arm, als Kind, Bettler und Narr träumen – kann uns nunmehr gelegentlich entzücken“ (304, 12 f.). Da er aber auch die Vorstellung einer gelingenden Wahrheits-Erkenntnis, die er in diesem Text noch als philosophisches Haben bucht (304, 11: „nun besitzt man“), immer mehr ad absurdum führt, eröffnet er seine späten *Dionysos-Dithyramben* mit dem Gedicht *Nur Narr! Nur Dichter!* (KSA 6, 377–380), das von seinem einstigen „Wahrheits-Wahnsinne“ handelt (380, 11) und dessen letzte Verse der Einsicht gelten, „dass ich verbannt sei / von aller Wahrheit! / Nur Narr! Nur Dichter! …“ (380, 19–21). Vgl. hierzu den Kommentar.

## 532

**304, 15** „*Die Liebe macht gleich.*“] Indem N. die Überschrift in Anführungszeichen setzt, signalisiert er, dass es sich um eine These handelt, mit der er sich in diesem Text auseinanderzusetzen gedenkt. Mehrmals pointiert er die „Verstellung“, die zur Voraussetzung der moralistischen Entlarvungspsychologie La Rochefoucaulds gehört und darin ein pessimistisches Valeur erhält; dagegen kehrt N. die Wertungsperspektive um – er analysiert die Möglichkeit schauspielerhafter Verstellung, die aus Liebe bis zum Selbstbetrug geht. Problematisch allerdings ist die Leitthese, es handle sich um den Versuch, „Gleichheit“ zwischen den Liebenden herzustellen, um die Fremdheit zwischen ihnen aufzuheben. Das eigentliche psychologische Interesse gilt der „Schauspielerei“, die N. sofort im folgenden Text (M 533) wieder als Thema aufnimmt und an Wagner geradezu leitmotivisch kritisiert, obwohl sie ihm selbst keineswegs fremd ist. Vgl. NL 1881, 12[112], KSA 9, 596: „‚Wenn Z‹arathustra› die Menge bewegen will, da muß er der Schauspieler seiner selber sein‘“.

## 533

**305, 2** *Wir Anfänger!*] Dieser Text ist in hohem Maß selbstreflexiv im Hinblick auf N.s Methode in der *Morgenröthe*: Er wählt immer wieder andere Rollen, andere Aspekte, Perspektiven und „probirt im Geiste mehrere Beleuchtungen des selben Gegenstandes“ (305, 13 f.). Insofern sind der „Schauspieler“ (2 f.) und, auf ganz andere Weise, der „Maler“ (10) Projektionsfiguren im Hin-

blick auf N.s eigenes psychologisches Unternehmen, „das Reich der menschlichen Seelen“ zu erkunden (16 f.). Von seinem Lieblingsphilosophen Heraklit kannte er den Ausspruch: „Der Seele Grenzen würdest du im Gehen nicht ausfinden, und wenn du auf jeglichem Weg gingest: so tief ist ihr Logos“ (ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει; Diels/Kranz elfte Auflage 1964, Bd. 1, 161, Nr. 45). Von Heraklit überliefert ist auch das Diktum: „Ich durchforschte mich selbst“ (ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν; Diels/Kranz 1964, Bd. 1, 173, Nr. 101). Dies trifft besonders auf N. zu: Permanent umkreist er die eigene Person und das eigene Denken – auch wenn er andere wie z. B. Wagner kritisiert.

### 534

**305, 19** *Die kleinen Dosen*.] Das Thema der „Werthschätzung“ behandelt N. unter einem anderen Aspekt bereits in M 104. Für den physischen Bereich empfiehlt er dort, analog zu den „kleinen Dosen“, die über lange Zeit und entsprechend langsam wirken, „langsame Curen“ (M 462).

### 535

**306, 8** *Die Wahrheit hat die Macht nöthig*.] Zu diesem Text, der die aufklärerische These vom Wesenszusammenhang zwischen Wahrheit und Macht (vgl. Bacons Diktum „wisdom is power“) bezweifelt, vgl. M 507 und hierzu den Kommentar.

### 536

**306, 16** *Die Daumenschraube*.] Auch dieser Text ist selbstreflexiv im Hinblick auf die von N. immer wieder für sich selbst in Anspruch genommene „Redlichkeit“. Vgl. den ausführlichen Kommentar zu M 456, sowie M 556.

### 537

**306, 26** *Meisterschaft*.] Meisterschaft ist hier im Kontrast zum Dilettantismus gedacht. Diese Opposition hat eine Tradition, deren besondere Ausprägung um 1800 N. bekannt gewesen sein dürfte: die aus der Zusammenarbeit zwischen Goethe und Schiller hervorgegangenen Schemata und Paralipomena „Über den Dilettantismus“ (1799). Der Text sollte ursprünglich zwar in Goethes

Zeitschrift *Propyläen* erscheinen, wurde aber erst nach Goethes Tod publiziert. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts wurde die Schrift im ästhetischen Diskurs breit rezipiert.

### 538

**307, 2** *Moralischer Irrsinn des Genie's*.] Ein Grundmuster in der Gedankenführung dieses Textes war N. aus der Hymne *Wandrers Sturmlied* des jungen Goethe bekannt: Sie lässt auf den genialischen Aufschwung den desillusionierenden Absturz in Mut- und Kraftlosigkeit folgen. In einem nachgelassenen Notat aus der Zeit der *Geburt der Tragödie*, in der sich N. noch mit dem „Genie" identifizierte, zitiert er eine ganze Strophe aus *Wandrers Sturmlied* (NL 1871, 13[1], KSA 7, 371, 1–9). In der Entstehungszeit der *Morgenröthe* konnte N. in dem von ihm intensiv studierten Werk von Johann Julius Baumann: *Handbuch der Moral* (1879) den Wechsel von hochgestimmter Produktionskraft und depressiver Unproduktivität in den verschiedensten Bereichen dargestellt finden (Baumann 1879, 68 f.). Die von Baumann generell dargebotene psychologisch-physiologische Erklärung für ‚moralische' Phänomene bestimmt N.s Text auch hier, wenn er am Ende alles auf den Nenner eines „physiologischen Vorgangs" bringt. Allerdings geht er in der Pathologisierung weiter als Baumann, indem er von „körperlichen Nothzuständen", von „Herzleiden" und „Nervenleiden" spricht, welche die psychischen und ‚moralischen' Befindlichkeiten bedingen. Mit der abschließenden Feststellung: „Drei Viertel alles Bösen, das in der Welt gethan wird, geschieht aus Furchtsamkeit: und diese ist vor Allem ein physiologischer Vorgang!" verfolgt er sein übergeordnetes Ziel: die moralischen Urteile „gut" und „böse" als vorurteilshaft zu erweisen und damit die geltende ‚Moral' überhaupt in Frage zu stellen.

### 539

**307, 31** *Wisst ihr auch, was ihr wollt?*] N. variiert und rhetorisiert hier den von Schopenhauer statuierten Primat des Unbewussten, der Triebnatur (die er „Wille" nennt) und des Physiologischen gegenüber dem Bewusstsein und dem Intellekt. Dieser wird laut Schopenhauer vom „Willen" instrumentalisiert. Nur irrigerweise gilt er als selbständig, souverän und frei. N.s rhetorische Frage „Leuchtet euer Morgen nicht anders auf die Dinge, als euer Abend?" (308, 23 f.) entspricht Schopenhauers Ausführungen in WWV II. Darin heißt es, uns erscheine „die selbe Sache zu verschiedenen Zeiten, Morgens, Abends, Nachmittags, oder am andern Tage, oft sehr verschieden" (Schopenhauer 1873,

Bd. 3, 151). Und schon Schopenhauer hatte dieses Anders-Erscheinen als physiologisch bedingt dargestellt: „Denn mit der physischen Mischung der Säfte und Spannung der Nerven, welche, nach Stunden, Tagen und Jahreszeiten, stets wechselt, ändert sich auch unsere Stimmung und Ansicht“ (S. 151). Schopenhauer resümiert in Kapitel 18, „daß der Wille stets als das Primäre und Fundamentale auftritt und durchaus [nach altem Wortgebrauch: „ganz und gar“] den Vorrang behauptet vor dem Intellekt, welcher sich dagegen durchweg als das Sekundäre, Untergeordnete und Bedingte erweist“ (Schopenhauer 1873, Bd. 3, 223). Gegen die „Geist“-Tradition des Deutschen Idealismus und gegen die religiöse Annahme einer unsterblichen „Seele“ beruft sich Schopenhauer auf „die französischen Physiologen und Zootomen“ und mit einem drastischen Beispiel erklärt er, dass „Jedem seine eigene Erfahrung die durchgängige und gänzliche Abhängigkeit des erkennenden Bewußtseyns vom Gehirn sattsam bewiesen hat, und man eben so leicht eine Verdauung ohne Magen glauben kann, wie ein erkennendes Bewußtseyn ohne Gehirn“ (S. 223).

Der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Anthropologie immer mehr bestimmende Naturalismus war einer der Gründe für das allgemein verstärkte Interesse am Physiologischen und auch für die Konjunktur der Werke Schopenhauers, die zwar viel früher erschienen waren, aber nun erst als Pionierleistung wahrgenommen wurden. Schopenhauers Feststellung, dass der Intellekt lediglich ein „Werkzeug“ des Willens und damit der Triebsphäre sei und dass insofern alles Geistige physiologischen Bedingungen unterliege, setzt sich bei N. in radikalisierter Form fort. In *Ecce homo* ‚Warum ich so weise bin‘ 6 ergeben sich daraus fatalistische Konsequenzen, die in den „amor fati“ einmünden. N. schreibt: „Sich selbst wie ein Fatum nehmen, nicht sich ‚anders‘ wollen – das ist in solchen Zuständen die grosse Vernunft selbst“ (KSA 6, 273, 31–33). Mit der „grossen Vernunft“ spielt N. auf das erste Buch des *Zarathustra* an: „Von den Verächtern des Leibes“: „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).

## 540

**308, 31** *Lernen*.] N. orientierte sich für seine Darstellung Michelangelos an mehreren Werken Stendhals, die er in seiner persönlichen Bibliothek hatte: Stendhal 1868, 395 und Stendhal 1853, I, 69. Diese und andere Werke Stendhals kaufte N. 1879 im Vorfeld der Arbeit an *Morgenröthe*; zahlreiche nachgelassene Notate aus der Entstehungszeit zeugen von seiner Stendhal-Lektüre.

**541**

**309, 26** *Wie man versteinern soll.*] N. greift hier eine Vorstellung Schopenhauers aus *Parerga und Paralipomena II* (Schopenhauer 1874, Bd. 6, 346) auf. In der dritten der *Unzeitgemässen Betrachtungen: Schopenhauer als Erzieher* 4 hatte er folgenden Passus von Schopenhauer zitiert: „Ein glückliches Leben ist unmöglich: das Höchste, was der Mensch erlangen kann, ist ein heroischer Lebenslauf. Einen solchen führt der, welcher, in irgend einer Art und Angelegenheit, für das Allen irgendwie zu Gute Kommende mit übergrossen Schwierigkeiten kämpft und am Ende siegt, dabei aber schlecht oder gar nicht belohnt wird. Dann bleibt er am Schluss, wie der Prinz im Re corvo des Gozzi, versteinert, aber in edler Stellung und mit grossmüthiger Gebärde stehn. Sein Andenken bleibt und wird als das eines Heros gefeiert; sein Wille, durch Mühe und Arbeit, schlechten Erfolg und Undank der Welt ein ganzes Leben hindurch mortificirt, erlischt in der Nirwana“ (KSA 1, 373, 4–15).

**542**

**309, 30** *Der Philosoph und das Alter.*] Erneut wendet sich N. der physiologischen Erklärung geistiger und ‚moralischer‘ Dispositionen zu, hier derjenigen des alternden Denkers. Es geht ihm darum, „das physiologische Phänomen hinter dem moralischen Für- und Vorurtheile hervorzuziehen“ (310, 12 f.). Die Physiologie des Alters bringt er auf den Generalnenner „Ermüdung“ und „Müdigkeit“ – ein großes Thema auch im *Zarathustra*-Kapitel „Von alten und neuen Tafeln“, dort in Nr. 16, Nr. 17, Nr. 18, mit deutlichen Anspielungen auf Schopenhauers Resignationslehre. Vgl. in der *Morgenröthe* auch M 575 und NK 331, 13–15. In M 542 durchziehen die Begriffe „Müdigkeit“ und „Ermüdung“ den ganzen Text. Die Symptomatik solcher Alters-Ermüdung exemplifiziert N. zunächst, wenn auch eher in Andeutungen, an Platon und Auguste Comte. Comte’s berühmten *Cours de Philosophie positive* erwarb er für seine persönliche Bibliothek in einer deutschen Übersetzung: *Einleitung in die positive Philosophie* (1880). Besonders aber kannte er diese Schrift aus John Stuart Mills Abhandlung *Auguste Comte und der Positivismus*. Diese hatte er in seiner persönlichen Bibliothek: in der deutschen Übersetzung von Mills *Sämmtlichen Werken* (Mill 1874a). Das zweite Kapitel war N.s Quelle für seine auf Comte bezogene Diagnose der Altersermüdung: Es steht unter der Überschrift „Die späteren Forschungen Hrn. Comte’s“ (Mill 1874a, 89–141). In der Reinschrift, die N. an Peter Gast (H. Köselitz) zum Abschreiben für die Druckvorlage sandte, ist der „Verfall Auguste Comte’s“ das z. T. noch konturenschärfer behandelte Thema (vgl. KSA 14, 226 f.). Für die Druckfassung zielte er mehr auf verallgemeinerungsfähige,

paradigmatische Aussagen im Hinblick auf die Ermüdungserscheinungen im Alter. Deshalb bezieht er nun Platon ein und assoziiert in der Schlusspartie (313, 6 f.) das Ende des alten Faust. Manches ist nun auch transparent auf Erfahrungen, die er mit Wagner gemacht hatte. In den ersten Jahren seiner Basler Zeit war N. mit Wagner eng verbunden. Er verehrte ihn, den etwa 30 Jahre Älteren (Wagners Geburtsjahr ist 1813), zunächst als Autorität, doch seit 1876 ging er immer mehr auf Distanz, schließlich kam es zum Bruch und in den späten Schriften zur polemischen Abrechnung.

Auf Wagner, der bei der Einweihung des Bayreuther Festspielhauses 1876 schon seine Altersphase erreicht hatte, deutet die an alternden Menschen festgestellte Tendenz, „Institutionen" zu gründen (311, 17 f.) und vollends die Aussage „Die Institution [...] ist ein Tempel" (311, 22). Wagner nämlich hatte 1872 in seiner Rede zur Grundsteinlegung das im Bau befindliche Bayreuther Bühnenfestspielhaus einen „Tempel" genannt (*Das Bühnenfestspielhaus zu Bayreuth. Nebst einem Berichte über die Grundsteinlegung desselben*, GSD IX, 329). N. selbst hatte in der Schlusspartie seiner *Geburt der Tragödie* metaphorisch vom (Bayreuther) Kunst-Tempel gesprochen, in dem die „Wiedergeburt der Tragödie" durch Wagners Musikdrama gefeiert werden sollte (vgl. NK 1/1, 156, 3–8). Auf Wagner und Cosima passt auch der zunächst von Comte ausgehende Satz: „Ja, er wird göttlicher und schöner, der grosse Alte – und trotzdem ist es das Alter und die Müdigkeit, welche ihm e r l a u b e n, derartig auszureifen, stille zu werden und in der leuchtenden Abgötterei einer Frau auszuruhen" (311, 29–32). Auf Wagner transparent ist sodann die vordergründig auf Comte bezogene Bemerkung: „jetzt will er entschlossene Parteigänger, unbedenkliche Kameraden, Hülfstruppen, Herolde, ein pomphaftes Gefolge" (312, 4–6). N. selbst war in seiner ‚frühen' Phase ein solcher entschlossener „Parteigänger" und auch ein „Herold" Wagners gewesen, der „Hülfstruppen" für Bayreuth warb, wie aus seinen Briefen Anfang der Siebzigerjahre hervorgeht. Auch das „pomphafte Gefolge" wie überhaupt der in Wagners späten Jahren auffallende Hang zu Luxus und Pomp ist charakteristisch. Weiterhin assoziiert N. die „ G e m e i n d e" (312, 11), die der alte Comte zu seiner Verehrung um sich scharte, mit der Gemeinde der Wagnerianer, die sich in Bayreuth zum ‚Weihe'-Erlebnis versammelte; und auch die primär an Comte diagnostizierte religiöse Tendenz lässt sich auf den altgewordenen Wagner beziehen, dessen *Parsifal* N. als senilen Verrat der einstigen Ideale brandmarkte. Was N. über den alten Comte sagt, gilt in hohem Maße auch für den alten Wagner: „er will es endlich auch einmal so gut haben, wie alle Religiösen, und in der G e m e i n d e feiern, was er hochschätzt, ja, er wird dazu eine Religion erfinden, um nur die Gemeinde zu haben. So lebt der weise Alte und geräth dabei unvermerkt in eine solche klägliche Nähe zu priesterhaften, dichterischen Ausschweifungen" (312, 9–15).

In den letzten Zeilen dieses Kurztextes zitiert N. zunächst die in die Umgangssprache eingegangene Wendung „‚Bis hierher und nicht weiter'" (313, 2). Ursprünglich stammt sie aus dem Buch Hiob, wo Gott sagt: „Bis hieher sollst du kommen und nicht weiter" (Hiob 38, 11); bekannter aber ist sie aus Schillers Drama *Die Räuber* (II. Akt, 1. Szene, im Monolog Franz Moors). Wenige Zeilen später zitiert N. frei variierend aus Goethes *Faust II* Verse, die im Augenblick von Fausts Tod gesprochen werden. Nachdem der uralte Faust tot zu Boden gesunken ist, sagt Mephisto: „Die Zeit wird Herr, der Greis hier liegt im Sand. / Die Uhr steht still – ", der Chor fällt ein: „Steht still! Sie schweigt wie Mitternacht. / Der Zeiger fällt", darauf Mephisto: „Er fällt, es ist vollbracht" (V. 11592–11594). In einem Brief von Ende August 1881 schreibt N. an Heinrich Köselitz über M 542 und einen auch sonst in der *Morgenröthe* hervortretenden Zug: „Die exhortatio indirecta finde ich zum Erstaunen oft in meinem letzten Buche z. B. in dem Abschnitte § 542 ‚der Philosoph und das Alter' – die direkte Ermahnung und Anreizung hat dagegen etwas so Altkluges" (KSB 6/KGB III/1, Nr. 143, S. 123).

## 543

**313, 12 f.** *Nicht die Leidenschaft zum Argument der Wahrheit machen!*] Wenn N. ausruft „Oh, ihr gutartigen und sogar edlen Schwärmer" (313, 13 f.), so erinnert er zunächst an die Schwärmer-Kritik, die besonders bei den Philosophen und Schriftstellern des Aufklärungszeitalters verbreitet war (vgl. den Kommentar zur Vorrede: KSA 3, 14, 7–10), aber die Worte „ich kenne euch!" beziehen sich auch auf seine eigene ‚schwärmerische' Phase zurück, die er nun von seinem inzwischen gewonnenen aufklärerischen Standpunkt aus kritisch beurteilt. In seiner Erstlingsschrift *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* hatte er noch das „glühende Leben dionysischer Schwärmer" gepriesen (KSA 1, 29, 16 f.; vgl. NK 1/1, 29, 16 f.). Dagegen wertete er im selben Text aufklärerische Rationalität, Vernunft, Wissenschaft und kritischen Geist als lebensfeindlich und unschöpferisch ab, um dem mit Wagner irrationalistisch konzipierten „Geist der Musik" zu huldigen. Hier nun markiert er die Kehrtwendung. Er meint seinen eigenen früheren Habitus, indem er ausruft: „Bis zum Hass gegen die Kritik, die Wissenschaft, die Vernunft treibt ihr es!" (313, 25 f.), und er kritisiert, wie noch später in dem „Versuch einer Selbstkritik", den er 1886 der Neu-Ausgabe der Tragödienschrift voranstellt, implizit den überschwänglichen und überladenen, ‚dionysisch' berauschten Stil des Erstlingswerks: „Farbige Bilder, wo Vernunftgründe noth thäten! Gluth und Macht der Ausdrücke! Silberne Nebel! Ambrosische Nächte!" (313, 29–31). Auch nimmt er Hauptvorstellungen, die er in der *Geburt der Tragödie* lanciert hatte,

ins Visier: „Kampf, Rausch, Wuth, Hoffnung“ und vor allem den Kult der dionysischen Ekstase, das Außersichsein; denn wiederum meint er indirekt sich selbst, wenn er nunmehr erklärt: „ihr decretirt ‚wer nicht ausser sich ist, wie wir, der kann gar nicht wissen, was und wo die Wahrheit ist!‘“ (314, 7–9). Schließlich gipfelt M 543 in der Erinnerung an die eigene frühere Bereitschaft zum sacrificium intellectus, zum fruchtbaren „Wahn“, auch an seinen Versuch in der Tragödienschrift, Gleichgesinnte zu finden, namentlich die wiederholt emphatisch angerufenen „Freunde“ (hierzu der Überblickskommentar zu GT 20 f. sowie NK 1/1, 154, 14), die sich im irrationalen „Glauben“ an Wagners ‚dionysische‘ Musik mit ihm zusammentun sollen [GT 20, KSA 1, 131, 15–17, hierzu der Kommentar]: „Wie dürstet ihr darnach, Menschen eures Glaubens in diesem Zustande – es ist der der Lasterhaftigkeit des Intellectes – zu finden und an ihrem Brande eure Flammen zu entzünden! Oh über euer Martyrium! Über euren Sieg der heilig gesprochenen Lüge!“ (314, 9–13)

## 544

**314, 16** *Wie man jetzt Philosophie treibt.*] Dieser Text steht zunächst in auffallendem Kontrast zu anderen Ausführungen, die Platons Form des Philosophierens kritisch abwerten. Im Gegensatz zur bisherigen Kritik der *Morgenröthe* an der idealistischen und metaphysischen Dimension von Platons Philosophie (vgl. M 448 und M 474) hebt er nun „die neue Erfindung des vernünftigen Denkens“ hervor, mit der sich Platon „von der alten Philosophie“ abgesetzt habe (314, 22 f.). In Anlehnung an den alten, von der Schrift des Pseudo-Longinos *Über das Erhabene* ausgehenden Topos der „nüchternen Trunkenheit“ (sobria ebrietas), den er schon in der Abhandlung *Die dionysische Weltanschauung*, einer Vorstufe der *Geburt der Tragödie*, aufgenommen hatte (vgl. NK 1/1, 25, 4–6), charakterisiert er nun Platons philosophische und zugleich dichterische Eigenart als eine Synthese von „Trunkenheit“ und „nüchterner“ Rationalität: „Damals füllten sich die Seelen mit Trunkenheit, wenn das strenge und nüchterne Spiel der Begriffe, der Verallgemeinerung, Widerlegung, Engführung getrieben wurde, – mit jener Trunkenheit, welche vielleicht auch die alten grossen strengen und nüchternen Contrapunctiker der Musik gekannt haben“ (314, 23–28). Während N. in der *Geburt der Tragödie* „Dialektik“ und „Logik“ als spätzeitlichen, dekadenten Rationalismus, als un- und antikünstlerischen „Sokratismus“ verdammte, bezieht er sie nun in die Synthese von Trunkenheit und Nüchternheit ein, indem er phantasiert, „dass man von der Dialektik, der ‚göttlichen Kunst‘, wie im Liebeswahnsinn sang und stammelte“ (314, 31–315, 1). Später, in der *Götzen-Dämmerung*, kehrt N. zu seiner früheren (auch in M 448 und M 474 vollzogenen) negativen Charakterisierung der Dia-

lektik zurück, nunmehr in radikal verschärftem Ton (KSA 6, 69, 24–70, 3 sowie den Kommentar hierzu; zu den aufschlussreichen früheren Versionen vgl. den Überblickskommentar zu GD ‚Das Problem des Sokrates' 5).

Die Grundstruktur von M 544 ergibt sich aus der Gegenüberstellung einer „alten" und einer „neuen" Philosophie. In dieser Gegenüberstellung erscheinen Platon und Sokrates aufgrund ihres durch Dialektik (314, 31 f., 315, 19) und Logik (315, 14) charakterisierten rationalen Denkens als Neuerer gegenüber einer unhinterfragten, „im Banne der Sittlichkeit" (315, 2) stehenden alten Denkart. Die ‚sokratischen' und platonischen Neuerungen sieht N., wie insbesondere vor dem Hintergrund der aufklärerisch gegen konventionelle „Sittlichkeit" und „moralische Vorurtheile" gerichteten Grundkonzeption seiner Schrift deutlich wird, in einer historischen Analogie zu seinem eigenen und überhaupt zum modernen kritischen Verfahren, auch wenn er immer noch, wie in GT, die „Logik" nur unter Vorbehalt gelten lässt (315, 13 f.: „wir modernen Menschen sind so sehr an die Nothdurft der Logik gewöhnt"). Dann geht er einen Schritt weiter, indem er bereits eine Reaktion auf die aufklärerische Rationalität konstatiert: Diese Reaktion bestehe in der (romantischen und idealistischen) Hinwendung zum „‚intuitiven Wesen'", wie es sich in der Vorstellung einer „‚intellectualen Anschauung'" manifestiert (315, 20 f.).

Während Kant die Annahme einer intellektualen Anschauung als ein die menschlichen Fähigkeiten übersteigendes Vermögen strikt ablehnte und sie allein einem göttlichen Verstand (intuitus originarius) vorbehielt, machten Fichte, Schelling und Hegel sie zur Grundlage des philosophischen Wissens; die Romantiker sahen in der allem Bewusstsein vorgeordneten Intuition („intellektuale Anschauung") den Quell künstlerischen Schaffens. Auch Schopenhauer, obwohl er gegen die ‚intellektuelle Anschauung' der Idealisten polemisierte, wertet die *vor* allem und *über* allem begrifflichen Denken maßgebende „Anschauung" als primordiale philosophische und künstlerische Begabung. Bereits zu Beginn seiner *Geburt der Tragödie* hatte sich N. zu dieser Position Schopenhauers bekannt. Vgl. NK 1/1, 25, 2–4. In der *Morgenröthe* sagt er sich auch hiervon los. Dem aufklärerischen Gesamtduktus dieser Schrift entsprechend spottet er nun über die Anmaßung prärationaler Genialität: „Vor Allem aber wollen sie ‚künstlerische Naturen' sein, mit einem Genius im Kopfe und einem Dämon im Leibe und folglich auch mit Sonderrechten für diese und jene Welt" (315, 21–24). Doch liefert N. hiermit ein Nachhutgefecht, denn trotz einiger ‚intuitionistischer' Nebenpositionen hatte sich die Philosophie – der Leitsatz ist ja „W i e m a n j e t z t P h i l o s o p h i e t r e i b t" – schon längst von derartigen romantischen und idealistischen Präokkupationen gelöst, ja sie hatte eine Gegenwendung zum Positivismus, zum Materialismus und zu naturalistischen Positionen vollzogen, für die auch schon Schopenhauer wesentliche Ansätze bot.

Der Grund für N.s problematische Diagnose der zeitgenössischen Philosophie liegt in der Durchkonstruierung seines übergeordneten dialektischen Verlaufsschemas, dem zufolge sich Position und Gegenposition immer abwechseln, indem sie jeweils aufeinander reagieren. Demnach musste auf das ‚sokratische' Stadium moderner Rationalität eine intuitionistische Reaktion folgen. Auch die Zeitgenossen kannten eine solche ‚Dialektik der Kulturbewegung'. N. setzt einen besonderen Akzent durch die Psychologisierung dieser bis in die Philosophie hinein wirksamen Vorstellung von Geschichtsdynamik. Er betont die mit jeder Wendung sich jeweils einstellende Erfahrung des Neuen, das geradezu einen „Zauber" ausübt (314, 22–24: „die neue Erfindung des v e r n ü n f t i g e n Denkens [...] Damals füllten sich die Seelen mit Trunkenheit"; 314, 31: „hob sich das Neue so zauberhaft ab"; 315, 11 f.: „Sokrates war es, der den entgegengesetzten Zauber [...] entdeckte").

## 545

**315, 29** *Aber wir glauben euch nicht!*] Vgl. NK M 480, wo N. ebenfalls auf der Legitimation durch eigenes Erleben besteht. Zu „Wahn" und „Wehe" (316, 8) vgl. NK M 450.

## 546

**316, 12** *Sclave und Idealist*.] Wie zahlreiche frühere Texte der *Morgenröthe* konfrontiert auch M 546 den geistigen Habitus der modernen „Idealisten" und insbesondere den Spiritualismus des Christentums, der in diesem Idealismus säkularisiert fortwirkt, mit der Geisteshaltung der Stoa. N. paradigmatisiert die stoische Formierung des Menschen an dem ehemaligen Sklaven Epiktet als einem ihrer markantesten Vertreter. Vgl. hierzu die näheren Angaben im Kommentar zu M 131. N. konzentriert sich auf einen Zentralgedanken nicht nur Epiktets, sondern der gesamten Stoa: auf den der Autarkie (Ataraxie). Diese meint er, wenn er an Epiktet das „Sich-Selbst-Genügende" hervorhebt (316, 31). Auch der schon vorher charakterisierte „nach Innen gewendete unermüdliche Blick", dem nicht viel an der „Aussenwelt" liegt (316, 15–17), gehört zum Streben der Stoa nach Autarkie und Ataraxie. Epiktet fordert programmatisch die Unterscheidung („Dihairesis") zwischen den unwichtigen äußeren Gegebenheiten und der allein wesentlichen inneren Haltung. Allerdings ist das von N. gerühmte „Schweigen oder Kurzreden" nicht auf eine geistige Disziplin („Tapferkeit"), sondern auf den nach kurzen, prägnanten Merksätzen strebenden Lehrbetrieb der stoischen Schule zurückzuführen. Hinzukommt, dass die nicht

original überlieferten, sondern von Arrian zusammengefassten Lehrvorträge Epiktets im *Encheiridion* (Handbüchlein der Moral), das besonders stark wirkte, kondensiert und bewusst simplifizierend präsentiert wurden.

In der Konsequenz des stoischen Strebens nach der so konzipierten Autarkie liegt auch die Betonung der menschlichen Autonomie und der infolgedessen dann durchaus auch aktiv-„tapferen" Eigenverantwortung gegenüber dem heteronomen Selbstverständnis des Christen, der „in Hoffnung lebt und in der Vertröstung auf ‚unaussprechliche Herrlichkeiten'" (317, 3 f.) im Jenseits, wie es mit einer Anspielung auf den zweiten Korintherbrief heißt (12, 4). Der Christ setzt auf die „göttliche Liebe und Gnade" (317, 5), statt „von sich" selbst das Wesentliche zu erwarten und zu verlangen. Indem N. pointiert, dass sich Epiktet „für sich selber wehrt" (316, 32) und „von sich" das Entscheidende fordert, betont er noch einmal das stoische Ideal der Autarkie. Doch interpretiert er dieses Autarkie-Ideal eigenwillig, indem er es auf das strikt auf das „Eigene" ausgehende Interesse des Individuums hin perspektiviert. Vgl. hierzu näher den Überblickskommentar S. 43 sowie die Kommentare zu M 9, M 107 und M 108.

Gegenüber der Vorstufe lässt dieser Text einige aufschlussreiche Veränderungen erkennen. Die Vorstufe hat folgenden Wortlaut: „Der Epiktetische Mustermensch ist doch das Ideal eines Sklaven. Die Spannung seines Wesens, der stäte Blick nach Innen, der unmittheilsame vorsichtige Blick nach außen wäre nicht nach unserem Geschmack: gar das Schweigen und kurz reden. Die Abwesenheit eines störenden Hochmuths und eine gewisse milde Annäherung, die keine Laune verderben will, ist antike Humanität (gegenüber englischen Puritanern) er lächelt! Übrigens wäre uns der ‚Vorschreitende' dieser Disziplin wohl unangenehmer als der Meister. – Das Schönste daran: ihm fehlt die Angst vor Gott und er glaubt streng an die Vernunft. Er ist kein Bußredner. Er ist der stille Sichselbstgenügende unter der Masse des Proletariats verschwindend, der Nichtswollende und Zufriedene – das isolirte Individuum in seiner Größe. Von den Christen unterscheidet ihn, daß diese Hoffende sind, sich auf unaussprechliche Herrlichkeit vertröstend und aus Liebe und Gnade zehnmal mehr annehmend, sich schenken lassend: Epictet besitzt, aber läßt sich sein Bestes nicht schenken. Die Christen sind willens- und vernunftschwache Sklaven." (KSA 14, 227)

Die in diesem Text noch vorhandene Bemerkung „Übrigens wäre uns der ‚Vorschreitende' dieser Disziplin wohl unangenehmer als der Meister" hat N. im publizierten Text weggelassen. Der von ihm in Anführungszeichen gesetzte Ausdruck „‚der Vorschreitende'" stammt aus der stoischen Philosophie. Sie unterscheidet zwischen dem vollendeten „Weisen" (N. spricht vom „Meister"), der den Idealfall sowohl in der dem stoischen Logos entsprechen-

den Erkenntnis wie in der nach dieser formierten Lebenshaltung verkörpert, und demjenigen, der erst noch auf dem Weg zu diesem Ziel voranschreitet. Diesen bezeichnet die stoische Schule mit dem terminologisch feststehenden Begriff προκόπτων („der Voranschreitende", lat. procedens). Er bedarf der Selbstformierung durch Übung (askesis, exercitatio) und Lernen (mathesis, institutio) sowie der Formierung durch Andere mittels Ermahnung (admonitio) und Erziehung. In die endgültige Textfassung fügt N. die auch sonst in der *Morgenröthe* charakteristische Distanzierung von den „Idealen" ein, die er hier als ein bloßes Gelüst nach „Expansion" psychologisiert (316, 20), während der von Epiktet repräsentierte stoische Typus als der nicht expansive „Sich-Selbst-Genügende" erscheint (316, 31). Dass aber gerade der Stoiker in der für ihn maßgebenden Figur des Weisen – des „Meisters", wie es in der Vorstufe heißt – auf andere Art ein nahezu unerreichbares Ideal anstrebt, kommt nicht zur Sprache. Neu ist im endgültigen Text, neben der Attacke auf „unsere Idealisten", die mehrmalige Betonung der „Tapferkeit" Epiktets (316, 18; 317, 1; 317, 7 f.), die ihn von den „willens- und vernunftschwachen" Christen unterscheidet. Diese wertet N. im Gegensatz zu dem ‚freien Sklaven' Epiktet deshalb als „eine ganz andere Gattung antiker Sclaven" (317, 10 f.).

## 547

**317, 13** *Die Tyrannen des Geistes*.] Die zentrale These, in früheren Zeiten hätten „die Tyrannen des Geistes" aufgrund der Kürze des Lebens und der scheinbaren Einrichtung der Welt für den Menschen daran geglaubt, dass sie die definitive Erkenntnis mit einem Schlage, nach Art der Rätsel-Lösung, erreichen können, lässt sich in dieser pauschalen und reduktionistischen Verallgemeinerung nicht belegen. Die gegen Ende des Textes vertretene Ansicht, die „moralische Beschränktheit" (318, 11 f.) der eitel auf sich selbst bezogenen Geister sei für diesen Glauben verantwortlich, geht von der Annahme aus, „Wissenschaftler" und insbesondere Philosophen seien Egomanen. N. exemplifiziert diese Annahme, in der auch ein gut Teil Selbstdiagnose steckt, an Schopenhauer. N. selbst thematisierte in seinen Werken aus den Achtzigerjahren immer wieder das „Rätsel" und die Phantasie der Rätsel-Lösung. Sein Rätsel-Wort, das alles enträtseln sollte, wurde der – Schopenhauers metaphysisches Grundprinzip des „Willens zum Leben" ablösende – „Wille zur Macht" als innerstes Movens des „Lebens".

Auch schon Schopenhauer, den er als einziges Beispiel für den Glauben an die eigene Einzigartigkeit anführt, exponiert die Vorstellung des „Rätsels" samt der eigenen Rätsel-Lösung mit Vorliebe. Das lösende Wort, das er gefunden zu haben beansprucht, lautet: „Wille". Im ersten Band seines Hauptwerks

*Die Welt als Wille und Vorstellung* schreibt er, es sei „dem als Individuum erscheinenden Subjekt des Erkennens das Wort des Räthsels gegeben: und dieses Wort heißt W i l l e. Dieses und dieses allein, giebt ihm den Schlüssel zu seiner eigenen Erscheinung, offenbart ihm die Bedeutung, zeigt ihm das innere Getriebe seines Wesens, seines Thuns, seiner Bewegungen“ (WWV I, Zweites Buch. Schopenhauer 1873, Bd. 2, 119). In seiner diesem Band angefügten „Kritik der Kantischen Philosophie“ lässt sich Schopenhauer mit folgenden selbstbewussten Worten vernehmen: „Besonders aber lese man über die Auflösung der Antinomien den § 53 der *Prolegomena* (gemeint sind Kants *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*) und beantworte dann aufrichtig die Frage, ob alles dort Gesagte nicht lautet wie ein Räthsel, zu welchem meine Lehre das Wort ist“ (Schopenhauer 1873, Bd. 2, 595). Damit beansprucht er insbesondere, das von Kant als unerkennbar dargestellte „Ding an sich“ doch erkannt zu haben: als „Wille“. Im 2. Band seines Hauptwerks insistiert Schopenhauer auf dem „Grundgedanken“, „der an alle Erscheinungen der Welt, als ihr Schlüssel, gelegt wird; so bewährt sich derselbe als das richtige Alphabet, unter dessen Anwendung alle Worte und Perioden Sinn und Bedeutung haben. Das gefundene Wort eines Räthsels erweist sich als das rechte dadurch, daß alle Aussagen zu ihm passen. So läßt meine Lehre Uebereinstimmung und Zusammenhang in dem kontrastirenden Gewirre der Erscheinungen dieser Welt erblicken und löst die unzähligen Widersprüche, welche dasselbe, von jedem andern Standpunkt aus gesehn, darbietet“. Schopenhauer setzt allerdings hinzu: „stets wird unser Horizont von tiefer Nacht umgränzt bleiben. Denn die letzte Lösung des Räthsels der Welt müßte nothwendig bloß von den Dingen an sich, nicht mehr von den Erscheinungen reden“ (WWV II: Erstes Buch, Kapitel 17: „Ueber das metaphysische Bedürfniß des Menschen“, Schopenhauer 1873, Bd. 3, 206).

Auf die hier angeführten Aussagen Schopenhauers über seine vorgeblich mit dem *einen* Wort „Wille“ gelingende Lösung des Welt-Rätsels bezieht sich deutlicher die Vorstufe zu M 547: „Der Gang der Wissenschaft zeigt den zukünftigen Gang der Moral. Man unterschätzte die kleinen Fragen, man wollte auf einmal an’s Ziel, man suchte alles mit Einem Schlage zu lösen, mit Einem Worte: wie ein Räthsel. Und die Aufgabe schien: alles in die einfachste Räthselform zusammenzudrängen, so daß alle Fragen mit Einer Antwort beantwortet werden konnten, d. h. man that den Dingen die ärgste Gewalt an, um sich die grenzenlose Freude, Enträthseler der Welt zu sein, zu machen. So noch Schopenhauer. Philosophie war eine Art, Macht zu zeigen – man wollte Tyrann des Geistes sein.“ (KSA 14, 227 f.)

In FW 99 würdigt N. Schopenhauers wichtigste Einsichten, kritisiert aber auch seine problematischen Theorien. Allerdings handelt es sich nicht um sei-

ne eigene gründlichste Auseinandersetzung mit Schopenhauer, sondern um ein – wie meistens – ohne Quellenangabe verfertigtes Referat aus Philipp Mainländers Werk *Die Philosophie der Erlösung*, das N. bereits im Erscheinungsjahr 1876 für seine persönliche Bibliothek erworben hatte und dann für FW mit einigen kleineren Variationen wörtlich abschrieb, wobei er sogar der Reihenfolge der Schopenhauer-Zitate aus Mainländers Werk folgte (Nachweise von Sebastian Kaufmann mit genaueren Details in NK 3/2). Besonders betont N. die „mystischen Verlegenheiten und Ausflüchte Schopenhauer's, an jenen Stellen, wo der Thatsachen-Denker sich vom eitlen Triebe, der Enträthseler der Welt zu sein, verführen und verderben liess" (KSA 3, 454, 7–10).

Zur metaphorischen Illustration brachialer Rätsellösungen weist N. auf den „gordischen Knoten" sowie auf das „Ei des Columbus" (317, 25 f.). Den nach dem phrygischen König Gordios benannten Knoten, der nach einem Orakelspruch demjenigen, der ihn lösen kann, die Herrschaft über Asien voraussagte, soll Alexander mit einem Schlag seines Schwertes einfach zerhauen haben. Die aus dieser Anekdote abgeleitete Redensart „den gordischen Knoten durchschlagen" bedeutet entsprechend: ein unlösbar erscheinendes Problem mit energischem Zugriff beseitigen. – Kolumbus soll nach seiner ersten Reise, als während eines ihm zu Ehren gegebenen Gastmahls jemand sagte, seine Entdeckung sei gar nicht so schwierig gewesen, ein Ei genommen und gefragt haben, wer von den Gästen es auf einem der beiden Enden zum Stehen bringen könne. Als dies niemandem möglich war, habe Kolumbus das Ei genommen, die Spitze aufgeschlagen und es so zum Stehen gebracht. Die von dieser Episode her stammende Redensart meint – ebenso wie das Zerhauen des gordischen Knotens – die überraschend einfache Bewältigung einer schwierig erscheinenden Aufgabe.

## 548

**318, 17** *Der Sieg über die Kraft*.] Ganz anders als in seinen Frühschriften, in denen N. in Anlehnung an Schopenhauer einen Kult des „Genius" getrieben und diesem in Gestalt Wagners gehuldigt hatte, aber auch anders als im *Zarathustra*, wo er den Übermenschen verkündet, stellt er hier alles in Frage, was bisher „als ‚übermenschlicher Geist', als ‚Genie' verehrt worden ist" (318, 18 f.). Statt der früheren Konzentration auf die Manifestation von „Kraft" fordert er eine neue, aufklärerisch geprägte Wertschätzung nach dem Maßstab von „Intellectualität" (318, 20), „Geist" (318, 21) und nach dem „Grad der Vernunft in der Kraft" (318, 28 f.). Implizit kritisiert er mit dieser Forderung den biblischen „Beweis der Kraft". Oft spielt N. auf diese Wendung im 1. Korintherbrief (2, 4 f.) an, wo es heißt: „Und mein Wort und meine Predigt war nicht in vernünftigen Reden menschlicher Weisheit, sondern in Beweisung des Geis-

tes und der Kraft (ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως), auf daß euer Glaube bestehe, nicht auf Menschen Weisheit, sondern auf Gottes Kraft". Ausführlich zu dieser Problematik: NK 6/1, 57, 6.

Nachdem N. in seinen frühen Schriften, besonders im 1. Kapitel von UB IV: *Richard Wagner in Bayreuth*, noch ganz auf den „grossen Menschen" (319, 8) und die Bedingungen der „Grösse" (319, 12) fixiert war – eine Fixierung, die auch noch in etlichen vorangehenden Texten der *Morgenröthe* erkennbar ist –, fragt er nun skeptisch relativierend nach den zugrunde liegenden Wertungen. Der Ausruf „Ach, um den wohlfeilen Ruhm des ‚Genie's' [...] Immer noch liegt man vor der Kraft auf den Knieen" (318, 23–26) erinnert an M 298, wo er den romantischen Napoleon-Kult hinterfragt und vermutet, es sei dieser gewesen, der die „Prostration vor dem ‚Genie'" (222, 12) mitverschuldet habe. Einen besonderen Hintergrund für N.s Thematisierung der „Kraft" bildet die zeitgenössische Konjunktur des Kraft-Begriffs, die mit dem zuerst 1855 erschienenen, dann noch oft aufgelegten und in zahlreiche Sprachen übersetzten Buch *Kraft und Stoff* von Ludwig Büchner begann. Auch wenn N. dieses Werk wahrscheinlich nicht kannte, steht er doch in der entsprechenden Zeitströmung. Im Vorfeld seiner Arbeit an der *Morgenröthe* erschien ein Buch, das den Begriff der Kraft bereits zur Höhe einer Weltanschauung mit universellem Anspruch erhob: Johannes Gustav Vogt: *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung. Erstes Buch: Die Contraktionsenergie, die letztursächliche einheitliche mechanische Wirkungsform des Weltsubstrates* (1878). N. erwarb dieses Werk für seine persönliche Bibliothek und studierte es, wie die Lesespuren und mehrere nachgelassene Notate aus der Entstehungszeit der *Morgenröthe* zeigen (NL 1881 in KSA 9: 11[305]; 11[308], besonders 11[311]).

Schopenhauer greift in seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung I* (1819) eine schon frühere Verwendung des „Kraft"-Begriffs auf und versucht diesen durch seinen „Willens"-Begriff zu ersetzen, der für sein ganzes Werk im Horizont seiner Willensmetaphysik zentral ist. „Bisher", schreibt er, „subsumirte man den Begriff Wille unter den Begriff Kraft: dagegen mache ich es gerade umgekehrt und will jede Kraft in der Natur als Wille gedacht wissen. Man glaube ja nicht, daß dies Wortstreit, oder gleichgültig sei: vielmehr ist es von der allerhöchsten Bedeutsamkeit und Wichtigkeit. Denn dem Begriffe Kraft liegt, wie allen anderen, zuletzt die anschauliche Erkenntniß der objektiven Welt, d. h. der Erscheinung zum Grunde, und daraus ist er geschöpft. Er ist aus dem Gebiet abstrahirt, wo Ursache und Wirkung herrscht, also aus der anschaulichen Vorstellung, und bedeutet eben das Ursachseyn der Ursache, auf dem Punkt, wo es ätiologisch durchaus nicht weiter erklärlich, sondern eben die nothwendige Voraussetzung aller ätiologischen Erklärung ist. Hingegen der Begriff Wille ist der einzige, unter allen möglichen,

welcher seinen Ursprung nicht in der Erscheinung, nicht in bloßer anschaulicher Vorstellung hat, sondern aus dem Innern kommt, aus dem unmittelbarsten Bewußtseyn eines jeden hervorgeht [...]“ (WWV I, Zweites Buch, § 22, Schopenhauer 1873, Bd. 2, 133). Gegen diese noch von Kants Unterscheidung von „Ding an sich“ und „Erscheinung“ ausgehende Konzeption wendet sich die spätere monistische Auffassung.

Dass N. in M 548 der Verehrung der bloßen „Kraft“ eine Absage erteilt, passt nicht recht zum Kontext. Denn zahlreiche Ausführungen der *Morgenröthe* und viele nachgelassene Notate favorisieren das „Gefühl der Macht“, das schließlich in das Grundkonzept des „Willens zur Macht“ übergeht. Spätere Notate setzen ausdrücklich „Kraft“ und „Wille zur Macht“ gleich (NL 1885, 36[31], KSA 11, 563; NL 1888, 14[121], KSA 13, 300). In einem Randnotat zu dem später intensiv durchgearbeiteten Werk von Maximilian Drossbach: *Ueber die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt* transponiert N. den Begriff der „Kraft“ in den der „Macht“ (vgl. das Faksimile in NPB 200). Den dort S. 45 stehenden Satz: „Man hat erst dann den rechten Begriff von der Kraft, wenn man sie als Streben nach Entfaltung erkennt“ (Drossbach 1884, 45), versah N. mit der Randnotiz: „‚Wille zur Macht‘ sage ich“. Auch zu der als Ausdruck des Kraft- und Machtgefühls gepriesenen Lebensintensität der „Leidenschaft“ passt schlecht die Anerkennung der „Kraft“ lediglich nach der Maßgabe der in ihr wirkenden „Vernunft“. Zur Hochschätzung nicht nur der „Leidenschaft der Erkenntnis“, sondern der Leidenschaft an sich vgl. M 429 und den Überblickskommentar S. 56–60.

Afrikan Spir, der Schopenhauers Zentralbegriff „Wille“ als eine falsche Analogie-Bildung kritisiert, sieht einen Zusammenhang zwischen der Vorstellung der „Kraft“ und der diesem ‚Willen‘ zugrunde liegenden naturhaften Energie. N. markierte sich in Spirs Werk *Denken und Wirklichkeit* (1877), das er in seiner persönlichen Bibliothek hatte und besonders schätzte, folgende Partie:

„Daher dürfen wir nicht von Gefühlen, von Vorstellungen und vom Willen in der Natur reden, denn solchen Ausdrücken können nur falsche Analogieschlüsse zu Grunde liegen. Man kann zwar sagen, dass das Intensive und Treibende in dem allgemeinen Princip der Natur, welches man vornehmlich Kraft nennt, dem Willen in uns, dagegen das Gestaltende und Ordnende, welches sich in der Gesetzmässigkeit der Dinge und Vorgänge offenbart, der Vernunft oder dem Denken in uns entspreche. Allein in der Natur ist beides nicht zu trennen. Das Streben hat dort keine besondere Quelle, wie in uns die Gefühle eine solche für den Willen bilden, sondern dasselbe ist etwas dem Geschehen selbst Inhärirendes, gleichsam das Beharrungsvermögen dieses letzteren selbst. Der Unterschied zwischen dem Treibenden (dem Willen) und dem Gestaltenden (der Vorstellung), welchen wir in uns finden, fällt also dort weg“ (Spir 1877, Bd. 2, 162).

**549**

**319, 15** *„Selbstflucht“*.] Bei Byron, den N. in diesem Text als erstes Beispiel für „Selbstflucht“ nennt (319, 17), konnte er folgendes Geständnis finden: „Mich selbst von mir selbst abzuziehen (o diese verfluchte Selbstsucht), war immer meine einzige, meine ausschließliche, meine aufrichtige Veranlassung, wenn ich überall schrieb“ (Byron o. J., II, 49, vgl. die nähere Angabe im Kommentar zu M 109). Die Berufung auf Pascal (319, 30) erinnert an dessen Problematisierung von „Zerstreuungen“ („divertissements“) und an das von N. schon vorher (319, 22 f.) kritisch behandelte Verlangen „nach [...] einem ‚Ausser-sich‘“. Pascal schreibt „Notre instinct nous fait sentir qu'il faut chercher notre bonheur hors de nous. Nos passions nous poussent au dehors“. Vgl. die bibliographische Angabe zu M 91; in der französischen Ausgabe von Prosper Faugère steht der zitierte Passus in Bd. II (Pascal 1844, Bd. 2, 94), in der deutschen Übersetzung von C. F. Schwartz (1865), die N. in seiner persönlichen Bibliothek besaß, auf Seite 79: „Unser Instinkt läßt uns fühlen, daß wir unser Glück außer uns suchen müssen. Unsere Leidenschaften treiben uns außer uns“ (Pascal 1865, 79).

Anders als Pascal mutmaßt N. allerdings, dass auch das „Aufgehen in Gott“ eine Form der Selbstflucht sein könnte (319, 24). Pascal sieht darin im Gegenteil eine Form der Verinnerlichung und des Eigentlichwerdens. Er steht in der augustinischen Tradition von Port Royal. In den *Confessiones* richtete Augustinus ein ganzes Kapitel gegen die „curiositas“: gegen die weltorientierte „Neugier“, die von der Ausrichtung des Geistes auf das Göttliche und auf das Seelenheil nur ablenkt. Dies ist der Hintergrund von Pascals Begriff des „divertissement“. Schon in der Schrift *De vera religione* hatte Augustinus den Leitsatz formuliert: „Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas“ (*De vera religione* XXXIX, 72, 202) – „Geh nicht nach außen, in dich selbst kehre ein; im inneren Menschen wohnt die Wahrheit“).

**550**

**320, 6** *Erkenntniss und Schönheit*.] Hierzu ausführlich der Überblickskommentar S. 61 f.

**551**

**321, 10** *Von zukünftigen Tugenden*.] Hierzu der Überblickskommentar S. 62–64 sowie der Kommentar zu M 575. In MA II VM 99 entwirft N. unter der Überschrift „Der Dichter als Wegweiser für die Zukunft“ ein von

der traditionellen Vorstellung des Seher-Dichters, des poeta vates, ausgehendes Ideal von „Zukunft", das er nicht nach Art bisheriger Zukunftsentwürfe als Sozialutopie, sondern – in Widerspruch zu M 548 – nach dem Maß des großen und „schönen" Individuums verstanden wissen möchte: „So viel noch überschüssige dichterische Kraft unter den jetzigen Menschen vorhanden ist, welche bei der Gestaltung des Lebens nicht verbraucht wird, so viel sollte, ohne jeden Abzug, Einem Ziele sich weihen, nicht etwa der Abmalung des Gegenwärtigen, der Wiederbeseelung und Verdichtung der Vergangenheit, sondern dem Wegweisen für die Zukunft: – und diess nicht in dem Verstande, als ob der Dichter gleich einem phantastischen Nationalökonomen günstigere Volks- und Gesellschafts-Zustände und deren Ermöglichung im Bilde vorwegnehmen sollte. Vielmehr wird er, wie früher die Künstler an den Götterbildern fortdichteten, so an dem schönen Menschenbilde fortdichten und jene Fälle auswittern, wo mitten in unserer modernen Welt und Wirklichkeit, wo ohne jede künstliche Abwehr und Entziehung von derselben, die schöne grosse Seele noch möglich ist, dort wo sie sich auch jetzt noch in harmonische, ebenmässige Zustände einzuverleiben vermag, durch sie Sichtbarkeit, Dauer und Vorbildlichkeit bekommt und also durch Erregung von Nachahmung und Neid die Zukunft schaffen hilft" (KSA 2, 419, 8–27).

## 552

**322, 8** *Die idealische Selbstsucht.*] Dieser Text steht in einem inneren Zusammenhang mit dem vorausgehenden. Denn wie dieser ganz von der Vorstellung einer Dichtung beherrscht ist, die noch von der Zukunft, „von dem Möglichen erzählen" kann (321, 30), so ist hier die „Schwangerschaft" bestimmt von dem Gefühl: „Es ist etwas Grösseres, das hier wächst, als wir sind" (322, 26 f.), und von „Ehrfurcht vor dem Werdenden" (323, 14). Während N. später, so schon im *Zarathustra*, einem entschiedenen, bis zur Selbstüberspannung gehenden Voluntarismus Ausdruck gibt und immer wieder ein gewaltsam zukunftgerichtetes „Wollen" bis hin zur Vision des Übermenschen propagiert, suspendiert er hier noch das „Wollen" und das „Schaffen" im Hinblick auf das naturhaft-organische Wachsen und Werden einer „Schwangerschaft", die metaphorisch auch geistig-seelische Prozesse meint. Wir sollten, so formuliert er, „das anmaassliche Reden von ‚Wollen' und ‚Schaffen' in den Wind blasen!" (323, 2 f.). Dabei spielen auch psychotherapeutische Elemente herein, wie sie ihm von seiner Beschäftigung mit Epikur und mit stoischen Leitvorstellungen her vertraut waren. Insbesondere denkt er an das Ideal der Seelenruhe, der „tranquillitas animi", wenn er dazu auffordert, „die Seele still zu halten" (323,

5), und „die unruhigen Seelen“ (323, 9 f.) zu besänftigen wünscht. N. revidiert sogar seine sonstige Kritik an der ethischen Vorstellung des „Nutzens“ im Sinne einer Förderung des Gemeinwohls. In seiner Auseinandersetzung mit John Stuart Mills „Utilitarismus“ lehnt er sie strikt ab (vgl. NK M 106). Jetzt dagegen erklärt er: „So, in dieser mittelbaren Art sorgen und wachen wir für den Nutzen Aller“ (323, 6 f.). Die seit Herder in der deutschen Tradition verwurzelte organologische Interpretation geschichtlicher und geistiger, nicht zuletzt auch gesellschaftlicher Prozesse unterscheidet sich allerdings von dem eher pragmatisch und ökonomisch orientierten Utilitarismus, wie er schon von Adam Smith und dann von Mill konzipiert wurde: von der englischen Spielart des Utilitarismus.

## 553

**323, 18** *Auf Umwegen*.] Der aufklärerischen Tendenz zu physiologischen Erklärungen und Reduktionen folgend, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine neue, naturalistisch verstärkte Konjunktur hatte, führt N. hier seine eigene Gedankenrichtung auf die „persönlichen“ (323, 28 f.) Lebensnotwendigkeiten zurück, welche die Philosophie lediglich „in Vernunft zu übersetzen“ unternimmt (323, 20). Aufgrund seiner permanenten gesundheitlichen Gefährdung, die zahlreiche Briefe bezeugen, suchte N. immer wieder nach einer zuträglichen „Diät“ (323, 29) und nach einer diätetischen, bekömmlichen Lebensweise. Deshalb mutiert hier die physiologisch durch „Triebe“ bestimmte Disposition zu einem spezifisch „persönlichen“ Bedürfnis, sodass auch die Philosophie als dessen intellektuelle Transformation verstanden werden kann: als Philosophie für den Hausgebrauch. In einem nachgelassenen Notat aus der Entstehungszeit der *Morgenröthe* heißt es (NL 1880, 6[130], KSA 9, 229): „Der Intellekt ist das Werkzeug [!] unserer Triebe und nichts mehr, er wird nie frei. Er schärft sich im Kampf der verschiedenen Triebe, und verfeinert die Thätigkeit jedes einzelnen Triebes dadurch. In unserer größten Gerechtigkeit und Redlichkeit ist der Wille nach Macht, nach Unfehlbarkeit unserer Person: Skepsis ist nur in Hinsicht auf alle Autorität, wir wollen nicht düpirt sein, auch nicht von unseren Trieben! Aber was eigentlich will denn da nicht? Ein Trieb gewiß!“ Den Hintergrund dieser Ausführungen bildet Schopenhauers Darlegung im zweiten Band seines Hauptwerks *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Er konstatiert – und behauptet selbstbewusst diese Einsicht als seine große Neuerung in der Geschichte der Philosophie –, dass „der Wille [d. h. die Triebsphäre in ihrem elementaren Drang] stets als das Primäre und Fundamentale auftritt und durchaus [im alten Wortsinn: ganz und gar] den Vorrang behauptet vor dem Intellekt, welcher sich dagegen durchweg als das Sekundäre,

Untergeordnete und Bedingte erweist“ (WWV II, Schopenhauer 1873, Bd. 3, 222). Daher nennt Schopenhauer, wie dann auch N. im ersten Satz des zitierten Nachlass-Notats, den „Intellekt hingegen ein Sekundäres, Hinzugekommenes, ja ein bloßes Werkzeug [!] zum Dienste des Ersteren“ (S. 229). In FW 99 zählt N. zu den „unsterblichen Lehren“ Schopenhauers auch diejenige „von der Werkzeug-Natur des Intellects“ (KSA 3, 454, 5). Ausführlicher hierzu NK M 539.

## 554

**324, 13** *Vorschritt*.] Indem N. Fortschritt wesentlich als eine „Bewegung“ um ihrer selbst willen versteht, nicht als zielgerichtetes Unternehmen, schließt er an 31, 8 und 31, 32 (vgl. NK M 18) an, nun aber unter einem neuen Aspekt. Er sieht in den „Vorschreitenden“ diejenigen, „welche sich selber immer wieder zurücklassen und die gar nicht daran denken, ob ihnen Jemand sonst nachkommt“ (324, 20–22). Dies entspricht der individualistischen Grundtendenz N.s, wie sie besonders in M 9, in M 107 und M 108 zum Ausdruck kommt. Im näheren Umfeld dieses Textes zeigt sich eine Verbindung zu M 573: „Sich häuten. – Die Schlange, welche sich nicht häuten kann, geht zu Grunde. Ebenso die Geister, welche man verhindert, ihre Meinungen zu wechseln; sie hören auf, Geist zu sein“ (330, 24–26). Es handelt sich auch um einen Vorklang der im abschließenden Text M 575: „Wir Luft-Schifffahrer des Geistes“ entworfenen Vorstellung einer geradezu ins Unendliche gehenden Bewegung – in eine leere Unendlichkeit, „wo Alles noch Meer, Meer, Meer ist“ (331, 22 f.). Dieser Metapher des Meeres entspricht hier diejenige der Wüste: „Die Wüste ist noch gross!“ (324, 24) Auch deutet die Vorstellung von „Vorschreitenden“, die „sich selber immer wieder zurücklassen“, schon auf die Konzeption des Übermenschen voraus, der nie „Halt“ macht, sondern sich in einem unendlichen Prozess der Selbstübersteigung fortbewegt.

## 555

**324, 27** *Die geringsten genügen schon*.] Der Satz „Der Denker muss einen ungefähren Kanon aller Dinge in sich haben, welche er überhaupt noch erleben will“ greift den in einer ganzen Reihe von Texten der *Morgenröthe* schon formulierten Anspruch auf, der Denker müsse seine Gedanken durch eigenes Erleben legitimieren (vgl. NK M 480). Damit hängt auch das Konzept einer „Experimentalphilosophie“ zusammen, dem zufolge der Mensch mit sich selbst experimentieren soll. Vgl. M 453 und den ausführlichen Kommentar.

**556**

**325, 2** *Die guten Vier.*] Zu den vier Kardinaltugenden, die Platon exponiert (Sophrosyne, Besonnenheit = Mäßigung, Selbstbeherrschung; Phronesis, Klugheit; Andreia, Tapferkeit; Dikaiosyne, Gerechtigkeit) gehört von den hier aufgezählten nur die Tapferkeit (ἀνδρεία), die auch Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* nennt. Zur Redlichkeit, die für N. an oberster Stelle rangiert, vgl. M 167, wo, ebenfalls zuallererst, von der „Redlichkeit gegen sich selber" die Rede ist (150, 12 f.). In M 456 bemerkt N.: „Man beachte doch, dass weder unter den sokratischen, noch unter den christlichen Tugenden die Redlichkeit vorkommt: diese ist eine der jüngsten Tugenden, noch wenig gereift, noch oft verwechselt und verkannt" (275, 23–26; hierzu vgl. den ausführlichen Kommentar zur ‚Redlichkeit' bei N.). Die zur Kardinaltugend erhobene Forderung, man solle „grossmüthig gegen den Besiegten" sein, erinnert an eine bekannte Formulierung in Vergils *Aeneis* (VI, 851–853): „tu regere imperio populos, Romane, memento – / haec tibi erunt artes – pacique imponere morem, / parcere subiectis et debellare superbos" („Römer, richte deinen Sinn darauf, die Völker kraft deiner Herrschaft zu regieren, dein Können soll darin bestehen, friedliche Sitte zu begründen, / Unterworfene zu schonen und Empörer niederzukämpfen"). „Grossmuth" (magnanimitas, μεγαλοφροσύνη) ist ein von N. immer wieder aus der antiken, besonders aus der stoischen Ethik aufgenommenes Ideal. (Vgl. M 270 und M 315.) N.s wenig überzeugender Katalog angeblicher Kardinaltugenden – sogar die Höflichkeit soll dazu zählen! – ist von dem Bestreben bestimmt, möglichst ‚jenseits von Gut und Böse' zu werten.

**557**

**325, 7** *Auf einen Feind los.*] N. möchte offensichtlich den einseitigen Eindruck vermeiden, den die in M 556 erhobene Forderung „tapfer gegen den Feind" (325, 3) machen könnte. Die „schlechte Musik" ist die der Militärmärsche. Die Ironie der gezielt paradoxen Formulierung „Wie *gut* klingen *schlechte* Musik und *schlechte* Gründe" gilt der witzigen Suspendierung der ‚moralischen' Unterscheidung von Gut und Böse – und damit einem Hauptziel der *Morgenröthe*.

**558**

**325, 11** *Aber auch nicht seine Tugenden verbergen!*] Diese Maxime markiert den Widerspruch gegen die „Formel", die alsbald von Gotama Buddha berichtet wird: „lasset eure Sünden sehen vor den Leuten und verberget

eure Tugenden!“ (325, 20 f.) Dieselbe Anweisung hatte N. fast wortgleich bereits in einem nachgelassenen Notat vom März 1875 festgehalten: „Gehet hin und verbergt eure guten Werke und bekennt vor den Leuten die Sünden, die ihr begangen. / Buddha“ (MA 607; 3[1], KSA 8, 14). Das Buddha-Zitat stammt nicht, wie immer wieder vermutet wird, aus den *Indischen Sprüchen* von Böthlingk, sondern von F. Max Müller: *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Vier Vorlesungen im Jahre MDCCCLXX an der Royal Institution in London gehalten / nebst zwei Essays „Über falsche Analogien“ und „Über Philosophie der Mythologie“* (1874, BUB). Im Kontext lautet das Buddha-Zitat bei F. Max Müller: „Ebenso [wie die legendenhaften Wunder, die Mohammed angedichtet wurden] fliessen die Buddhistischen Legenden von erbärmlichen Wundern über, welche Buddha und seine Jünger vollbracht haben sollen, Wunder, die an Wunderlichkeit die Wunder aller andern Religionen weit überbieten, während in ihren eigenen kanonischen Schriften die Worte Buddha’s aufbewahrt sind, mit denen er seinen Jüngern wehrt, Wunder zu thun, selbst wenn das Volk nach Zeichen und Wundern verlange, damit es glauben könne. Und was war das Wunder, welches Buddha von seinen Jüngern forderte? ‚Gehet hin‘, sagt er, ‚und verbergt eure guten Werke, und bekennt vor den Leuten eure Sünden, die ihr begangen‘. Das ist das wahre Wunder“ (Müller 1874, 25 f.). Die Pointe von M 558 ist wiederum moralkritisch, indem zweimal auf die (moralische) „Eitelkeit“ derartiger Formeln abgehoben wird. In der Moralistik ist Eitelkeit ein beliebtes Thema. La Rochefoucauld und in seinem Gefolge N.s Freund Paul Rée hatten es häufig traktiert. Rée widmete dem Thema der Eitelkeit einen ganzen Paragraphen seines Werks *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (1877) (§ 5: Der Ursprung der Eitelkeit). N. schloss sich dem in mehreren Texten der *Morgenröthe* an, vor allem in M 159 und M 160 (hierzu vgl. die Kommentare).

Die zitatartige Berufung auf Alexander Pope am Anfang: „Ich liebe die Menschen, welche durchsichtiges Wasser sind und die, mit Pope zu reden, auch ‚die Unreinlichkeiten auf dem Grunde ihres Stromes sehen lassen‘“ geht zurück auf die in N.s persönlicher Bibliothek vorhandene deutsche Übersetzung von Byrons Schriften durch Ernst Ortlepp (Byron o. J., Bd. II, 192; vgl. die bibliographische Angabe im Kommentar zu M 109). Lord Byron zitierte Pope in seinem Brief an Murray vom 1. Mai 1814. Letztlich beruht der Passus auf einem Brief Popes an Congreve vom 16. Januar 1714/15 (Pope 1871, Bd. 6, 411). Das Zitat in Ortlepps deutscher Byron-Übersetzung lautet: „Die Lauterkeit und Reinheit eines Herzens, sagt Pope, legt sich nicht deutlicher an den Tag, als wenn man die Fehler desselben auf den ersten Blick wahrnehmen kann; wie man von einem Strome, der die Unreinigkeiten auf seinem Boden sehen läßt, zugleich die Durchsichtigkeit seines Wassers rühmt“.

**559**

**325, 24** *„Nicht zu sehr!“*] Mit dieser Losung übersetzt N. die griechische Spruchweisheit μηδὲν ἄγαν. Sie wurde einem der Sieben Weisen zugeschrieben, u. a. dem Staatsmann Solon, dem Urheber wichtiger Gesetze im Athen des 7. Jahrhunderts v. Chr. Die verschiedenen Zuschreibungen und deren Quellen für die Sprüche der Sieben Weisen bietet das Werk *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Diels/Kranz, 11. Auflage 1964, Bd. 1, 61–66 – nur griechisch); griechisch, lateinisch und in deutscher Übersetzung die Sammlung von Bruno Snell: *Leben und Meinungen der Sieben Weisen* (dort zum μηδὲν ἄγαν: Snell 1971, 8 ff.). Der Spruch wurde in engen Zusammenhang mit dem Apollon-Tempel in Delphi gebracht, dem berühmtesten Orakel-Ort der Griechen. Immer wieder wurde er mit anderen Weisheitssprüchen korreliert, die sich ebenfalls auf das delphische Gebot des Maßhaltens bezogen, so mit dem von N. ebenfalls in einem Text der *Morgenröthe* (M 48) und bereits in der *Geburt der Tragödie* zitierten Spruch: „Erkenne dich selbst“ – γνῶθι σαυτόν, der dazu mahnt, sich nicht zu überheben und Maß zu halten. Besonders kommt dies in einem Spruch zum Ausdruck, den man dem Kleobulos von Lindos (Rhodos), einem anderen der Sieben Weisen, zuschrieb: „Maß ist das Beste“ – μέτρον ἄριστον.

**560**

**326, 8** *Was uns frei steht.*] Die Kontrastierung der „frei“ stehenden Handlungs- und Gestaltungsmöglichkeiten mit dem Glauben „großer Philosophen“, die auf die Unfreiheit aufgrund „der Unveränderlichkeit des Charakters“ (326, 25–27) abheben, zielt vor allem auf Schopenhauer. Dieser hatte in seiner *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, die er unter das von Malebranche entlehnte Motto stellte: „La liberté est un mystère“ („die Freiheit ist ein Mysterium“), eine intensive, auch historisch exemplifizierende Darstellung des „Charakters“ gegeben und gegen die undifferenzierte Behauptung eines freien Willens die Leitthese formuliert: „Der Charakter des Menschen ist konstant: er bleibt der selbe, das ganze Leben hindurch. Unter der veränderlichen Hülle seiner Jahre, seiner Verhältnisse, selbst seiner Kenntnisse und Ansichten, steckt, wie ein Krebs in seiner Schaale, der identische und eigentliche Mensch, ganz unveränderlich und immer der selbe“ (Schopenhauer 1874, Bd. 4, 50). Sowohl in seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* wie in seinen *Parerga und Paralipomena* hatte Schopenhauer immer wieder zwischen einer unaufhebbaren, „angeborenen“ Wesensart, die den ganz der Notwendigkeit unterworfenen „empirischen“ Charakter ergibt, und einem „intelligiblen“ Charakter unterschieden, der allein Produkt einer freien Tat sei.

Damit konnte Schopenhauer trotz seiner Bestreitung der Willensfreiheit als Handlungsfreiheit doch an einem letzten Freiheitsgrund aller Handlungen festhalten. Seine Formel dafür lautet: Die Freiheit liegt nicht im operari (Handeln), sondern im esse (Sein). Bereits Kants Moralphilosophie geht von diesem intelligiblen Prinzip der Freiheit bei durchgängiger Notwendigkeit aller Handlungen in der Erscheinung aus (*Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe V, 94–98). Und auch schon Schelling hatte in seinen von Schopenhauer rezipierten *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* von 1809 eine solche Theorie intelligibler Freiheit aufgestellt, die mit der Annahme eines aus einem fixierten unveränderlichen Charakters resultierenden Determinismus bestehen könne. Zu den „grossen Philosophen", die an die „Unveränderlichkeit des Charakters" glaubten, gehört des Weiteren N.s Lieblingsphilosoph Heraklit, der zwar einerseits die permanente Veränderlichkeit von allem statuierte („alles ist im Fluss", πάντα ῥεῖ), andererseits aber die schicksalshaft, ‚dämonisch' fortwirkende angeborene Wesensart des Menschen mit dem Spruch zum Ausdruck brachte: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων – „die angeborene Wesensart [der ‚Charakter'] ist dem Menschen ein Daimon". An diesen Spruch Heraklits schließt Goethe mit dem – auch von Schopenhauer in seiner schon genannten *Preisschrift* zitierten – Anfang seines Altersgedichts *Urworte. Orphisch* an:

ΔΑΙΜΩΝ, Dämon

Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen,
Nach dem Gesetz wonach du angetreten.
So mußt du seyn, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form die lebend sich entwickelt.

Doch hat Goethe durch die folgenden Strophen seines Gedichts die charakterliche Prägung und Bestimmung durch den „Dämon" in einer Konstellation mit anderen Daseinskräften relativiert, die weit über die binäre Reduktion auf die Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit hinausreicht.

Einen ganz anderen Ansatz wählte hingegen Aristoteles am Beginn des zweiten Buchs seiner *Nikomachischen Ethik*. Er versteht dort den Charakter des Menschen nicht als angeborene Wesensart, sondern als Resultat der Sozialisation, in Aristoteles' Worten: als ein „Ergebnis der Gewöhnung" (ἡ δ'ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται; *Nikomachische Ethik* 1103 a 17). Deshalb leitet er den Begriff ἦθος (Charakter) von dem des ἔθος („Gewohnheit") her. ēthos, Charakter, ist

im Griechischen die Dehnstufe zu ĕthos, Gewöhnung – Aristoteles verfährt also etymologisierend. Die Ausformung des Charakters geschieht ihm zufolge durch Gewöhnung. Schon in Platons *Politeia* beruht der ‚moralisch' gute Charakter auf Gewöhnung, wobei Platon besonders die erzieherische Bedeutung der Nachahmung (μίμησις) betont. Es geht um „Nachahmung von Vorbildhaftem, die man in der Kindheit beginnt und dann konsequent fortsetzt, sie wird schließlich zur festen Gewohnheit und [zweiten] Natur" (αἱ μιμήσεις, ἐὰν ἐκ νέων πόρρω διατελέσωσιν, εἰς ἕθη τε καὶ φύσιν καθίστανται; *Politeia* 395 d 1–2). Später vertritt u. a. Pascal diese Position (vgl. NK M 111), bevor sie dann N. schon im ersten Buch der *Morgenröthe* aufnimmt (vgl. NK M 9), aber mit entgegengesetzter, kritisch-subversiver Intention: Während Platon und Aristoteles die zum moralisch ‚Guten' führende Wirkung der „Gewöhnung" hervorheben, insistiert N. auf dem bloß Konventionellen der „Gewohnheit", des „Herkommens", um das Unauthentische der Moral und der Begriffe ‚Gut' und ‚Böse' als Ergebnis von Wertungen darzustellen und damit die ‚Moral' prinzipiell als bloßes Vorurteil zu untergraben.

Zwar greift N. in M 560 nochmals das Thema des Vorurteils auf, indem er rhetorisch fragt: „Haben nicht grosse Philosophen noch ihr Siegel auf diess Vorurtheil gedrückt, mit der Lehre von der Unveränderlichkeit des Charakters?" (326, 25–27), aber dies entspricht der Platonischen und Aristotelischen Grundposition allenfalls, wenn man von einem nicht a priori vorhandenen Charakter, sondern von einem im Prozess der Charakterbildung irgendwann definitiv verfestigten und erst dadurch unveränderlichen Charakter ausgeht. Letzteres charakterisiert N. als den irrigen Glauben der Menschen „an vollendete ausgewachsene Thatsachen" (326, 24). In einem nachgelassenen Notat vom Herbst 1880 behauptet N. die Uneigentlichkeit des „Charakters": „Die Menschen mit der Maske, die sogenannten Charaktere, die sich nicht schämen, ihre Maske zu zeigen" (6[407], KSA 9, 302). Primär denkt N. an Heraklit und insbesondere an Schopenhauers Interpretation des in die Sphäre des „Intelligiblen" gehenden ‚Charakters'. Allerdings erinnert an Schopenhauer, trotz der Kritik an dessen Theoremen, die gleich am Beginn von M 560 vollzogene physiologische Reduktion auf „Triebe" (326, 9), die als Spielraum der Freiheit höchstens einen sekundären, ‚gärtnerischen' Umgang mit der Naturgegebenheit der Triebe erlaube. Daher nimmt die Metapher des „Gärtners" so viel Raum ein. Wie so oft bei N. verlebendigt die metaphorische Phantasie die Gedankenführung, aber sie verselbständigt sich auch.

### 561

**326, 29** *Sein Glück auch leuchten lassen*.] Auf der primären Bedeutungsebene richtet sich die in der Überschrift ausgegebene Losung gegen Scho-

penhauers Pessimismus; sekundär gilt die der Malerei entnommene Metaphorik einem künstlerischen Verfahren, das auf Kontraste setzen muss, um nicht eintönig zu wirken. Auch die redensartliche Farbmetaphorik spielt herein: „schwarz sehen" heißt: pessimistisch sein. Zur artistisch-kontrastiven Inszenierung vgl. M 567.

## 562

**327, 18** *Die Sesshaften und die Freien.*] Zur mythologischen Illustration der Wirkung von „freien Geistern", welche aus ihrer geistigen und religiösen Herkunftswelt ausbrechen und diese damit verstört zurücklassen, wählt N. die in Homers *Odyssee* erzählte Geschichte von Odysseus, der seine Heimat verlässt, um in den Trojanischen Krieg zu ziehen. Seine Mutter Antikleia starb aus Gram über die jahrelange Abwesenheit des Sohnes. Im elften Buch des Epos steigt Odysseus in die Unterwelt hinab, in der nach griechischer Vorstellung die Toten als „Schatten" ein trauriges Dasein fristen. Dort begegnet er auch dem Schatten seiner Mutter, und es kommt zu einem von Trauer und Liebe erfüllten Gespräch zwischen beiden (*Odyssee*, XI, V. 155–225). In N.s assoziative Darstellung, die sich kaum mit der homerischen Szene berührt, wirkt sein eigener biographischer Hintergrund herein: Er stammte aus einem protestantischen Pfarrhaus, sodass seine Wendung zu einem radikalen Freigeistertum auch zu einer inneren Entfremdung von seiner Mutter führen und diese mit Kummer erfüllen musste.

## 563

**328, 2** *Der Wahn der sittlichen Weltordnung.*] Diese in zeitgenössischen Schriften ebenfalls schon kritisch hinterfragte Leitvorstellung, die N. verschärfend in seiner Spätschrift *Der Antichrist* wiederaufgreift (vgl. NK 6/2, 194, 8–11 und zu 195, 10–19), richtet sich nicht ausschließlich, aber doch vor allem gegen die jüdisch-christliche Moral. Sie beruht auf der Vorstellung der göttlichen Einrichtung und Sanktionierung einer sittlichen Weltordnung mit der Konsequenz von Sünde, Schuld, Strafe und Buße. Indem N. die Vorstellung von einer solchen moralischen Weltordnung als „Wahn" bezeichnet, zielt er auf die Unhaltbarkeit und Vorurteilshaftigkeit einer *objektiven* Begründung von Moral. Darauf folgt die Abwehr einer *subjektiv* begründeten und am Begriff der Schuld exemplifizierten Moralvorstellung (328, 6–7: „ebenso wie es ein Wahn ist, dass Alles eine Schuld ist, was als solche gefühlt wird"). Mit

diesem subjektiven moralischen Gefühl setzte sich N.s Freund Paul Rée ansatzweise in seiner Schrift *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (1877) und dann umfassend in seiner Schrift *Die Entstehung des Gewissens* (1885) auseinander, die zwar erst nach Erscheinen der *Morgenröthe* (1881) publiziert wurde, deren Konzeption aber N. bereits während seiner Arbeit an der *Morgenröthe* bekannt war.

Die abschließende Feststellung „Nicht die Dinge, sondern die Meinungen über Dinge, die es gar nicht giebt, haben die Menschen so verstört!“ geht auf einen Ausspruch des Stoikers Epiktet zurück. N. kannte diesen Ausspruch schon aus Schopenhauers *Aphorismen zur Lebensweisheit* (PP I, Schopenhauer 1874, Bd. 5, 344): „Nicht was die Dinge objektiv und wirklich sind, sondern was sie für uns, in unsrer Auffassung, sind, macht uns glücklich oder unglücklich: Dies eben besagt Epiktets [Schopenhauer zitiert ohne Akzente] ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα τα περι των πραγματων δογματα (commovent homines non res, sed de rebus opiniones)“. Der Begriff der (bloßen) „Meinung“, die bei N. einem leeren „Wahn“ (hier: der Vorstellung von einer sittlichen Weltordnung) gleichkommt, ist schon für Epikur wichtig. Dieser verwendet dafür die Bezeichnung δόξα. Epikur und in dessen Nachfolge noch entschiedener Lukrez in seinem Lehrgedicht *Von der Natur der Dinge* (*De rerum natura*) wenden sich gegen die wahnhaften Vorstellungen, denen zufolge Götter und Dämonen in das Weltgeschehen sowie in das Menschenleben eingreifen und dadurch Furcht erzeugen, gegen Vorstellungen, die überdies die Menschen an einer selbstbestimmten Lebenshaltung hindern. Im Lehrbrief an seinen Schüler Menoikeus, den N. aus dem Werk des Diogenes Laertius kannte, empfiehlt Epikur als höchstes Gut die „Einsicht“ (φρόνησις), weil sie „die leeren Meinungen austreibt, aus denen die schlimmste Verwirrung der Seele entsteht“ (τὰς δόξας ἐξελαύνων, ἐξ ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος). Lukrez, der sich emphatisch zu Epikur bekennt, verschärft dessen aufklärerische Grundtendenz zu einer entschieden antireligiösen Programmatik. Epikur will mit seinen oft therapeutisch angelegten Lehrgesprächen (Diatriben) und auch mit seinen Lehrbriefen die Adressaten von Beunruhigungen, insbesondere von Furcht kurieren; ähnlich wie die Stoiker hat er das Ideal eines in sich ruhenden, autarken Daseins vor Augen. Deshalb preist auch er die Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια), aber er macht sich nicht die prinzipielle Affektfeindschaft und die asketische Härte der stoischen Schule zu eigen. Er plädiert für einen von der Vernunft bestimmten, auf Vermeidung von schmerzlichen Erfahrungen angelegten und von maßvoller „Lust“ (ἡδονή) erfüllten Lebensstil, der sich am besten in privater Zurückgezogenheit mit gleichgesinnten Freunden verwirklichen lässt. Nur diese Lebensform gewähre Glück (εὐδαιμονία). Zu Epikur und Lukrez vgl. auch M 150, 142, 21–23 und den Kommentar.

## 564

**328, 11** *Gleich neben der Erfahrung!*] Das Insistieren auf „Erfahrung“ entspricht der mit *Menschliches, Allzumenschliches* beginnenden und sich in der *Morgenröthe* intensivierenden Orientierung an einer ohne Illusionen wahrgenommenen „Wirklichkeit“. Sie koinzidiert (trotz der sich in der *Morgenröthe* schon abzeichnenden Kritik an der „Freude am Wirklichen“; vgl. M 244) mit dem zeitgenössischen ‚Realismus‘ und der durch diesen beförderten Aktualisierung des Empirismus. Insbesondere durch das 1877 erschienene Werk von Afrikan Spir: *Denken und Wirklichkeit*, das N. intensiv studierte (vgl. NK M 125), war er auf die darin kritisch analysierte Diskrepanz zwischen „Denken“ und Wirklichkeit aufmerksam geworden. Unter „Nachdenken“ (328, 13) versteht er ein von der Empirie ausgehendes und auf sie hin gerichtetes Denken; der „gleich daneben“ beginnende „leere Raum“ und die „Dummheit“ ist die Sphäre eines sich von der „Erfahrung“ ablösenden, verselbständigenden Denkens, das er gerade als die Gefahr der zu Spekulationen und Hypothesen neigenden „grossen Geister“ ansieht (328, 11 f.).

## 565

**328, 16** *Würde und Unwissenheit im Bunde.*] Im Sinne von La Rochefoucaulds moralistischer Entlarvungspsychologie werden „Würde“ und „Charakter“, traditionell positiv gewertete Eigenschaften, hier als scheinhaft entlarvt und auf Unwissenheit und mangelnden Wissensdurst zurückgeführt.

## 566

**329, 2** *Wohlfeil leben.*] Dieser Text, in dem N. nicht vom Philosophen, sondern im weiteren Sinne vom „Denker“ spricht (vgl. NK M 459), orientiert sich weitgehend am Lebensideal Epikurs, auf den N. schon in M 563 anspielt. Vgl. hierzu den Kommentar. Transparent auf die von Epikur bevorzugte Lebensweise ist die Partie 329, 5–19. In *einer* Hinsicht geht N. jedoch über Epikur hinaus: Während dieser ein von Beunruhigungen freies, selbstgenügsames und von maßvoller „Lust“ bestimmtes Dasein nicht in Einsamkeit, sondern im Kreis von Freunden vorzieht, ist N. von seiner eigenen Lebenssituation her mehr an „Einsamkeit“ (329, 13) interessiert und denkt an Geselligkeit höchstens „von Zeit zu Zeit“ (329, 11 f.), um immer wieder zur Einsamkeit zurückzukehren. „Einsamkeit“ ist ein markantes Thema in seinen Werken und Briefen; in der *Morgenröthe* vgl. M 440, M 443, M 469, M 473, M 478, M 485, M 491, M 499, M 524. In *Zarathustra I* intoniert er emphatisch das Thema der Einsamkeit im Hinblick

auf das Prophetentum seiner Identifikationsfigur Zarathustra. Das Kapitel ‚Von den Fliegen des Marktes', beginnt mit den leitmotivisch wiederkehrenden Worten: „Fliehe, mein Freund, in deine Einsamkeit!" (KSA 4, 65, 2); in dem Kapitel ‚Vom Wege des Schaffenden' schlägt er ebenfalls mit den ersten Worten das Thema der Einsamkeit an: „Willst du, mein Bruder, in die Vereinsamung gehen?" (KSA 4, 80, 2), um dann den wiederum leitmotivisch wiederholten Begriff der Einsamkeit auf die – besonders seit dem 18. Jahrhundert gängige – Vorstellung von der schöpferischen Einsamkeit zu beziehen: „Einsamer, du gehst den Weg des Schaffenden" (KSA 4, 82, 26). Schon am Anfang von *Zarathustra II*: ‚Das Kind im Spiegel' heißt es: „Hierauf gieng Zarathustra wieder zurück ins Gebirge und in die Einsamkeit seiner Höhle" (KSA 4, 105, 2 f.) und alsbald: „Also vergiengen dem Einsamen Monde und Jahre" (105, 9). Mit gesteigerter Emphase eröffnet er in *Zarathustra III* das Kapitel ‚Die Heimkehr' mit Zarathustras Ausruf: „Oh Einsamkeit! Du meine H e i m a t Einsamkeit! Zu lange lebte ich wild in wilder Fremde, als dass ich nicht mit Thränen zu dir heimkehrte!" (KSA 4, 231, 2–4)

## 567

**329, 24** *Im Felde*.] Die Metapher des „Feldes" bezieht sich auf die „braven Soldaten der Erkenntniss" (329, 26 f.), die einen geistigen Feldzug unternehmen. „Brav" hat hier noch die alte Bedeutung: „tapfer". Rückblickend auf die *Morgenröthe* schrieb N. in *Ecce homo*: „Mit diesem Buche beginnt mein Feldzug gegen die M o r a l" (KSA 6, 329, 4). Doch ermahnt er sich hier, den Kampf gegen die moralischen Vorurteile „lustiger" zu nehmen, „als sie es verdienen" (329, 24 f.), d. h. obwohl es sich um ein ernstes Anliegen handelt. Darüber hinaus sind jedoch nicht nur im engeren Sinn die moralischen Vorurteile, sondern alle „Dinge", d. h. das Dasein überhaupt gemeint. Dies entspricht N.s Frontstellung gegen einen schwarzsehenden Pessimismus und seiner forcierten Bejahung des Lebens, deren Grundstimmung er wenig später als „Heiterkeit" und „Glück des Erkennenden" bezeichnet (FW). Vgl. dagegen die ‚Schwarzseher', die die Dinge hässlicher und ernster sehen, als sie sind, in M 4, M 550 und M 561. Damit kündigt sich das Programm einer „fröhlichen Wissenschaft" an, das die folgende Aphorismen-Sammlung schon im Titel exponiert.

## 568

**329, 29** *Dichter und Vogel*.] Von dem Vogel Phönix, einem Fabelwesen der griechischen Mythologie, erzählt die Sage, dass er nach einem Leben von

500 Jahren selbst den Tod in den Flammen suche und aus der Asche neu erstehe. Ein Gedicht *Über den Phönix* wurde mit den Werken des Kirchenvaters Lactantius überliefert. Schon im frühen Christentum galt der Phönix als Symbol für Christi Tod und Auferstehung (vgl. van den Broek 1972). N. bezieht die Fabel auf das Schicksal seiner Werke, die von den Zeitgenossen fast gar nicht wahrgenommen wurden. Auf einer Postkarte an Franz Overbeck vom 15. Juni 1879 berichtet er vom „abscheulichen Mißerfolg", den er mit *Menschliches, Allzumenschliches* hinnehmen musste (KSB 5/KGB II/5, Nr. 857), mit der Aphorismensammlung also, die der *Morgenröthe* vorausging und ganz entgegen seinen großen Erwartungen ein Ladenhüter blieb. Hier, kurz vor dem Abschluss der *Morgenröthe*, versucht er, mit der metaphorischen Anwendung der Phönix-Fabel sich selbst Mut zu machen. Dabei sucht er sowohl Begründung als auch Trost im Gedanken der Unzeitgemäßheit seines Werks, das in der Gegenwart nur untergehe, um dann zu neuem Leben aufzuerstehen. Mit dem abschließenden Satz „Es giebt manche Arten von Morgenröthen" variiert er die Worte, die Peter Gast (Heinrich Köselitz) auf der ersten Seite seiner für die Druckvorlage angefertigten Abschrift notiert hatte: „Es giebt so viele Morgenröthen, die noch nicht geleuchtet haben. Rigveda". Vgl. das Kapitel „Entstehung und Druckgeschichte" im Überblickskommentar S. 8.

### 569

**330, 5** *An die Einsamen.*] Nach einer langen Reihe von Texten über die Einsamkeit und die Einsamen ist dies der letzte und nun entschieden ‚moralische' Aphorismus zu diesem Thema, das sich für N. mit seiner eigenen Lebensform als einsamer Denker verbindet. Vgl. NK M 566.

### 570

**330, 9** *Verluste.*] Obwohl N. vom Ideal des „Erhabenen" abrückt (vgl. NK M 513), das sich traditionsgemäß – und im Frühwerk besonders auf Wagner bezogen – mit dem ‚Pathetischen' und mit der in M 565 desillusionierend hinterfragten ‚Würde' verband, suchte er doch weiterhin nach legitimen Erfahrungen dieser Art. Vgl. die Erhebungsmetaphorik in den beiden letzten Texten M 574 und M 575.

### 571

**330, 14** *Feld-Apotheke der Seele.*] Zu den hier artikulierten psychotherapeutischen Vorstellungen vgl. auch NK M 52 und NK M 54.

**572**

**330, 17** *Das Leben soll uns beruhigen*.] Hier führt N. seine Meditation über therapeutische Aspekte von Epikurs Lebenshaltung fort, auf die er schon kurz vorher – in M 563 und M 566 – reflektiert hatte. Wie in M 566 bezieht er sie auf die dem „Denker" zuträglichste Lebensweise, d. h. auf sich selbst. Im weiteren Sinne gehört das Nachdenken über Epikurs Lebenshaltung zu seiner häufig wiederkehrenden Suche nach der richtigen ‚Diät' (griech. ‚δίαιτα' heißt ‚Lebensweise'), insbesondere der vom Arzt verordneten. Für Epikur ist die Vermeidung seelischer Beunruhigung, etwa die Beherrschung „rasender Begierden", ein zentrales Anliegen. „Lösung von der Unruhe der Seele" empfiehlt er am Ende der von ihm überlieferten Spruchsammlung, in der es kurz vorher heißt: „Wer in sich selbst beruhigt ist, der wird auch dem andern nicht zur Last" (ὁ ἀτάραχος ἑαυτῷ καὶ ἑτέρῳ ἀόχλητος). Epikurs Lehrbrief an Herodotos hebt auf die richtige Naturerkenntnis ab, die von abergläubischen Vorstellungen und damit von Beunruhigungen befreit. Hierauf bezieht sich N.s Rede von den „Dingen, die es gar nicht giebt". Wie schon in M 563 meint er den auf ein imaginäres Jenseits gerichteten Aberglauben, der „die Menschen so verstört" (328, 8 f.). In M 572 hält er sich an einen anderen Aspekt von Epikurs Hochschätzung seelischer „Beruhigung und Stille" (330, 20 f.), indem er eine Lebensweise favorisiert, welche die aus den inneren, seelisch-geistigen Turbulenzen des „Denkers" entstehenden Beunruhigungen ausgleicht. Ein solches einfaches, nicht von schwer erfüllbaren oder sogar unerfüllbaren Ansprüchen getriebenes „Leben" kultivierte Epikur durch den Rückzug in den ‚Kepos', in den „Garten".

**573**

**330, 24** *Sich häuten*.] Eine ‚Häutung' im Sinne des radikalen Wechsels von Wertungen und Meinungen rechtfertigt N. im Rückblick auf seine eigene intellektuelle Biographie. In M 56 („Der Apostat des freien Geistes") heißt es vom „freien Geist": „wie wenig erscheint ihm das Verändern seiner Meinungen an sich als verächtlich! Wie verehrt er umgekehrt in der Fähigkeit, seine Meinungen zu wechseln, eine seltene und hohe Auszeichnung, namentlich wenn sie bis in's Alter hineinreicht" (58, 13–18). Von einer weitgehenden Identifikation mit Schopenhauers und Wagners Positionen im Frühwerk hatte er sich schon in *Menschliches, Allzumenschliches* zugunsten einer aufklärerischen Geisteshaltung abgewandt, die sich in der *Morgenröthe* noch fortsetzt (vgl. hierzu den Überblickskommentar zum „Stellenwert der Tragödienschrift im Gesamtwerk" in NK 1/1, S. 62–72). In M 554 fasst N. seine ‚Häutungen' als

„Fortschritt“: er lobe sich „den Vorschritt und die Vorschreitenden, das heisst Die, welche sich selber immer wieder zurücklassen“ (324, 19–21). In M 480 spricht er nicht von ‚Häutung‘ und „Fortschritt“, sondern von „Umwälzungen“ und reflektiert (in entgleisender Syntax) zugleich die Reaktion der Mitwelt: „Erfahrt die tiefsten Umwälzungen des Gemüths und der Erkenntniss und gelangt endlich wie ein Genesender mit schmerzlichem Lächeln hinaus in Freiheit und lichte Stille: – so wird doch Einer sagen ‚Der da hält seine Krankheit für ein Argument‘.“ (285, 11–15). Der abschließende Text (M 575): „Wir Luft-Schifffahrer des Geistes“ steigert die Vorstellungen der Veränderung (vgl. 58, 13–18) und des Fortschritts bis zu einem Fortfliegen „in’s Weite, Weiteste“ (331, 6), letztlich in die „Unendlichkeit“ (331, 30).

### 574

**331, 1** *Nicht zu vergessen!*] In *Zarathustra I* ‚Vom Wege des Schaffenden‘ variiert N. diese Vorstellung: „Du gehst über sie hinaus: aber je höher du steigst, um so kleiner sieht dich das Auge des Neides. Am meisten aber wird der Fliegende gehasst“ (KSA 4, 81, 31–33). Die Selbstaufforderung in der Überschrift basiert auf einem Perspektivenwechsel: Nicht vergessen werden sollten die Folgen der (Nicht-)Wahrnehmung von Seiten anderer Menschen, weil das eigene Dasein und Lebensgefühl nicht unabhängig davon ist – das zeigen N.s Klagen in seinen Briefen. Schon in M 568 versucht er sich angesichts des ausbleibenden Echos auf seine bisherigen Schriften metaphorisch Mut zuzusprechen (vgl. NK M 568). Deshalb hält er hier an der Vorstellung der Höhe und des Fliegens fest. Die Flugmetaphorik bereitet den folgenden, letzten Text vor, der ihr das finale Pathos verleiht.

### 575

**331, 5** *Wir Luft-Schifffahrer des Geistes!*] Zur Gesamtcharakterisierung und zum responsorischen Verhältnis dieses letzten Textes des ‚Fünften Buchs‘ zum ersten vgl. den Überblickskommentar S. 57 f. Anders als in den zahlreichen Versuchen einer Selbstverständigung, in denen sich N. als einsamen Denker sieht, der aus der Distanz des Unzeitgemäßen auf seine Zeit blickt, exponiert er hier schon in der thematischen Leitvorstellung ein „Wir“, und er verstärkt diese pluralische Sicht zuerst in der Metapher eines immer weiterfliegenden Schwarms von Zugvögeln, dann in einer pointierenden Wiederholung des „wir“ und „uns“ und schließlich in dem Anruf an die gleichgesinnten „Brüder“ (331, 31). Es handelt sich bis in die Metaphorik der Wandervögel und bis

in die pluralische Ausdrucksweise hinein um eine Weiterführung von M 314. Darin kommt die Wahrnehmung der zeitgenössischen Freidenker-Bewegung zum Ausdruck (vgl. den Überblickskommentar S. 23 f. und die Einzelkommentare zu M 20 und M 314). In deren Zusammenhang stellt sich N. In seiner Version erscheint das Freigeister- und Freidenkertum nicht als Bewegung auf ein konkretes Ziel hin, nicht als Freiheit zu etwas, sondern, nach der Befreiung von religiösen Vorstellungen und „moralischen Vorurtheilen", als ein immer weiter treibender Drang in eine leere „Unendlichkeit" (331, 30). N. inspirierte sich am Schlussvers von Giacomo Leopardi's Gedicht *L'infinito*. Das mit ihm befreundete Ehepaar Adolphe und Marie Baumgarten hatte ihm zu Weihnachten 1878 eine zweibändige deutsche Leopardi-Übersetzung mit einer Widmung geschenkt. Im ersten Band steht das Gedicht (ohne Titel) am Beginn der Novelle *Nerina* (Leopardi 1878, I, 3). Das italienische Gedicht trägt den Titel *L'infinito* und endet: „Cosi tra questa / Immensità s'annega il pensier mio; / E il naufragar m'è dolce in questo mare". Heyses Übersetzung: „Und so / Im uferlosen All versinkt mein Geist, / Und süß ist mir's, in diesem Meer zu scheitern". N.s Flugmetapher spielt auch auf die romantisch-tragische Unendlichkeitssehnsucht an, wie sie u. a. Wagner in seiner Oper *Der fliegende Holländer* ausgestaltete. Mit der Metapher des „Luft-Schifffahrers" assoziiert sich am Ende diejenige des Seefahrers Kolumbus, der nach „I n d i e n" zu fahren gedachte, als er nach „W e s t e n" steuerte (331, 28 f.).

Eingebettet in die Figurationen eines entgrenzenden Drangs ins Unendliche ist die für N. charakteristische Projektion von „Zukunft" (vgl. den Überblickskommentar zum 5. Buch, S. 62–64 [49 ff.]). Wie schon in M 551 übernimmt er auch hier wieder die Rolle des prophetischen Dichters, des poeta vates: mit „Einsicht und Gläubigkeit" (331, 17 f.) blickt er aus der „Höhe" und „sieht [!] von dort aus in die Ferne, sieht [!] die Schaaren viel mächtigerer Vögel, als wir sind, voraus" (331, 20 f.). Aber es gibt keine positive oder sogar verheißungsvolle Zukunftsvorstellung. Es dominiert die Ahnung tragischen Scheiterns (331, 30), die nur durch das zweifache „Oder?" verhalten in Frage gestellt wird. Diese Reflexion setzt N. in FW 124 verschärfend fort, nunmehr nicht mit der Metapher des Luft-Schifffahrers, sondern des Seefahrers, vor allem aber nicht mit „Einsicht und Gläubigkeit". Die am Ende der *Morgenröthe* noch verlockende Offenheit einer romantisch getönten Unendlichkeit verwandelt sich jetzt in die Erkenntnis, „dass es nichts Furchtbareres giebt, als Unendlichkeit" (480, 16). Und abschließend folgt der Ausruf: „Wehe, wenn das Land-Heimweh dich befällt, als ob dort mehr F r e i h e i t gewesen wäre, – und es giebt kein ‚Land' mehr!" (480, 18–20)

In der Mitte des Textes erscheinen zwei Vorstellungen, die dem leitmotivischen „Fliegen" einen fatalen Hintergrund geben: die Vorstellung der „Müdig-

keit“ (331, 14 f.) und die der „Ohnmacht“ (331, 19 f.). Die „Müdigkeit“ ergibt sich aus der resignativen Einsicht in die bloße Vorläufigkeit des in der eigenen Zeit Erreichbaren („auch mir und dir wird es so ergehen!“) und des schon früher von anderen Erreichten, die notwendigerweise „stehen geblieben sind“. „Müdigkeit“ ist ein in der *Morgenröthe* und auch später immer wieder diagnostiziertes Verhängnis; vgl. NK M 542. Und das oft beschworene „Gefühl der Macht“ bildet in mehreren Texten den kompensatorischen Ausgleich zur Empfindung der „Ohnmacht“ (vgl. M 23). Vor diesem Hintergrund zeugt die Flug- und Erhebungsmetaphorik vom Gestus einer heroischen (Selbst-)Überwindung, die bei N. später immer mehr an Bedeutung gewinnt. Im *Zarathustra*, dem schon Vieles in der *Morgenröthe* präludiert, steigert sich das voluntaristisch bis zum „Willen zur Macht“ getriebene Überwindertum zur Wunschphantasie vom „*Über*menschen“. Besonders prägt sich dieses „Über-“ in der Rede von der Zuversicht aus, die nicht nur „hinauf“ (331, 18), sondern „geradewegs über unserm Haupte und über seiner [!] Ohnmacht in die Höhe“ steigt (331, 19 f.). Wie die Metapher des „Hauptes“ erkennen lässt, ist diese Ohnmacht die des Denkens.

Das für die Gesamtkonzeption der *Morgenröthe* und bis in die Metaphorik hinein auch für M 575 aufschlussreichste von den nachgelassenen Notaten (NL 1880, 6[31], KSA 9, 200 f.) exponiert nicht nur die Vorstellung des Fliegens (201, 16), nicht nur das in den Texten wiederholt ausgesprochene Bekenntnis zur „Unabhängigkeit“ und zum antigesellschaftlich definierten „Individuum“, das gleichwohl zur „herrschenden Klasse“ (201, 4) gehören möchte – N. kennzeichnet auch sich und seinesgleichen, die Freigeister, als „Nachgeborene“ (201, 6 f.). Zur „Müdigkeit“ und zur „Ohnmacht“, die in M 575 den Gegenreflex auslösen, kommt hier also das schon im Frühwerk aus der zeitgenössischen Epochenreflexion übernommene Spätzeit- und Epigonen-Thema (vgl. den ausführlichen Kommentar in NK 1/1, 75, 25–32). Die entsprechende Textpassage des nachgelassenen Notats hat folgenden Wortlaut: „Nun werden immer noch solche geboren, die in früheren Zeiten zu der herrschenden Klasse der Priester, Adels, Denker gehört hätten. Jetzt überschauen sie die Vernichtung der Religion und Metaphysik, Noblesse und Individual-Bedeutung. Es sind Nachgeborene. Sie müssen sich eine Bedeutung g e b e n, ein Ziel s e t z e n um sich nicht schlecht zu befinden. Lüge und heimliche Rückflucht zum Überwundenen, Dienst in nächtlichen Tempeltrümmern sei ferne! [...] Sie üben sich, sich frei von der Zeit zu machen und sie nur zu verstehen, wie ein Adler, der darüber fliegt. Sie beschränken sich zur größten Unabhängigkeit und wollen nicht Bürger und Politiker und Besitzer sein. Sie reserviren hinter allen Vorgängen die Individuen“, und N. fährt mit einem dreifachen „Wollen“ fort: „Wir wollen auch das böse Gewissen für die Wissenschaft im Dienste der Klugen [d. h. der

bloß pragmatisch auf Nützlichkeit Bedachten] sein! Wir wollen bereit sein! Wir wollen Todfeinde derer von den Unseren sein, welche zur Verlogenheit Zuflucht nehmen und Reaktion wollen! – Es ist wahr, wir stammen von Fürsten und Priestern ab: aber eben deshalb halten wir unsere Ahnen hoch, weil sie sich selber überwunden haben“ (201, 2–29). Der zuletzt zitierte Satz meint mit den „Ahnen“ die Aufklärer früherer Zeit, etwa Voltaire, dessen Andenken N. *Menschliches, Allzumenschliches* gewidmet hatte, sowie die zahlreichen aufklärerischen Philosophen, die sich zuerst von ihrem religiösen Erbe – deshalb ist von Priestern die Rede – befreien mussten und sich damit „selber überwunden haben“. In M 575 erscheinen sie als „unsere grossen Lehrmeister und Vorläufer“ (331, 12 f.).

In diesem Kontext besagt der besonders hervorgehobene Satz: „Andere Vögel werden weiter fliegen!“, dass der Prozess der Aufklärung unaufhaltsam weitergeht, in eine nicht absehbare Zukunft hinein. Damit knüpft N. an eine programmatische Vorstellung an, die er schon in M 197 formuliert: „Diese Aufklärung haben wir jetzt weiterzuführen“ (172, 25 f.) – und schon in diesem Text verwendet er pointierend die Metapher des Fliegens. Von den „Geistern“ der wahren Aufklärung, die sich über romantische Verformungen und Überlagerungen emporschwingen, heißt es: sie „haben eines Tages eine andere Natur angenommen und fliegen nun mit den breitesten Flügeln an ihren alten Beschwörern vorüber und hinauf, als neue und stärkere Genien eben jener Aufklärung, wider welche sie beschworen waren“ (172, 21–25). Dass diese Aufklärung trotz der immer wieder in den Texten der *Morgenröthe* hervorgehobenen „Leidenschaft der Erkenntnis“ keine rationalistisch verengte ist – das geht schon daraus hervor, dass sie eine „Leidenschaft“ ist –, bringt N. in diesem früheren Text noch besonders zum Ausdruck, indem er auch das „Gefühl“ mit der Erkenntnis verbindet. Er bekennt sich zu der „neu erregte[n] Leidenschaft des Gefühls und der Erkenntniss“ (172, 18 f.).

JGB 193 gilt der aus dem Unbewussten der Traumsphäre entspringenden Phantasie des Fliegens. In JGB 41 reflektiert N. das Problem einer vollständigen Unabhängigkeit, die selbst noch über den Wunsch des Fliegens hinausreicht: „Nicht an einer Wissenschaft hängen bleiben: und locke sie Einen mit den kostbarsten, anscheinend gerade uns aufgesparten Funden. Nicht an seiner eignen Loslösung hängen bleiben, an jener wollüstigen Ferne und Fremde des Vogels, der immer weiter in die Höhe flieht, um immer mehr unter sich zu sehn: – die Gefahr des Fliegenden“ (KSA 5, 59, 10–16). Im Kapitel ‚Vor Sonnen-Aufgang‘ ruft Zarathustra zum Himmel hinauf: „Und all mein Wandern und Bergsteigen: eine Noth war’s nur und ein Behelf des Unbeholfenen: – fliegen allein will mein ganzer Wille, in dich hinein fliegen!“ (*Zarathustra III*, KSA 4, 208, 6–8).

Sebastian Kaufmann

**Kommentar zu Nietzsches**
***Idyllen aus Messina*.**

# Vorwort

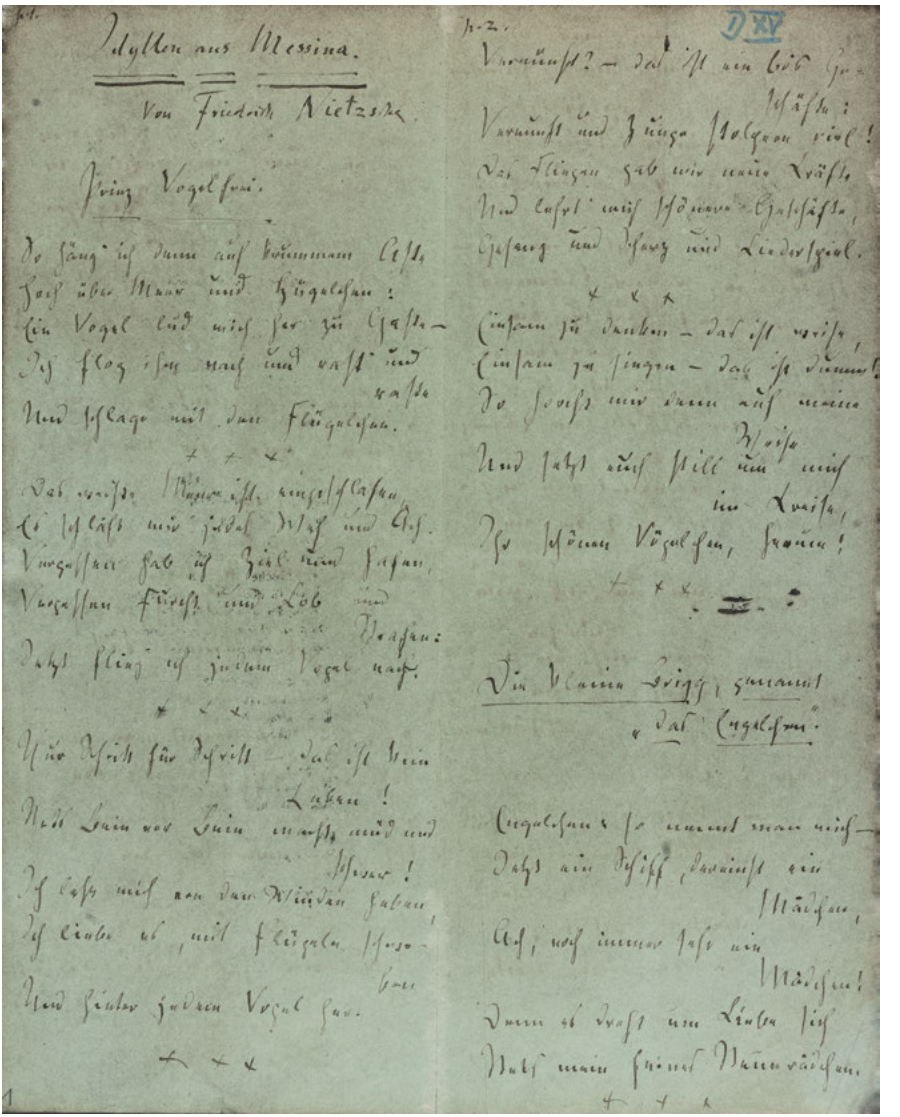
Der Aufbau des vorliegenden Kommentars entspricht im Wesentlichen den in der „Allgemeinen Einleitung“ zu NK 1/1 formulierten Richtlinien. Da es sich bei den *Idyllen aus Messina* im Gegensatz zu dem Gros der sonstigen kommentierten Schriften Nietzsches um ein lyrisches Werk(ensemble) handelt, gibt es allerdings einige Besonderheiten gegenüber den Kommentaren zu Abhandlungen wie der *Geburt der Tragödie* oder zu Aphorismen-Sammlungen wie der *Morgenröthe*. So besteht ein spezielles Erfordernis des Kommentierens lyrischer Werkgruppen im Aufzeigen von Leitthemen bzw. Grundmotiven, deren Repetition und Variation für die zyklische Struktur solcher Texte von tragender Bedeutung ist, sowie von zentralen rhetorischen Figuren und Tropen, die das Werk in sprachlich-stilistischer Hinsicht prägen. Im Unterschied zur Kommentierung von Nietzsches philosophischen Prosaschriften erweist sich hierbei stets auch ein dezidiert literaturwissenschaftliches Verfahren als erforderlich, das sich der gängigen Methoden und Begriffe der Lyrikanalyse bedient.

Darüber hinaus wurde zu jedem der insgesamt acht Gedichte ein separater ‚Kurzüberblickskommentar‘ verfasst, der den Stellenkommentaren vorangestellt ist und Anmerkungen zum Gehalt, zur Strophenform sowie zur spezifischen Bedeutung des jeweiligen Gedichts für den Gesamtzyklus enthält. Da die *Idyllen aus Messina* – anders als die wirkungsmächtigen *Dionysos-Dithyramben* – bis weit ins 20. Jahrhundert hinein so gut wie keine Beachtung erfuhren, musste indes auf einen eigenen Abschnitt zur Rezeptionsgeschichte verzichtet werden. Wo es vereinzelt wirkungsgeschichtlich bemerkenswerte Zusammenhänge gibt, finden sich Verweise darauf in den Stellenkommentaren. Der erste Abschnitt des Überblickskommentars skizziert den weiter gespannten Hintergrund, vor dem die *Idyllen* zu sehen sind; Art und Umfang von Nietzsches lyrischem Schaffen und der lyriktheoretischen Reflexion innerhalb seines Gesamtwerks galt es zumindest in groben Zügen zu umreißen, um den Stellenwert dieses Gedichtzyklus zu markieren.

Bei der redaktionellen Bearbeitung des vorliegenden Textes haben mir einige Personen auf unterschiedliche (teils alt-, teils neubewährte) Weise geholfen, denen ich zu Dank verpflichtet bin. Katharina Grätz, Günter Saße und Jochen Schmidt danke ich für zahlreiche strukturelle und stilistische Verbesserungsvorschläge, Andreas Urs Sommer überdies für wichtige sachliche Hinweise. Für ihre recherchierende und lektorierende Hilfe danke ich ferner Julia Maas, Armin Thomas Müller, Raphael Rauh, Daniel Unger und Milan Wenner. Sie haben als wissenschaftliche Hilfskräfte in verschiedenen Arbeitsphasen beim Korrekturlesen, bei der Überprüfung der Zitate sowie bei der Erstellung der Bibliographie und der Register geholfen; Daniel Unger verdanke ich darü-

ber hinaus einige inhaltliche Anregungen. Nicht zuletzt gilt mein Dank dem Goethe- und Schiller-Archiv Weimar für die Bereitstellung des Faksimiles von Nietzsches handschriftlichem Druckmanuskript der *Idyllen aus Messina* (GSA 71/22), das hier mit freundlicher Genehmigung des Archivs zum ersten Mal vollständig präsentiert wird.

Sebastian Kaufmann



Idyllen aus Messina.

Von Friedrich Nietzsche.

Prinz Vogelfrei.

Da sang ich dann auf schwimmem Eis
Lust über Meer und Hügelsee:
Ein Vogel lud mich gar zu Gaste –
Ich flog ihm nach und hatt' und hatte
Und schlage mit den Flügelchen.

* * *

Das weite Meer ist eingefroren,
Es schläft mir Jubel Lust und Eis.
Vergessen hab ich Ziel und Fahren,
Vergessen Fürcht und Lieb und Hoffen:
Dahin flieg ich jedem Vogel nach.

* * *

Wo Streit für Ehrlich Lust ist Mein
Leben!
Will Heim vor Heim mir stets mild und
offener!
Ich lasse mich von dem Winde haben,
Ich liebe es, mit fliegenden Haaren
Und Kleider jedem Vogel fern.

* * *

Vermünft? – Das ist ein viel zu
schäle:
Vermünft und Jünger stolzem viel!
Der Flügen gab mir meine Kräfte,
Und Lust muß schönen Gaukelkräfte,
Singen und Sang und Liederspiel.

* * *

Einsam zu denken – das ist weise,
Einsam zu singen – das ist Thorheit!
Da seufzt mir dann auf meinen
Busen
Und sagt mir still ein mir
im Innern,
Ihr schönen Vögelchen, fromen!

* * *

Die kleine Brigg, genannt
„Das Engelchen".

Engelchen, so nennt man mich –
Dahin ein Schiff, dahinfort ein
Mädchen,
Ach, noch immer fort ein
Mädchen!
Denn es wagt nun Lieben sich
Nicht mein feiner Namen wählen.

* * *

**Abb. 1:** IM Prinz Vogelfrei / Die kleine Brigg, genannt „Das Engelchen", S. 1, Blatt 1 recto [= GSA 71/22, Goethe- und Schiller-Archiv Weimar].

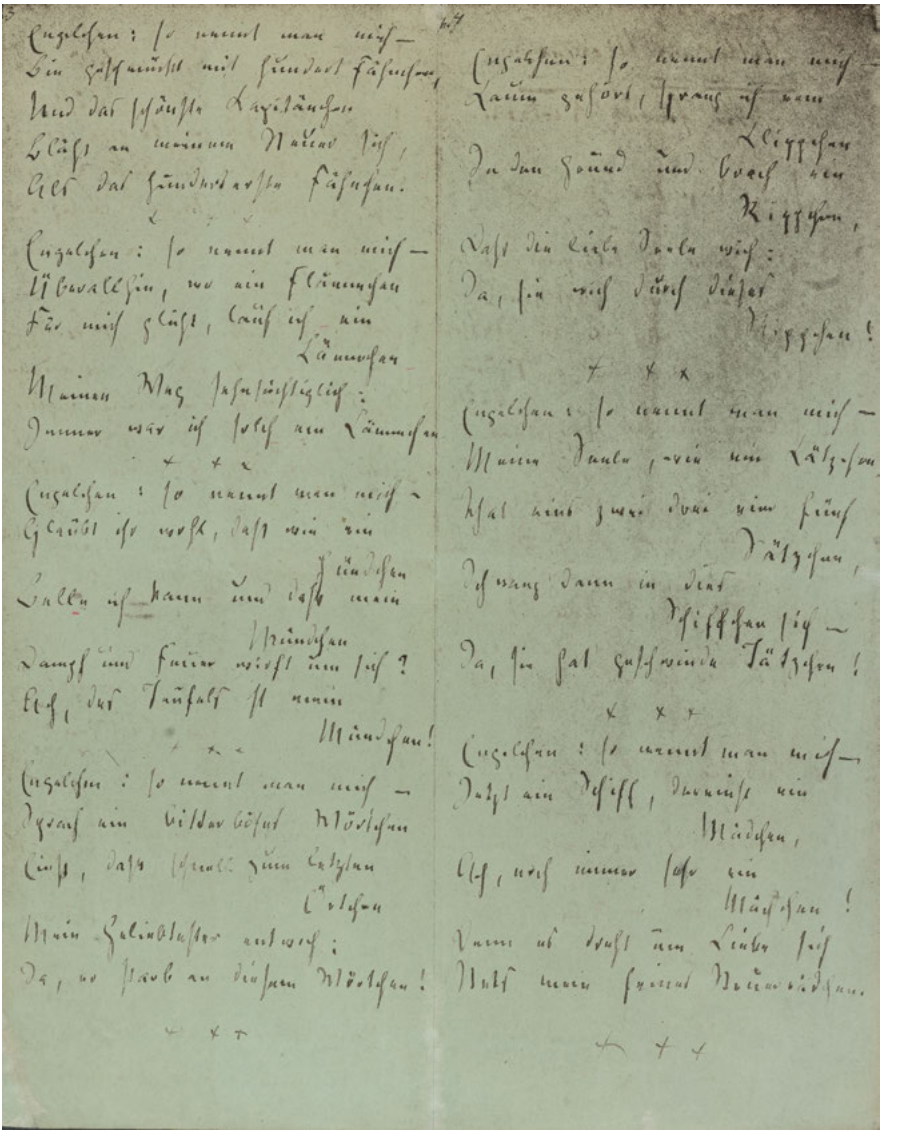
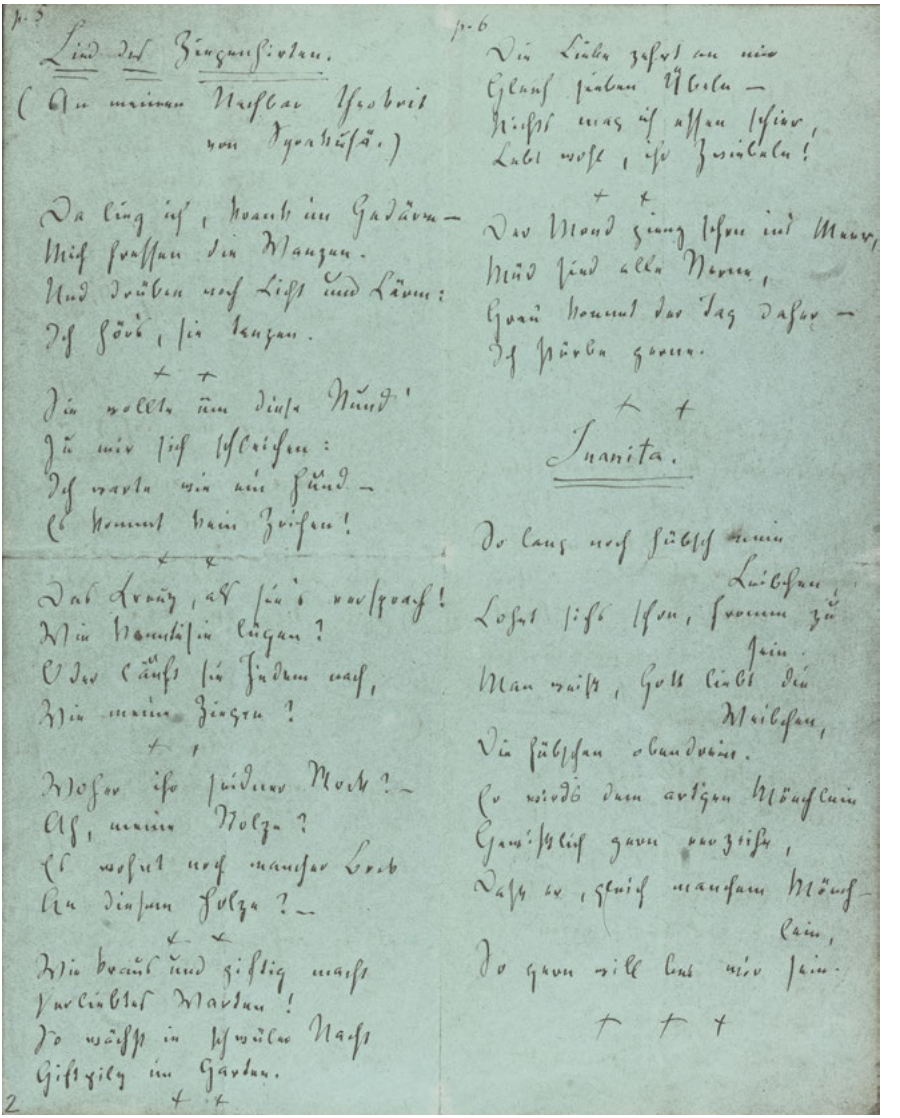


**Abb. 2:** IM Die kleine Brigg, genannt „Das Engelchen“, S. 2, Blatt 1 verso [= GSA 71/22, Goethe- und Schiller-Archiv Weimar].



p. 5

Lied des Ziegenhirten.

(An meinen Freund Gabriel von Yanthüsen.)

Da ging ich, traumbefangen –
Mich fassten die Manzen.
Und Trauben und Lieb und Leben:
Ich sah, sie tanzen.

\+ +

Ich wollte um diese Stunde
Zu mir sie scheuchen:
Da warfen wir uns Hände –
Es kommt kein Zeichen!

\+ +

Das Kreuz, ach sieh's vorsprach!
Wie Traumbilder liegen?
Wer kämpft für Jedem nach,
Wie meinen Zeugen?

\+ +

Woher ist jener Mord? –
Ach, meine Holde?
Es wohnt noch manches Lord
Im dunklen Holze? –

\+ +

Wie bräunt und giftig wachst
Verschlafen Mantan!
Da wässert in Schwüle Nacht
Giftgelb im Garten.

2 \+ +

p. 6

Die Liebe zehrt an mir
Glanz jugendlichen Lebens –
Nichts mag ich essen schier,
Lieb Mädel, ich Zwiebeln!

\+ +

Der Mond ging schon im Meer,
Müd sind alle Herren,
Gram kommt der Tag daher –
Ich pflücke Garben.

\+ +

## Juanita.

Da Laus noch fühlst meinen Liebsten,
Lobst sie schon, kommen zu sein.
Man weiß, Gott liebt die Meisten,
Die fühlsam abenteuern.
So wirbt dem artigen Mönchlein
Gamiglich gern nachgeben,
Daß er, gleich manchem Mönchlein,
Da gern will bei mir sein.

\+ + +

**Abb. 3:** IM Lied des Ziegenhirten / Juanita, S. 3, Blatt 2 recto [= GSA 71/22, Goethe- und Schiller-Archiv Weimar].

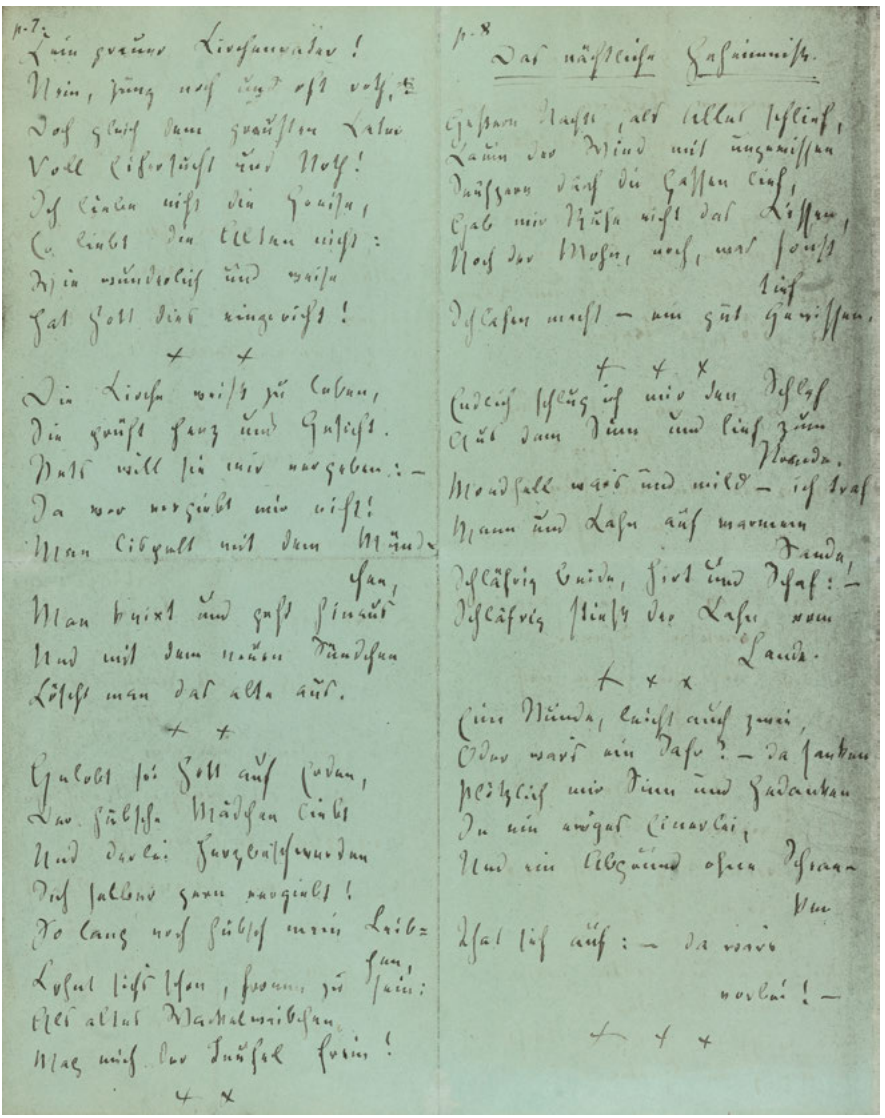


**Abb. 4:** IM Juanita / Das nächtliche Geheimniß, S. 4, Blatt 2 verso [= GSA 71/22, Goethe- und Schiller-Archiv Weimar].

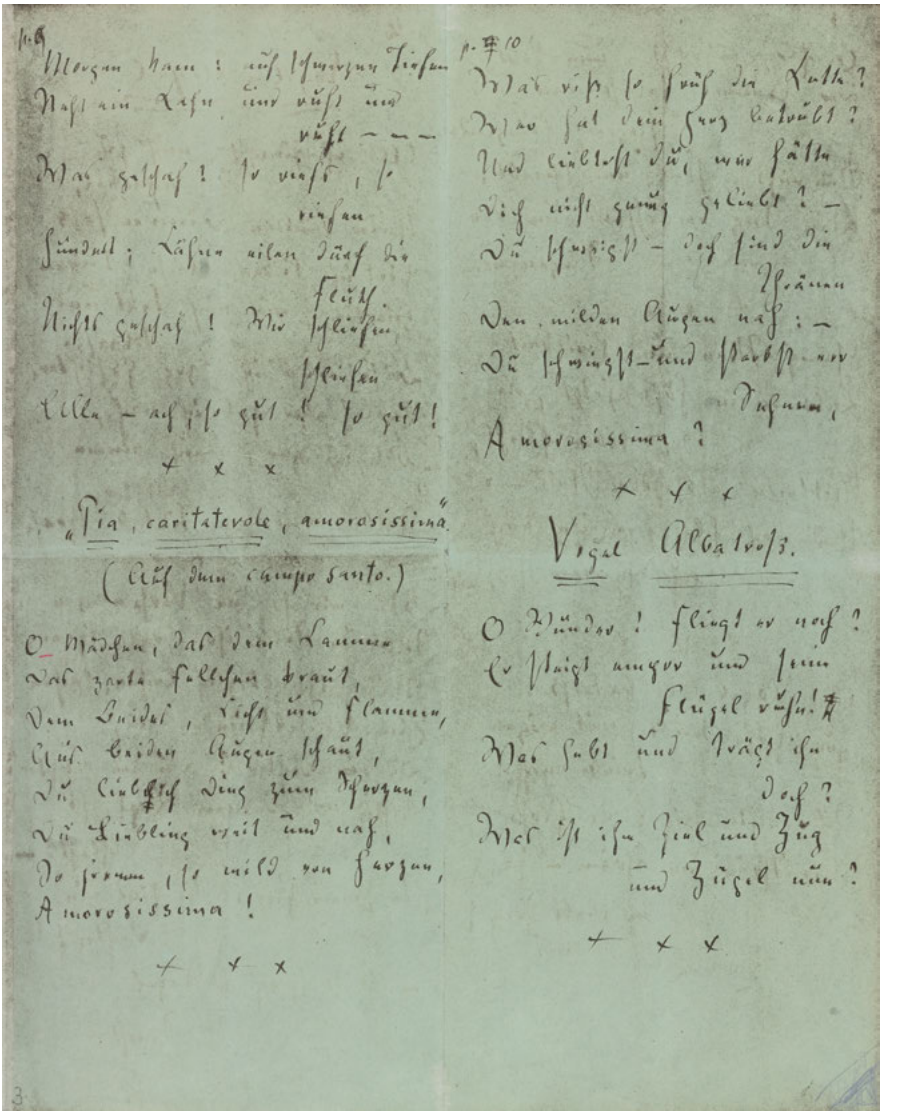


**Abb. 5:** IM Das nächtliche Geheimniß /„Pia, caritatevole, amorosissima“ / Vogel Albatroß, S. 5, Blatt 3 recto [= GSA 71/22, Goethe- und Schiller-Archiv Weimar].

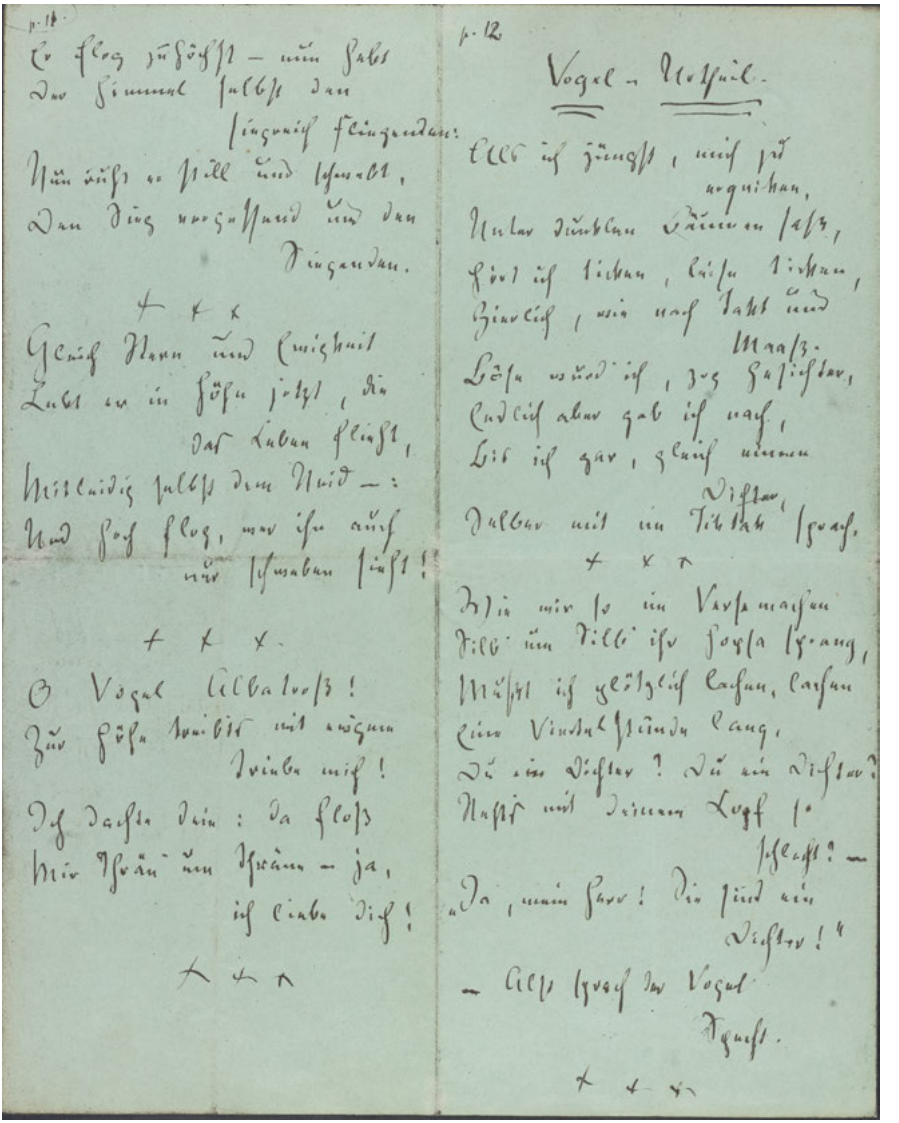


**Abb . 6:** IM Vogel Albatroß / Vogel-Urtheil, S. 6, Blatt 3 verso [= GSA 71/22, Goethe- und Schiller-Archiv Weimar].

# I Überblickskommentar

## 1 Lyrik und Lyriktheorie im Werk Nietzsches

Bei den *Idyllen aus Messina* (1882) handelt es sich um das einzige rein lyrische Werk, das N. selbst zur Veröffentlichung brachte. Die Publikation eines weiteren Gedichtzyklus, der *Dionysos-Dithyramben*, wurde von ihm zwar seit Herbst 1888 vorbereitet, aufgrund des Zusammenbruchs im Januar 1889 jedoch nicht mehr selbst zu Ende geführt (vgl. NK 6/2, ÜK DD). Das heißt jedoch keinesfalls, dass die lyrische Produktion für N.s Werk insgesamt von zu vernachlässigender Bedeutung wäre. Das Gegenteil ist der Fall: Von frühester Jugend an und bis zuletzt hat N. – in Phasen unterschiedlicher Intensität – Gedichte und Gedichtentwürfe verfasst, von denen so viele erhalten sind, dass sie einen eigenen Band beträchtlichen Umfangs füllen können (zu den Jugendgedichten von 1854–1869 vgl. die Verzeichnisse der Gedichtanfänge und -überschriften in BAW 1, 488–495; BAW 2, 481–485; BAW 3, 485–488; ein Verzeichnis der Gedichte seit 1869 findet sich in KSA 15, 263–271). Hinzu kommt der bemerkenswerte und auch schon des Öfteren (vgl. z. B. NH 150) bemerkte Umstand, dass lyrische Werke buchstäblich am Anfang und am Ende von N.s Schaffen stehen: Die ersten erhaltenen Texte sind Gedichte des Schülers, zu den letzten von N. für den Druck vorbereiteten Werken gehören die *Dionysos-Dithyramben*.

Von N.s beachtlicher lyrischer Produktivität zeugen denn auch zahlreiche (Auswahl-)Ausgaben seiner Gedichte. Die erste wurde unter dem Titel *Gedichte und Sprüche von Friedrich Nietzsche* bereits zwei Jahre vor dem Tod des umnachteten Philosophen veröffentlicht und erlebte mehrere Auflagen; 1898 erschien sie zuerst mit einem umfänglichen Vorwort der Herausgeberin, seiner Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche, die darin die „dichterische[ ] Entwicklung meines Bruders während eines Zeitraums von dreißig Jahren“ als eine solche beschreibt, die vom „erste[n] Stammeln des poetischen Ausdrucks“ bis zur „höchsten Erhebung des dichterischen Geistes [reicht], die nur noch in Dithyramben redet“ (Förster-Nietzsche 1898, IX). Weitere Ausgaben erschienen 1923 (Insel-Bücherei Nr. 361, mehrere Auflagen bis 1964) und 1944; bei letzterer handelt es sich um eine von Kläre Buchmann herausgegebene „Feldauswahl“, die demonstriert, wie man im NS-Staat versuchte, N. – zumal als Lyriker – weltanschaulich zu vereinnahmen. Mehrere Neuausgaben folgten, so die von Hermand 1977, Kray/Riha 1994, Wuthenow 1999 und Mayer 2010 (zur editionsphilologischen Kritik an den Ausgaben von Förster-Nietzsche bis Hermand vgl. Groddeck 1991b, 169 f.). Auch gibt es etliche in verschiedene Sprachen übersetzte Gedichtausgaben. Darüber hinaus ist N. in zahlreichen Anthologien deutschsprachiger Lyrik vertreten, oft schon im Titel nach dem Muster ‚Gedich-

te von/bis Nietzsche‘ (vgl. etwa Muschg 1945, Schickele 1948, Stöcker 1969 u. Kirsten 2010). Eine historisch-kritische Gesamtausgabe von N.s Gedichten ist freilich nach wie vor ein Desiderat (hierzu Groddeck 1991b).

Der Vielzahl von (Lese-)Ausgaben von N.s Gedichten und ihrer Aufnahme – mit hervorgehobener Position von N.s Namen als Epochenmarker – in Anthologien bis in die jüngste Vergangenheit korrespondiert schon früh eine teils außerordentliche Wertschätzung seiner lyrischen Produktionen. So schwärmt nicht nur Elisabeth Förster-Nietzsche von der „höchsten Erhebung des dichterischen Geistes“ in den ‚reifen‘ Gedichten ihres Bruders, sondern ganz ähnlich meint ebenfalls Kläre Buchmann im Nachwort zu der von ihr besorgten „Feldauswahl“, N. sei „einer der größten Lyriker deutscher Sprache“ (Buchmann 1944, 90). An dieser Ansicht wird auch in der neueren Forschung festgehalten. Breuer 1981, 242 etwa attestiert N., mit seinen Gedichten „strenge Maßstäbe“ für die moderne Lyrik aufgestellt zu haben, an denen sich lyrische Texte „im 20. Jahrhundert [...] messen lassen“ müssen. Ähnlich enthusiastisch äußern sich Riedel 1998, 64, nach dessen Einschätzung, N. der „moderne[n] Lyrik [...] den Weg bereitet“ hat, sowie Meyer 1993, 118, der betont: „Nietzsche ist ein bedeutender Lyriker, ja, er hat eine Reihe von Gedichten geschrieben, die zu den Marksteinen der deutschen Lyrikgeschichte gehören.“ (Zur Wirkung N.s auf die Lyrik der klassischen Moderne vgl. auch Kray/Riha 1994, 146–150.) Selbst dort, wo in neueren Publikationen zu N.s Lyrik mitunter skeptische Töne laut werden, bleibt diese Wertung im Prinzip bestehen. So urteilt beispielsweise zwar Schirnding, 1994, 223, dass die „Größe Nietzsches [...] nicht in seinem Gesang, sondern in seiner Rede“ liege, und schränkt die Zahl „der vollkommenen Gedichte[ ], die von seiner Hand stammen“ auf „zwölf oder fünfzehn“ ein (ohne dies allerdings weiter zu präzisieren), spricht mit Blick auf diese aber von einem „Hauch von Unsterblichkeit“. Und Mayer 2010, 174 räumt zwar ebenfalls in diesem Sinne, wenngleich rhetorisch abgeschwächt durch eine Litotes ein, dass N. „nicht in allen Fällen [...], ungeachtet des stilistischen Glanzes, geschmacklich ganz sicher gewesen wäre“, weist ihm jedoch trotzdem „seinen dauerhaften Platz in der Geschichte der Lyrik“ zu (Mayer 2010, 186).

Gleichwohl fällt an solchen einschränkenden Aussagen ein gewisser Vorbehalt zumindest gegenüber einem Teil, wenn nicht gar gegenüber dem Großteil von N.s lyrischem Schaffen auf, der von den erwähnten Versuchen Abstand nimmt, N. vorbehaltlos zu den bedeutendsten Lyrikern deutscher Sprache zu zählen. Als früher prominenter Vertreter jener kritischeren Wertung kann Thomas Mann gelten, der in seinem Essay *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung* von 1947 N.s dichterische bzw. lyrische Begabung bereits ein Stück weit in Abrede stellte. Mann weist dort den von N. in EH für sich erhobenen Anspruch auf eine singuläre ‚dichterische Inspiration‘ mit den Worten zurück:

„Nietzsche war vor allem ein großer Kritiker und Kultur-Philosoph, ein aus der Schule Schopenhauers kommender Prosaist und Essayist obersten Ranges [...]. Ein Dichter mag weniger sein als solch ein Kritiker, aber zu diesem Weniger reichte es nicht, oder doch nur in einzelnen lyrischen Augenblicken, nicht für ein ausgedehntes Werk von kreativer Ursprünglichkeit." (Mann 1997, 63 f.) Mann wendet hier die implizite Einschränkung der philosophischen Bedeutung N.s, die sich oft mit dem Hinweis auf seine literarische Begabung verband (vgl. kritisch dazu Heidegger 1998, 3), ins Gegenteil, indem er sie nur ironisch aufgreift („Ein Dichter mag weniger sein ...") und umgekehrt behauptet, N. sei kein ‚echter' Dichter gewesen, weil er dafür zu sehr Denker war.

N. selbst bekennt sich hingegen schon früh zum ‚gemischten' Ideal des „Philosophen-Künstlers", dessen Philosophie gleichfalls „ein Kunstwerk [...] mit ästhetischem Werthe" sein soll (NL 1872, 19[39], KSA 7, 431, 12–14), und versteht sich auch später noch als „ein verwegener Dichter-Philosoph" (NL 1886, 6[22], KSA 12, 240, 13 f.). Als ein solcher ist er auch gleich zu Beginn seiner intensiven Rezeption um 1900 wahrgenommen worden. So versieht bereits Joseph Diner seinen 1890 in der ersten Nummer von Otto Brahms *Freier Bühne für modernes Leben* veröffentlichten Essay zu N. mit dem programmatischen Titel *Friedrich Nietzsche. Ein Dichterphilosoph* (vgl. auch Oppeln-Bronikowski 1899 u. Knodt 1903). Dass N. als Philosoph zugleich auch Lyriker war, begünstigte zweifellos eine derartige Rezeption; N.s Ruhm oder – je nachdem – Ruch als „Dichterphilosoph" geht aber darüber hinaus und betrifft allgemein die literarische Qualität seiner oft rhetorisch durchkomponierten ‚Aphorismen', die zudem häufig ästhetisch-poetologische Themen behandeln, sowie insbesondere die lyrische Prosa der im biblischen Verkündigungston verfassten ‚Erzählung' *Also sprach Zarathustra*. Dabei sind diese Aspekte im Werk N.s keineswegs klar getrennt. Er ist nicht Philosoph und nebenbei auch noch Dichter, sondern beides zugleich.

Dieses Ineins von Philosophie und Dichtung zeigt sich nicht zuletzt daran, dass N. – abgesehen von IM und den projektierten DD – Gedichte ausschließlich im Kontext seiner ‚philosophischen' Werke veröffentlicht oder für die Veröffentlichung vorgesehen hat. Zu nennen sind hier das Epigramm *Freunde, es giebt keine Freunde!* ... aus MA I 376 (KSA 2, 263, 31–34), der Zweizeiler *Schicksal, ich folge dir!* ... aus M 195 (KSA 3, 168, 10 f.), das „Vorspiel in deutschen Reimen", welches unter dem Goethe entlehnten Titel *Scherz, List und Rache* die erste Ausgabe der *Fröhlichen Wissenschaft* von 1882 einleitet (KSA 3, 353–367), das ‚Motto-Gedicht' *Der du mit dem Flammenspeere* ..., das dem Vierten Buch von FW vorangestellt ist (KSA 3, 521, 3–10), sowie die Motto-Verse *Ich wohne in meinem eigenen Haus* ... der Neuausgabe von 1887 (KSA 3, 343) und die – zum Teil aus den IM hervorgegangenen – *Lieder des Prinzen Vogelfrei*

(KSA 3, 639–651), die diese Fassung von FW als „Anhang“ abschließen (und ihr damit insgesamt einen lyrischen Rahmen verleihen). Hinzu kommen die in der 1886 veröffentlichten Schrift *Jenseits von Gut und Böse* enthaltenen Gedichte *Ist das noch deutsch? …* (KSA 5, 204, 17–29) und *Aus hohen Bergen*, welches den „Nachgesang“ zu JGB bildet (KSA 5, 241–243), ferner das aus zwei Gedichten bestehende „Nachspiel“ *Unter Freunden* zur 1886 erschienenen Neuausgabe von MA I (KSA 2, 365 f.) sowie das bekannte ‚Venedig-Gedicht‘ *An der Brücke stand …*, das N. in *Ecce homo* (KSA 6, 291, 15–26 u. NK hierzu) platziert hat.

Einen Sonderfall bilden die ‚lyrischen Einlagen‘ des *Zarathustra*, darunter die Gedichte des „Zauberers“ (KSA 4, 313, 18–317, 5 u. 371, 8–374, 20) und des „Wanderers“ (KSA 4, 380–385), die allerdings nur im Privatdruck von Za IV erschienen und später in DD eingegangen sind, und das besonders prominente ‚Mitternachts-Lied‘ *Oh Mensch! Gieb Acht!* aus Za III (KSA 4, 285,20–286, 17). Um einen Sonderfall handelt es sich bei den Za-Gedichten deshalb, weil im *Zarathustra* die Grenzen zwischen lyrischer Dichtung und ‚philosophischer‘ Prosa vollends zerfließen und N. selbst ganze Kapitel als dithyrambische ‚Gesänge‘ („Lieder“) Zarathustras verstanden wissen wollte, mithin als „Poesie“, wie er in EH schreibt (KSA 6, 305, 5). Groddeck 1991b, 171 argumentiert vor diesem Hintergrund dafür, den ganzen Za „als ‚Gedicht‘ in Langversen“ zu verstehen.

Sieht man einmal von der Sonderfrage nach dem poetischen Status von Za ab, der in unterschiedlichste Gattungstraditionen eingereiht wird, unter anderem auch in diejenige philosophischer „Lehrgedichte“ (Wuthenow 1999, 225), so wird jedenfalls deutlich, dass die von N. selbst publizierte Lyrik zum Großteil eingebunden ist in Werkkontexte, in denen sie je spezifische kompositorische Funktionen erfüllt, sei es als ‚Motto‘, als „Vorspiel“, „Anhang“, „Nachgesang“ oder ‚Einlage‘ bzw. ‚Zwischenspiel‘. Nimmt man diese Gattungsmischung von Lyrik und (philosophischer) Prosa als konzeptionelle Strategie ernst, erscheint die Veröffentlichung der aus dem Kontext herausgelösten lyrischen Texte in separaten Ausgaben von N.s Gedichten problematisch, wie schon verschiedentlich hervorgehoben wurde (z. B. NH 150; Mayer 2010, 175). Dies gilt nicht nur für den ohnehin schon im Ganzen zwischen den Gattungen changierenden Za, vielmehr ebenso für die Prosaschriften bzw. Aphorismen-Sammlungen.

Aber worin genau besteht die kompositorische Funktion der darin enthaltenen Gedichte? Im editorischen Nachwort zu DD bestimmt Giorgo Colli den „‚architektonischen‘ Grund“ der Integration von Lyrik als die Absicht N.s, „innerhalb ausgefeilter Prosaschriften das Spielerische und Leichte hervorzuheben oder […] auf gefällige Weise eine gewisse Spannung zu lockern“ (KSA 6, 455). Zumindest für jenes aphoristische Werk, das die meisten lyrischen Texte

enthält, nämlich für FW, trifft diese Beschreibung durchaus etwas Richtiges. In Bezug auf den Titel der ganzen Schrift erläutert N. selbst in der Vorrede, die der Neuausgabe von 1887 beigegeben wurde, die Funktion der „Handvoll Lieder, welche dem Buche dies Mal beigegeben sind" – gemeint sind die *Lieder des Prinzen Vogelfrei* –, „als etwas Thorheit, Ausgelassenheit, ‚fröhliche Wissenschaft'" (KSA 3, 346, 20–22). Und schon in der Erstausgabe heißt es im letzten Aphorismus (FW 107) des Zweiten Buchs, das zu einem wesentlichen Teil der Problematik der Kunst gewidmet ist, unter der Überschrift „Unsere letzte Dankbarkeit gegen die Kunst": „wir müssen unsrer Thorheit ab und zu froh werden, um unsrer Weisheit froh bleiben zu können! Und gerade weil wir im letzten Grunde schwere und ernsthafte Menschen [...] sind, so thut uns Nichts so gut als die Schelmenkappe: wir brauchen sie vor uns selber – wir brauchen alle übermüthige, schwebende, tanzende, spottende, kindische und selige Kunst" (KSA 3, 464, 32–465, 6), womit N. hier vor allem seine eigene lyrische Dichtung vor Augen hat. Indes geht das Gemeinte weit über eine *bloß stilistische* Auflockerung oder Entspannung hinaus, bekennt N. sich hiermit doch zur Notwendigkeit des ästhetischen Scheins als Gegenwicht einer auf schonungslose Desillusionierung ausgerichteten ‚strengen Wissenschaft', die ohne jenes Korrektiv selbstzerstörerische Konsequenzen nach sich zöge.

Zugleich handelt es sich bei dem Verhältnis von lyrischer Poesie und philosophischer Prosa für N. gleichwohl *auch* um eine Stilfrage. So formuliert er in FW 92 unter der Überschrift „Prosa und Poesie" folgende Beobachtung, die – obzwar vordergründig auf andere Autoren wie Goethe, Leopardi, Mérimée, Emerson und Landor gemünzt – letztlich selbstreflexiv gemeint ist: „Man beachte doch, dass die grossen Meister der Prosa fast immer auch Dichter gewesen sind, sei es öffentlich, oder auch nur im Geheimen und für das ‚Kämmerlein'; und fürwahr, man schreibt nur im Angesichte der Poesie gute Prosa!" (KSA 3, 447, 19–23) Schon durch die Gegenüberstellung von Prosa und Poesie bzw. Dichtung wird deutlich, dass N. hier im bis zum 19. Jahrhundert geläufigen Sinn unter Poesie/Dichtung nicht, wie erst später üblich, die ‚schöne Literatur' in allen drei Gattungen (Epik, Drama, Lyrik), sondern noch ausschließlich die – lange als die höchste geltende – poetische Gattung der Lyrik versteht (zu dieser poetologischen Tradition vgl. Kaufmann 2011, 476–478). Die These lautet also, dass nur Autoren, die sich auch als Lyriker betätigen, eine ‚geschliffene' Prosa zu schreiben verstehen. Ein solches an der Lyrik orientiertes Stilideal, das N. hier für seine wie für alle Prosa aufstellt, impliziert mithin ebenfalls auf der Ebene der sprachlichen Gestaltung – neben derjenigen der inhaltlichen Komplementarität von literarischem Scherz und philosophischem Ernst – eine notwendige Zusammengehörigkeit, ja wechselseitige Durchdringung von Dichten und Denken, auch wenn diese andererseits in einem spezifi-

schen Spannungsverhältnis stehen: N. spricht von einem „ununterbrochene[n] artige[n] Krieg“ zwischen beiden (KSA 3, 447, 24).

Dass N. in FW 92 die „Meister der Prosa“ in solche einteilt, die ihre habituelle Neigung zu lyrischer Produktion entweder „öffentlich“ oder aber „im Geheimen“ kultivieren, ist ebenfalls mit Blick auf seine eigene Lyrik bemerkenswert, gehört er selbst doch in beide Gruppen – allerdings noch etwas mehr in die der ‚Kammer-Poeten‘. Denn neben den zwei selbständigen Gedichtzyklen (IM und DD) sowie den zahlreichen im Kontext der philosophischen Hauptwerke veröffentlichten Gedichten gibt es noch eine dritte Gruppe von lyrischen Texten N.s, die zahlenmäßig sogar den deutlich größeren Hauptanteil seiner Lyrik ausmacht: die in Briefen, vor allem aber im sonstigen Nachlass enthaltenen Gedichte, Gedichtentwürfe und verschiedenen Gedichtfassungen, die bis ins Jahr 1854 zurückreichen. Bereits 1858, mit 14 Jahren also, stellt N. in der autobiographischen Skizze *Aus meinem Leben*, wo er nicht weniger als drei „Perioden“ seiner bisherigen Lyrik unterscheidet, ein 46 Titel umfassendes „Verzeichniß meiner Gedichte“ seit 1855 zusammen (KGW I/1, 307, 31), fügt jedoch gleich hinzu, dass es sich dabei „nicht [um] die einzigen“ handle, sondern bloß um eine „Auswahl“, die neuere Produktionen enthalte, „aber auch von den älteren mehrere, deren ich mich wohl noch erinnere, sie jedoch nicht mehr besitze“ (KGW I/1, 309, 18–20). Möglicherweise hatte der jugendliche Dichter bereits einige seiner früheren Werke selbst vernichtet. Einen ausdrücklichen Hinweis auf ein (weiteres?) Autodafé gibt es später (1867), als der 23-Jährige, der im Oktober 1865 zum Studium nach Leipzig gekommen war, berichtet: „ich pflegte die Zeit der Selbsterkenntnis von da an bei einem Jünglinge zu datieren, wo er seine Dichtungen in den Ofen steckt, und habe es selbst dieser meiner Anschauung gemäß in Leipzig gemacht. Friede auch dieser Asche!“ (KGW I/4, 516, 28–31) Viele von N.s Jugendgedichten sind demnach verloren, gleichwohl liegen aus der Zeit bis 1869 noch zahlreiche Gedichte vor: Anhand der Verzeichnisse der Gedichtanfänge in BAW 1–3 ergibt sich eine Zahl von 263 „Dichtungen“, allerdings sind darunter auch Übersetzungen und versdramatische Entwürfe; in KGW I/1–4, wo es keine separaten Verzeichnisse der Gedichte gibt, lassen sich insgesamt 293 zählen; die Differenz resultiert hauptsächlich aus anders gezogenen Textgrenzen. Bei aller Vorsicht, mit der diese Zahlen also zu genießen sind, wird aus ihnen doch in jedem Fall die erstaunliche Produktivität des jugendlichen Lyrikers N. ersichtlich.

Diese lyrische Produktivität brach auch später nicht ab, obzwar in den 1870er Jahren, die dafür mehr der lyriktheoretischen Reflexion gewidmet waren, deutlich weniger Gedichte entstanden als in der Jugendzeit und dann später wieder in den 80er Jahren. Was N. – selbständig oder im Kontext seiner Prosaschriften – publizierte, bildet jedenfalls lediglich die Spitze des Eisbergs.

Um einen ungefähren Eindruck vom Größenverhältnis zwischen der Zahl der veröffentlichten und der nachgelassenen Gedichte N.s zu vermitteln, sei nur darauf verwiesen, dass das schon erwähnte Verzeichnis seiner lyrischen Texte seit 1869 in KSA 15, 263–271 insgesamt 427 verschiedene Gedichte bzw. Gedichtentwürfe auflistet. Zwar befinden sich unter den zahlreichen Nachlassgedichten auch solche, die als Varianten oder Vorstufen zu einigen der veröffentlichten Gedichte zu bezeichnen sind, wobei in manchen Fällen gleich eine ganze Reihe von (Vor-)Fassungen vorliegt: beispielsweise bei dem bekannten Kolumbus-Gedichts *Nach neuen Meeren* aus den *Liedern des Prinzen Vogelfrei* (vgl. KSA 3, 649, 1–9), das ursprünglich *Columbus novus* betitelt war (vgl. NL 1882, 1[101], KSA 10, 34, 3–11) und noch in weiteren Zwischen-Versionen erhalten ist, oder bei dem ebenfalls im „Anhang" zur Zweitausgabe von FW erschienenen ‚Zarathustra-Gedicht' *Sils-Maria* (vgl. KSA 3, 649, 10–16), das zuerst *Portofino* hieß (vgl. NL 1882, 3[3], KSA 10, 107, 18–108, 2). Obwohl N. also in seinem lyrischen Schaffen – ebenso wie mit seinen philosophischen Schriften – nicht selten dem Prinzip des *work in progress* bzw. des *patchwork* folgte und mithin etliche Gedichte permanent um- und neugestaltete, enthält das Gedichtverzeichnis in KSA 15 doch einen Großteil eigenständiger lyrischer Texte bzw. Textentwürfe. Besonders reichhaltig sind solche in den Jahren 1882 (dem Entstehungsjahr von IM und der Erstausgabe von FW), 1884 (nach der Veröffentlichung von Za III; im Herbst dieses Jahres schreibt N. sein bis heute prominentestes Gedicht *Der Freigeist* / *Die Krähen schrei'n* …; vgl. NL 1884, 28[64], KSA) und 1888 (der Zeit der Druckvorbereitung von DD) verfasst worden. Darunter finden sich auch Entwürfe zu weiteren umfänglichen Gedichtzyklen wie etwa einem „Lieder und Sinnsprüche" enthaltenden „**NARREN-BUCH**" (NL 1882, 20[1], KSA 9, 680, 1 f.; vgl. hierzu Groddeck 1991b, 175 f.), dessen Titel auf die für den mittleren und späten N. – auf je verschiedene Weise – charakteristische Verbindung von Narr und Dichter verweist.

Dass N. den deutlich überwiegenden Teil seiner Gedichte zurückhielt bzw. über die Projektierung von lyrischen Großzyklen kaum hinausgelangte, mag auch mit der recht ambivalenten Selbsteinschätzung seines lyrischen Talents zusammenhängen. Diese Ambivalenz zieht sich durch seine gesamte Schaffenszeit hindurch. Anfang der 1870er Jahre sah N. für sich noch eine Alternative zwischen der begonnenen Philosophen- und einer möglichen Dichterexistenz, wobei er sich noch keineswegs sicher war, was von beidem aus ihm werden würde. Entsprechend schreibt er etwa am 29. März 1871 an den Freund Erwin Rohde: „So lebe ich mich allmählich in mein Philosophenthum hinein und glaube bereits an mich; ja wenn ich noch zum Dichter werden sollte, so bin ich selbst hierauf gefaßt. Einen Kompaß der Erkenntniß, wozu ich bestimmt sei, besitze ich ganz und gar nicht" (KSB 3/KGB II/1, Nr. 130, S. 190, Z.

45–49). Bereits anderthalb Jahre später scheint N. jedoch gemeint zu haben, einen solchen „Kompaß“ endlich zu besitzen. So erklärt er in einem Brief vom November 1872 an Hugo von Senger, „daß ich weder Musiker noch Dichter bin“ und verweist stattdessen entschieden auf „meine Eigenschaft als Philosoph“ (KSB 4/KGB II/3, Nr. 273, S. 87, Z. 7–11). Tatsächlich wendet sich N. im folgenden Jahrzehnt – mit Ausnahme etwa des lyrisch ertragreichen Sommers 1877, in dem die (noch titellosen) Erstfassungen der bekannten Rosenlauibad-Gedichte *Im deutschen November* (NL 1877, 22 [93], KSA 8, 395, 16–396, 10) und *Am Gletscher* (NL 1877, 22[94], KSA 8, 396, 11–397, 21) entstehen – verstärkt der philosophischen Schriftstellerei zu und beschränkt seine poetische Produktion auf einige Widmungsgedichte und Gelegenheitsverse.

Nahezu schlagartig ändert sich dies indes wieder ab Ende 1881/Anfang 1882; im unmittelbaren Vorfeld bzw. Umkreis der Arbeit an IM und FW entstehen in relativ kurzer Zeitspanne (bis Sommer 1882) außerordentlich viele Gedichte und Gedichtentwürfe, die nur zum Teil in jene beiden Werke einfließen. Schon in dieser Zeit bezeichnet sich N. in Briefen an seine Familie und Freunde erneut explizit, wenn auch bisweilen nicht ohne Selbstironie als „Dichter“. Dasselbe gilt für sein Selbstverständnis als Autor des *Zarathustra*, dessen erste Konzeption ja ebenfalls in jene Schaffensphase zurückreicht. N. selbst betrachtete Za – keineswegs nur im Blick auf die lyrischen ‚Einlagen‘ – als ein großes ‚Gedicht‘, wie beispielsweise aus dem Brief an Erwin Rohde vom 22. Februar 1884 hervorgeht, in dem im Zuge einer Charakterisierung des poetischen Stils von Za uneingeschränkter Anspruch auf den Titel „Dichter“ erhoben wird: „Mein Stil ist ein T a n z; ein Spiel der Symmetrien aller Art und ein Überspringen und Verspotten dieser Symmetrien. Das geht bis in die Wahl der Vokale. [...] Übrigens bin ich D i c h t e r bis zu jeder Grenze dieses Begriffs geblieben, ob ich mich schon tüchtig mit dem Gegentheil aller Dichterei t y r a n n i s i r t habe.“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 490, S. 479 f.) Kommt in dieser Äußerung, welche die Philosophie zur Gegenspielerin der Dichtung erklärt und die Beschäftigung mit jener geradezu als masochistische Selbstquälerei erscheinen lässt, die bereits in FW 92 zur Sprache gebrachte fruchtbare Feindschaft zwischen philosophischer Prosa und lyrischer Poesie in einer neuen Variante abermals zum Ausdruck, so neigt N. wenig später gar dazu, im Rückblick die Lyrik als das bessere, ihm angemessenere Ausdrucksmedium zu bevorzugen. Bekannt sind die Worte, mit denen er gegen Ende seines *Versuchs einer Selbstkritik* in der Neuausgabe von GT 1886 bedauert, in seiner Erstlingsschrift nicht als ‚Sänger‘ aufgetreten zu sein: „Sie hätte s i n g e n sollen, diese ‚neue Seele‘ – und nicht reden! Wie schade, dass ich, was ich damals zu sagen hatte, es nicht als Dichter zu sagen wagte: ich hätte es vielleicht gekonnt!“ (KSA 1, 15, 9–12)

Diese Formulierung, die Stefan George nicht von ungefähr am Schluss seines *Nietzsche*-Gedichts (Erstveröffentlichung 1901) in leicht abgewandelter

Form zitiert, scheint zu zeigen, dass für N. schließlich die Poesie als Siegerin aus dem „Krieg“ mit der Prosa hervorgegangen ist, er sich in der letzten Phase seines Schaffens mehr zur Lyrik und weniger zur Philosophie hingezogen fühlte. Doch dies griffe zu kurz. Vielmehr bleibt die Ambivalenz in N.s Selbsteinschätzung als Lyriker bis zum Schluss bestehen. Dass eines der letzten von ihm selbst für den Druck vorbereiteten Werke die *Dionysos-Dithyramben* waren, spricht nicht etwa dagegen, sondern durchaus dafür. Denn paradoxerweise enthält die poetologische Selbstreflexion, die gleich für das erste Gedicht mit dem programmatischen Titel *Nur Narr! Nur Dichter!* konstitutiv ist, eine merkliche Abwertung der Dichtung. Anders als noch in FW und im Umkreis dieser Schrift erscheint das dichterische Narrentum hier nicht mehr positiv als nötiges Gegengewicht der philosophischen ‚Wissenschaft‘; stattdessen versperrt es den Zugang zu einer „Wahrheit“, als deren „Freier“ sich das lyrische Ich doch verstehen will (KSA 6, 378, 12). Dagegen baue der Dichter lediglich „lügnerische[ ] Wortbrücken“ (KSA 6, 378, 7) und sei bestenfalls zu der Einsicht fähig, dass er „v e r b a n n t s e i / v o n a l l e r W a h r h e i t!“ (KSA 6, 380, 19 f.) Das bereits im Gedichttitel – und dann auch mehrfach im Gedicht selbst – epanaleptisch exponierte „Nur“ hat demnach eine degradierende Funktion: Der dem bunten Schein verhaftete Dichter bzw. Lyriker wird nunmehr, wie ähnlich schon im Za-Kapitel „Von den Dichtern“, unter den wahrheitssuchenden Denker herabgesetzt. Zu einer gewissen Spannung zwischen Gehalt und Form kommt es dabei freilich, insofern diese – den alten platonischen Vorwurf variierende – Dichtungskritik ihrerseits im Medium der Lyrik vorgetragen wird.

Doch beschränkt sich N.s Dichtungs-/Lyriktheorie keineswegs auf selbstbezügliche Aussagen bzw. auf die immanente Poetologie seiner Gedichte, sondern greift innerhalb seines Werks von früh an viel genereller Raum. Gerade auch zu seiner Philosophie gehört wesentlich die ästhetisch-poetologische Reflexion, insbesondere auf die lyrische Gattung. Dabei zeichnet sich, neben manchen konzeptionellen Verschiebungen, eine bemerkenswerte Kontinuität ab, die das Frühwerk mit dem Spätwerk verbindet: die (traditionsreiche) Assoziation von Lyrik und Musik (vgl. dazu u. a. Riedel 1998, 16–20), die wahrscheinlich auch damit zusammenhängt, dass der junge N. viele lyrische Dichtungen zuerst über Vertonungen von Komponisten wie Franz Schubert oder Robert Schumann kennenlernte. Den Leitgedanken von der engen Verbindung zwischen beiden Künsten entwickelte N. theoretisch jedenfalls bereits im Rahmen seiner philologischen Arbeit während der Zeit der Basler Professur. In seiner zum ersten Mal im Sommer 1869 und bis zum Winter 1874/75 mehrfach gehaltenen Vorlesung *Die griechischen Lyriker* hebt N. in diesem Sinne die ursprüngliche Einheit von Lyrik und Musik in der Antike hervor und spricht von der Tonkunst als der „natürlichen Stütze“ (KGW II/2, 107) der griechischen Lieddichtung, was in der modernen Lyrik leider nicht mehr der Fall sei.

In den Kapiteln 5 und 6 von GT führt er diese These anhand des hier zum ‚Urbild' des Lyrikers stilisierten Archilochos (7. Jh. v. Chr.), der auch schon in der Vorlesung behandelt wurde, weiter aus. Archilochos tritt dabei als der erste „dionysisch-apollinische Genius" auf (KSA 1, 42, 15 f.), der somit die von N. behauptete Synthese des Dionysischen und Apollinischen in der attischen Tragödie auf dem Gebiet der Lyrik antizipiert. Zugleich soll Archilochos, der primär rauschhaft-musikalischer, also dionysischer Genius – und erst an zweiter Stelle auch traumhaft-bildnerischer, also apollinischer Genius – sei, „das wichtigste Phänomen der ganzen antiken Lyrik" repräsentieren, nämlich die „als natürlich geltende Vereinigung, ja Identität des Lyrikers mit dem Musiker" – und damit ebenfalls „den Lyriker" schlechthin (KSA 1, 43, 27–33). Über „den Lyriker", wie ihn Archilochos idealtypisch verkörpere, hält N. fest: „Er ist zuerst, als dionysischer Künstler, gänzlich mit dem Ur-Einen, seinem Schmerz und Widerspruch, eins geworden und producirt das Abbild dieses Ur-Einen als Musik [...]; jetzt aber wird diese Musik ihm wieder wie in einem gleichnissartigen Traumbilde, unter der apollinischen Traumeinwirkung sichtbar. [...] Die dionysisch-musikalische Verzauberung [...] sprüht jetzt gleichsam Bilderfunken um sich, lyrische Gedichte, die in ihrer höchsten Entfaltung Tragödien und dramatische Dithyramben heissen." (KSA 1, 43, 33–44, 26). Aufgrund dieser primären Einheit des Lyrikers mit dem Ur-Einen weist N. die auf Hegel zurückgehende Auffassung, in der Lyrik äußere sich die Subjektivität des Dichters, scharf zurück. Das ‚lyrische Ich' sei kein konkretes Subjekt, sondern vielmehr die „ewige, im Grunde der Dinge ruhende Ichheit" (KSA 1, 45, 12), der „Weltgenius" (KSA 1, 45, 26), den N. im Anschluss an Schopenhauers Ästhetik auch als „reines ungetrübtes Sonnenauge" bezeichnet, das „völlig losgelöst von der Gier des Willens" ist (KSA 1, 51, 16 f.).

Im Zusammenhang mit dem Theorem von der Geburt der Lyrik aus dem Geist der Musik setzt der frühe N. die Lyrik überhaupt mit dem Volkslied gleich, da die „Melodie" gegenüber dem Text als „das bei weitem wichtigere und nothwendigere in der naiven Schätzung des Volkes" erscheine (KSA 1, 48, 30 f.). Die Texte seien dagegen, wie bezeichnenderweise am romantischen Beispiel von Achim von Arnims und Clemens Brentanos Sammlung *Des Knaben Wunderhorn* (1805–1808) dargelegt wird, nur die „Bilderfunken", welche die Melodie um sich „sprüht". Insofern gilt Archilochos für N. nicht nur als Begründer der Lyrik, sondern in eins damit als Begründer des Volkslieds: „In der Dichtung des Volksliedes sehen wir also die Sprache auf das Stärkste angespannt, die Musik nachzuahmen: deshalb beginnt mit Archilochus eine neue Welt der Poesie, die der homerischen in ihrem tiefsten Grunde widerspricht. Hiermit haben wir das einzig mögliche Verhältniss zwischen Poesie und Musik, Wort und Ton bezeichnet: das Wort, das Bild, der Begriff sucht einen der Musik

analogen Ausdruck und erleidet jetzt die Gewalt der Musik an sich.“ (KSA 1, 49, 14–21) Diese auf der Assoziation, ja Identifikation von Lyrik und Musik basierende Fokussierung auf das – vermeintliche – Volkslied, zeigt sich auch in N.s eigener früher Lyrik, die zu einem großen Teil den sogenannten Volkston ungebrochen imitiert (parodistische Adaptionen finden sich erst später, so auch in IM).

Obgleich N. seine willensmetaphysisch grundierte Poetologie des Volkslieds recht bald aufgab, hielt er doch fortan an seiner Grundthese einer engen Verbindung von Lyrik und Musik fest; noch die späte Hinwendung zur Praxis dithyrambischen Dichtens in DD ist in diesem Kontext zu sehen, auch wenn es sicherlich zu weit geht zu sagen, N. ziehe damit die dichtungspraktische „Konsequenz aus der in *Die Geburt der Tragödie* formulierten Dichtungstheorie“ (Nebrig 2010, 238). Jedenfalls bleibt für N. weit über GT hinaus die Ansicht leitend, dass die poetische Gattung der Musik eng verwandt ist. Zwar formuliert er nirgends mehr eine zusammenhängende, ausführlichere Lyriktheorie, sondern äußert sich nur sporadisch zu lyriktheoretischen Fragen. Gleichwohl kommt er immer wieder, allerdings unter veränderten Vorzeichen, auf den Aspekt der Musikalität zurück, etwa in FW 84, wo er unter der Überschrift „Vom Ursprunge der Poesie“ auf die bezwingende Wirkung von „Rhythmus“ (KSA 3, 440, 22), „Tact[ ]“ (KSA 3, 440, 25) und „Melos“ (KSA 3, 441, 13) abhebt, oder in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 11, wo es heißt: „Der Lyriker blieb am längsten mit dem Musiker geeint“ (KSA 6, 118, 23 f.). Selbst im Hinblick auf die Lyrik Heines, der beim späten N. die (freilich gewandelte) Vorbild-Rolle einnimmt, die beim frühen der ‚Urlyriker‘ Archilochos innehatte, lobt er in EH Warum ich so klug bin 4 nicht nur und nicht zuerst „jene göttliche Bosheit, ohne die ich mir das Vollkommne nicht zu denken vermag“, sondern zuvörderst die unvergleichliche Musikalität: „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.“ (KSA 6, 286, 14–16) Wie weit dabei die Identifikation N.s mit dem musikalischen Lyriker Heine reicht, verrät die anschließende Prophezeiung: „Man wird einmal sagen, dass Heine und ich bei weitem die ersten [d. h. erstrangigen] Artisten der deutschen Sprache gewesen sind“ (KSA 6, 286, 21–23).

Musikalität, Boshaftigkeit, Sprachartistik – mit dieser kategorialen Trias charakterisiert N. mithin nicht nur Heine, sondern genauso sehr sich selbst, auch und gerade als Lyriker. In gewisser Weise entspricht dieses dreidimensionale Lyrik- bzw. Selbstverständnis den drei Gedichtformen, in denen sich der Lyriker N. vor allem hervorgetan hat: „Lied, Spruch und Hymnus“ (Meyer 1991, 386). Dabei kann man mit aller gebotenen Vorsicht gegenüber vorschnellen Generalisierungen von einer Entwicklung seiner Lyrik sprechen, die mit einem

entsprechenden Wandel dieser drei Formen einhergeht (vgl. hierzu bereits Pütz 1967, 51–56): Während die Jugendlyrik Ende der 1850er, Anfang der 60er Jahre zum großen Teil noch recht konventionell, ja epigonal – abgesehen von wenigen originelleren Texten wie dem 1864 entstandenen Gedicht *Dem unbekannten Gott / Noch einmal eh ich weiter ziehe …* (vgl. KGW I/3, 391) – den ‚volkstümlichen' Ton früher Goethe'scher und vor allem romantischer Lieddichtung à la Eichendorff oder Lenau nachahmt, wendet sich der ‚mittlere' N. verstärkt der spöttisch-zugespitzten Spruchdichtung zu, allerdings ohne die Lieddichtung aufzugeben. Doch letztere entfernt sich merklich von der Imitation romantischer Stimmungslyrik und weist nunmehr auch (selbst)ironische, satirische und parodistische Merkmale auf. Parallel zu den oftmals bissigen Sinnsprüchen des „Vorspiels" zu FW, die N. bald als „weise Reime in altdeutscher Manier" (Brief an Franziska und Elisabeth Nietzsche, 1. 4. 1882, KSA 6, Nr. 218, S. 188, Z. 3 f.), bald als „Epigramme[ ] in V e r s e n " (Brief an Ernst Schmeitzner, 8. 05. 1882, KSA 6, Nr. 224, S. 191, Z. 13 f.) bezeichnet, entstehen zahlreiche Texte, die N. selbst als „Lieder" klassifizierte, darunter im Frühjahr 1882 der weitgehend liedhafte Zyklus IM. Das Nebeneinander von ‚musikalischen' Liedern und witzig-‚boshaften' Sinnsprüchen reflektiert ein viel-, meist aber unvollständig zitiertes poetologisches Gedicht aus dieser Zeit auf ironische Weise unter dem programmatischen Titel *Lieder und Sinnsprüche* (NL 1882, 19[13], KSA 9, 679, 1–11):

> Takt als Anfang, Reim als Endung
> und als Seele stets Musik:
> solch ein göttliches Gequiek
> nennt man Lied. Mit kürzrer Wendung,
> Lied heißt: „Worte als Musik".
>
> Sinnspruch hat ein neu Gebiet:
> er kann spotten, schwärmen, springen,
> niemals kann der Sinnspruch singen;
> Sinnspruch heißt: „Sinn ohne Lied". –
>
> Darf ich euch von Beidem bringen?

Mit diesem Gedicht, das seinerseits schon lied- und sinnspruchhafte Elemente vereinigt, charakterisiert N. in der rhetorischen Frageform einer Leseransprache die beiden Hauptgebiete seiner damaligen Lyrik und bringt deren Zusam-

menhang gemäß seinem dichterischen Selbstverständnis pointiert zum Ausdruck. Zeigt sich hieran bereits, dass trotz der ausgestellten Gegensätzlichkeit beider Dichtarten, des musikalischen Liedes und des boshaft-spöttischen Sinnspruchs, sehr wohl Mischformen möglich und von N. auch durchaus intendiert sind, so gilt dies nicht minder für seine späteren freirhythmischen Hymnen, in denen der Aspekt der Sprachartistik im Vordergrund steht wie in lyrischen Texten aus Za und vollends in DD sowie nachgelassenen Versen der späten 1880er Jahre. In N.s Werk sind generell Überschneidungen zwischen liedhafter, spruchhafter und hymnischer Lyrik möglich, so dass etwa auch hymnische bzw. ‚dithyrambische' Gedichte, wie sie vermehrt in der letzten Schaffensphase entstehen, als – wenngleich kaum sangbare – „Lieder" firmieren und bisweilen ebenfalls sentenziös-prägnante Formulierungen nach der Art geschliffener Sinnsprüche enthalten (vgl. hierzu bereits Bertram 1965, 232–236). Umgekehrt weist auch N.s liedhafte Lyrik bisweilen nicht nur sinnspruchartige, sondern genauso sehr hymnische Elemente auf. Dies gilt nicht zuletzt für IM, etwa für das Gedicht *Vogel Albatross*, in dem N. eine pathosgeladene Erhebungsmetaphorik entfaltet, deren virtuose sprachliche Gestaltung in Ansätzen bereits auf DD vorausweist (vgl. NK 341, 23).

Letztlich beschränkt sich diese Neigung zum Gattungs- oder Formensynkretismus aber keineswegs auf N.s lyrisches Schaffen; vielmehr betrifft sie, wie bereits angedeutet, grundsätzlich das Verhältnis zwischen Literatur bzw. Lyrik und Philosophie, die in seinem Gesamtwerk in enger Wechselwirkung stehen. Letztere reicht über die rahmende oder auflockernde Einlagerung von Gedichten in die philosophischen Schriften weit hinaus. So wie N.s philosophische Prosa auf weiten Strecken literarisch („im Angesicht der Poesie") verfasst ist, so erweist sich seine ‚reife' Lyrik häufig als philosophische Dichtung. Obgleich aufgrund des ästhetischen Eigenwerts der Gedichte nicht einfach von versifizierter Philosophie gesprochen werden kann, ergeben sich doch zahlreiche inhaltliche Verbindungen zwischen lyrischer Rede und philosophischer Reflexion. Insofern ist Meyer 1991, 402 *grosso modo* zuzustimmen, wenn er festhält: „Nietzsches Lyrik ist philosophische Lyrik bzw. lyrische Philosophie." Über die gedichtimmanente, metapoetische Verhandlung der Beziehung zwischen Dichtung und Philosophie unter dem Gesichtspunkt von Lüge/Schein vs. Wahrheit hinaus schließt dies etliche andere, nicht-ästhetische Aspekte von N.s Philosophie mit ein, etwa das Konzept des freien Geistes, die Religions- und Kirchenkritik, das Verhältnis der Geschlechter und vieles mehr. Für den Kommentar zu IM folgt daraus, dass diese thematischen Korrespondenzen zwischen den lyrischen Texten und der Philosophie N.s in den jeweiligen Stellenkommentaren zu berücksichtigen sind.

## 2 Entstehung und Druck der *Idyllen aus Messina*

Die *Idyllen aus Messina* entstanden als lyrisches ‚Nebenwerk' während N.s Arbeit an der dritten großen Aphorismen-Sammlung, mit der er seine mittlere, ‚freigeistige' Schaffensphase zum Abschluss brachte: der *Fröhlichen Wissenschaft*. In diese integrierte er – mit dem „Vorspiel in deutschen Reimen", das den von Goethe entlehnten Haupttitel *Scherz, List und Rache* trägt – ebenfalls von ihm selbst verfasste Gedichte, deren Entstehung zeitlich mit derjenigen der *Idyllen* zusammenfällt. Nachdem sich N. von Anfang Oktober 1881 bis Ende März 1882 in Genua aufgehalten hatte, wo er mit der Vorbereitung des Manuskripts für *Die fröhliche Wissenschaft* beschäftigt war, reiste er weiter nach Messina und verbrachte dort einige Wochen, um sich anschließend über Luzern und Basel zur Herstellung der Druckvorlage für FW nach Naumburg zu begeben.

Ungeachtet des Titels der kleinen Gedichtsammlung sind die acht lyrischen Texte, die sie umfasst, nicht durchweg in der Hafenstadt Messina auf Sizilien, das N. im Anschluss an Homers Schilderung der Insel der Phäaken (vgl. *Odyssee*, Sechster Gesang, V. 205) den glücklichen „Rand der Erde" nannte (Brief an Heinrich Köselitz, 8. 4. 1882, KSB 6/KGB III/1, Nr. 220, S. 189, Z. 5), sondern zumindest teilweise bereits zuvor in Genua niedergeschrieben worden. Dafür spricht nicht nur, dass N. das *Lied von der kleinen Brigg genannt „Das Engelchen"* (in der Druckfassung dann *Die kleine Brigg, genannt „das Engelchen"*) bereits am 15. März 1882 aus Genua an Köselitz schickt (vgl. KSB 6/KGB III/1, Nr. 209, S. 178 f., Z. 25–66), sondern auch der Anfang des Briefs an seine Mutter und seine Schwester vom 1. April, in dem er sich kurz nach der Ankunft in Messina darüber freut, dass seine „Verse" bei den Verwandten in Naumburg Anklang fanden – er muss sie ihnen also schon aus Genua zugeschickt haben (die entsprechenden Briefe N.s und seiner Familie sind nicht erhalten): „Euer Vergnügen über meine Verse hat mir großes Vergnügen gemacht; Ihr wißt, Dichter sind unbändig eitel." (KSB 6/KGB III/1, Nr. 219, S. 188, Z. 2 f.) Die Schwester will sich später zwar daran erinnern, dass N. ihnen zuvor sämtliche *Idyllen* („diese reizenden scherzhaften Lieder") zugeschickt habe, behauptet aber zugleich, diese seien „[u]nter dem glücklichen sicilianischen Himmel entstanden" (Förster-Nietzsche 1913, 162), was ihre Aussagen insgesamt unzuverlässig erscheinen lässt. Auch wenn also unklar bleibt, um welche „Verse" es sich handelt, ist doch zu vermuten, dass sie zu IM gehören. Ob bzw. welche Gedichte aus dieser Sammlung eventuell tatsächlich auf Sizilien verfasst worden sind, lässt sich nicht mit Gewissheit sagen.

Fest steht allerdings, dass N. die *Idyllen* Mitte Mai 1882, nachdem er in Naumburg angekommen war, seinem damaligen Verleger Ernst Schmeitzner

in Chemnitz, dem er wenige Tage zuvor auch das Manuskript der *Fröhlichen Wissenschaft* offerierte, zum Druck anbot, und zwar für die von diesem herausgegebene *Internationale Monatsschrift. Zeitschrift für allgemeine und nationale Kultur und deren Litteratur* (vgl. das im vorliegenden Band faksimilierte handschriftliche Druckmanuskript). N. schreibt an Schmeitzner:

„Auch der ernstesten Zeitschrift thut hier und da etwas H e i t e r e s noth. Hier sind 8 Lieder für Ihre Zeitschrift. Meine Bedingungen sind
1) daß sie alle 8 auf Ein Mal gedruckt werden
2) und den Anfang einer Nummer machen, der nächsten w o m ö g l i c h –
3) daß sie mit zierlichen und eleganten Lettern gedruckt werden, n i c h t mit denen der Prosa-Aufsätze.

Auf meinen ‚Geschmack' müssen Sie sich unbedingt verlassen. – Wollen Sie?" (KSB 6/KGB III/1, Nr. 227, S. 193, Z. 3–12)

Spätestens zu diesem Zeitpunkt waren die acht Gedichte also fertig, und Schmeitzner wollte sie in der Tat für seine Zeitschrift, wie er N. in seiner Antwort vom 22. Mai mitteilte. Sie sollten gleich noch mit in das Mai-Heft aufgenommen werden. Einen Tag später erhielt N. bereits den „Correctur-Bogen", den er ausweislich seines Rückschreibens an Schmeitzner vom 26. Mai „umgehend an Herrn [Paul] Widemann", einen Chemnitzer Bekannten, weiterleitete. Im selben Schreiben informiert N. seinen Verleger über weitere Wünsche zum Druck der *Idyllen*: „Für mich wünsche ich 4 Abzüge (bitte dieselben u n g e b r o c h e n unter Kreuzband zu senden!) Auch möchte ich auf diesen Jahrgang Ihrer Zeitschrift a b o n n i r e n, zumal meiner Schwester wegen." (KSB 6/KGB III/1, Nr. 232, S. 195, Z. 4–7)

In seinen sonstigen brieflichen Äußerungen maß N. IM keine allzu große Bedeutung bei. Eher beiläufig macht er seine engsten Freunde darauf aufmerksam; so schreibt er etwa am 24. Mai 1882 an Paul Rée: „Sehen Sie doch das Maiheft der Schmeitznerschen Zeitschrift an: darin sind ‚Idyllen aus Messina'." (KSB 6/KGB III/1, Nr. 230, S. 194, Z. 4 f.) Da N. anderthalb Monate nach der Veröffentlichung der Gedichte noch keine Reaktion seines Freundes und Zuarbeiters Köselitz erhalten hatte, fragte er diesen im Brief vom 13. Juli 1882 aus Tautenburg bei Dornburg in Thüringen, wohin er sich inzwischen zur Korrektur der Druckfahnen der *Fröhlichen Wissenschaft* zurückgezogen hatte: „Kennen Sie meine Harmlosigkeiten aus Messina? Oder schwiegen Sie darüber, aus Artigkeit gegen ihren Urheber?" (KSB 6/KGB III/1, Nr. 263, S. 221, Z. 7 f.) In den folgenden Sätzen konzediert N. selbst in Anspielung auf das die *Idyllen* beschließende Gedicht *Vogel-Urtheil*, er sei tatsächlich kein besonders guter Dichter; allerdings stehe seine dichterische ‚Torheit' in einem komplementären Be-

dingungsverhältnis zu seiner denkerischen ‚Weisheit': „Nein, trotz dem, was der Vogel Specht in dem letzten Gedichtchen sagt – es steht mit meiner Dichterei nicht zum Besten. Aber was liegt daran! Man soll sich seiner Thorheiten nicht s c h ä m e n, sonst hat unsre Weisheit wenig Werth." (KSB 6/KGB III/1, Nr. 263, S. 221 f., Z. 9–12)

Da Köselitz in seinem Antwortschreiben vom 16. Juli durchblicken lässt, er vermute einen Zusammenhang zwischen N.s Beziehung zu Lou von Salomé, über die ihn dieser im zitierten Brief erstmals informierte, und IM (vgl. KGB III/2, 267, 10–12), sieht sich N. dazu veranlasst, die ‚Lou-Affäre' als Hintergrund für die ‚Liebesgedichte', die immerhin die Hälfte der Texte ausmachen (*Die kleine Brigg*; *Lied des Ziegenhirten*; *Die kleine Hexe*; *„Pia, caritatevole, amorosissima"*), zu bestreiten: „Eine Bemerkung Ihres Briefes giebt mir Anlaß, festzustellen, daß alles, was Sie jetzt von meinen Reimereien kennen, v o r meiner Bekanntschaft mit L‹ou› entstanden ist" (Brief vom 25. 7. 1882, KSB 6/KGB III/1, Nr. 272, S. 231 f., Z. 44–46). N. hatte Lou von Salomé durch Vermittlung seines Freundes Paul Rée in der Tat erst im April 1882 kennengelernt; es kam zu einer spannungsvollen Dreiecksbeziehung und einem gescheiterten Heiratsantrag N.s.

Dass N. trotz der herabspielenden Bezeichnung von IM als „Harmlosigkeiten" und „Reimereien" von der Qualität der Gedichte überzeugt war, legt der Umstand nahe, dass er sie – freilich in teils veränderter, erweiterter Form und mit Ausnahme der beiden Gedichte *Die kleine Brigg* und *„Pia, caritatevole, amorosissima"* – in die *Lieder des Prinzen Vogelfrei* integrierte, die er der 1887 erschienenen Neuausgabe der *Fröhlichen Wissenschaft* als „Anhang" beifügte. Aus diesem Grund wurden die *Idyllen* in frühere N.-Editionen nicht eigens aufgenommen; erst die von Colli und Montinari besorgten Kritischen Ausgaben bieten den Text (in KGW V/2 und KSA 3). Nach der Erstveröffentlichung wurde der Text erstmals wiederabgedruckt durch Podach 1963, 176–182. In der N.-Forschung gilt die Gedichtsammlung weitgehend bloß als ein „Intermezzo" (Janz 1978, 2, 107) zwischen *Morgenröthe* und *Fröhlicher Wissenschaft*. Die Einschätzung von Podach 1963, 175, es handele sich um „das Unbekannteste von dem, was Nietzsche veröffentlicht hat", trifft nach wie vor zu: Untersuchungen zu IM oder einzelnen Gedichten aus der Sammlung liegen bis heute nur wenige vor; am ehesten erfahren sie noch in der Gestalt Beachtung, in der sie später in die *Lieder des Prinzen Vogelfrei* eingegangen sind. Selbst Meyer 1991, 420, der bereits fordert, „Nietzsches *Idyllen* [...] auf jeden Fall [...] als lyrische Gebilde ernst zu nehmen", schränkt dies letztlich doch wieder „auf Gedichte wie *Prinz Vogelfrei* und *Das nächtliche Geheimniss*" ein.

Die insgesamt eher stiefmütterliche Behandlung von IM durch die Forschung korrespondiert freilich in gewisser Weise N.s eigenem Umgang mit der

Druckfassung seiner Gedichtsammlung, hatte er selbst doch kein Exemplar des Erstdrucks mehr zur Hand, als er an die Umarbeitung der *Idyllen* für den „Anhang“ zur zweiten Ausgabe von FW gehen wollte. Entsprechend musste er Franz Overbeck im Brief vom 27. Oktober 1886 „um ein Exemplar der ‚Idyllen aus Messina‘“ bitten: „Ich brauche sie u m g e h e n d (wegen der Herstellung einer kleinen lyrischen Sammlung ‚Lieder des Prinzen Vogelfrei‘) aber besitze sie nicht.“ (KSB 7/KGB III/3, Nr. 769, S. 272, Z. 12–15) Dieselbe Bitte richtet N. dann auch wenige Tage später brieflich an Köselitz: „Wissen Sie mir ein Exemplar der ‚Idyllen aus Messina‘ aufzutreiben? Ich brauche sie umgehend, weil sie mit einigen Liederchen zusammen den Schluß der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘ abgeben sollen: nämlich in der neuen Ausgabe.“ (Brief vom 31. 10. 1886, KSB 7/KGB III/3, Nr. 770, S. 274, Z. 28–32) Hierin wird N.s ambivalentes Verhältnis zu seinem Gedichtzyklus förmlich greifbar: Einerseits hat er nicht einmal ein gedrucktes Exemplar aufbewahrt, andererseits möchte er die Gedichte nun unbedingt in die Neu-Ausgabe von FW aufnehmen.

## 3 Konzeption, Leitmotive und Stil

### 3.1 Die Tradition der Idylle und Nietzsches Konzepte des Idyllischen

Mit IM knüpft N., wie auch der Titel verrät, an die ihm schon von seiner altphilologischen Ausbildung her vertraute abendländische Literaturtradition der Idylle an. Diese reicht bis in die griechische Antike zurück; als ihr Gründervater gilt der altgriechische Dichter Theokrit, der im 3. Jahrhundert v. Chr. in Alexandrien lebte und wahrscheinlich in Syrakus, also auf Sizilien, geboren wurde. Nicht nur durch ihren Titel stellen N.s IM insofern einen doppelten – gattungsmäßigen und lokalen – programmatischen Bezug zu der von Theokrit ausgehenden literarischen Tradition her, sondern dieser wird auch explizit im Untertitel von *Lied des Ziegenhirten* genannt: *(An meinen Nachbar Theokrit von Syrakusă.)* Im „Anhang“ zur Neuausgabe der *Fröhlichen Wissenschaft* wurde die Theokrit-Referenz dann sogar in den Haupttitel des Gedichts hineingenommen; der Text hieß nun *Lied eines theokritischen Ziegenhirten*.

Im „Corpus Theocriteum“ sind 30 sog. *Eidyllia* überliefert (von denen indes ca. ein Drittel als nicht authentisch gilt). Das griechische Wort *eidyllion*, auf das die Gattungsbezeichnung ‚Idylle‘ zurückgeht, ist um 1800 noch mit ‚kleines Bild‘ ins Deutsche übersetzt worden (vgl. Adelung 1811, 2, 1352); der Altphilologe Wilhelm von Christ argumentierte aber 1869 (S. 49–58), also zu N.s (Studien-)Zeit, dafür, dass *eidyllion* richtiger mit ‚kleines Gedicht‘ zu übersetzen sei, und zwar sowohl im formalen/stilistischen wie im inhaltlichen/themati-

schen Sinn. Eine Gemeinsamkeit von Bild und Gedicht, entsprechend der horazischen Formel „ut pictura poesis", ergibt sich im Fall der lyrischen Gattung ‚Idylle' allerdings, insofern für sie die statische ‚Momentaufnahme' heiterer Landschaft, der topische *locus amoenus*, konstitutiv ist: Schattige Haine, rieselnde Quellen und flötende Hirten gehören zur typischen Staffage solch ‚idyllischer' Landschaften, wie sie etwa noch Kants Beschreibung des „Schönen" in seinen *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* von 1764 aufruft: „die Aussicht auf blumenreiche Wiesen, Thäler mit schlängelnden Bächen, bedeckt von weidenden Heerden, die Beschreibung des Elysium" (Kant 1905, 208, AA V).

Mit den „Heerden" ist der eng angrenzende Bereich der Bukolik benannt, der Hirten-Dichtung (βουκόλος = Rinder-Hirte), die aus den sizilischen Hirtengesängen hervorgegangen ist und oftmals fiktive Dialoge zwischen Hirten in Hexameterform gestaltet. Während die Hirten-Gedichte Theokrits noch in den ‚realen' altgriechischen Kolonien Süditalien und Sizilien spielen und das einfache Landleben aus der Perspektive des gebildeten Städters durchaus ironisch-distanziert darstellen, verlagern die römischen Autoren, die diese Dichtungsart adaptieren, den Schauplatz in die utopisch-idealisierte Gegenwelt Arkadiens, die den – bis auf Hesiod (8./7. Jh. v. Chr.) zurückgehenden – Mythos des Goldenen Zeitalters aufnimmt. Unter den römischen Idyllikern bzw. Bukolikern ragt vor allem Vergil (70–19 v. Chr.) mit seinen zehn *Eklogen* (*Bucolica*) heraus. In der Neuzeit ist es dann die von der Renaissance über das Barock bis hin zum Rokoko weitverbreitete Schäferdichtung, die diese Tradition fortsetzt. An sie schließt N. ebenfalls mit seinem *Lied des Ziegenhirten* an, allerdings gerade im Rückgriff auf den ‚authentischen' Ursprung idyllischer Hirten-Dichtung bei Theokrit selbst.

Während die um 1740 sich formierende Strömung der Anakreontik, wie der Name schon zeigt, sich primär auf den altgriechischen Lyriker Anakreon (6. Jh. v. Chr.) berief und in scherzhaft-galanter Manier vor stilisierten Schäferkulissen die Themen Liebe, Wein und Geselligkeit behandelte, setzt die deutsche Tradition der Idylle im gattungsmäßig engeren Sinn erst mit Salomon Gessners *Idyllen* (1756) ein, mit denen sich auch Goethe und Schiller kritisch beschäftigten. Für Gessner, der selbst von der Landschaftszeichnung herkam, war die Nähe zwischen malerischer und dichterischer Darstellung wesentlich für die Idylle, die für ihn in erster Linie pittoreske Naturszenerien zu evozieren hatte. Im Hinblick auf N.s Verständnis der Idylle und des Idyllischen ist insbesondere Schillers geschichtsphilosophisch aufgeladene Poetik der Idylle zu berücksichtigen, wie sie in dessen großer poetologischer Abhandlung *Über naive und sentimentalische Dichtung* (1795/96) entfaltet wird. Da N. sich mit Schillers Idyllen-Theorie intensiver auseinandergesetzt hat, sei sie wenigstens kurz skizziert. Schiller

versteht die Idylle nicht so sehr im gattungspoetologischen Sinn, sondern generell als eine dichterische „Empfindungsweise“, die neben derjenigen der Satire und der Elegie eine Form der sentimentalischen Dichtung ausmachen kann. Im Gegensatz zum naiven Dichter, der selbst unreflektierte Natur *ist*, *sucht* der komplementäre Gegentypus des sentimentalischen Dichters nur mittels der Reflexion die verlorene Natur. Der kruden Wirklichkeit stellt er das schöne Ideal entgegen.

Dem idyllisch-sentimentalischen Dichter weist Schiller dabei die Aufgabe zu, das Ideal des in sich ruhenden Lebens, der harmonischen Einheit mit sich selbst, nicht – wie andere Idylliker des 18. Jahrhunderts – durch die imaginative Regression in vorzivilisatorische Schäferwelten, sondern durch einen verklärenden Entwurf der eigenen Zukunft zu gestalten. So bezeichnet Schiller zwar das literarische „Gemälde […], welches die Hirten-Idylle behandelt“, als eine „schöne, eine erhebende Fiction […]. Aber ein Umstand findet sich dabei, der den ästhetischen Werth solcher Dichtungen um sehr viel vermindert. Vor dem Anfang der Cultur gepflanzt schließen sie mit den Nachtheilen zugleich alle Vortheile derselben aus, und befinden sich ihrem Wesen nach in einem nothwendigen Streit mit derselben. […] Sie stellen unglücklicher Weise das Ziel hinter uns, dem sie uns doch entgegen führen sollten, und können uns daher bloß das traurige Gefühl eines Verlustes, nicht das fröhliche der Hoffnung, einflößen.“ (Schiller 1838, 237 f.) Und so formuliert Schiller stattdessen die Arbeitsanweisung für den Idylliker: „Er mache sich die Aufgabe einer Idylle, welche jene Hirtenunschuld auch in Subjecten der Cultur und unter allen Bedingungen des rüstigsten, feurigsten Lebens, des ausgebreitetsten Denkens, der raffinirtesten Kunst, der höchsten gesellschaftlichen Verfeinerung ausführt, welche, mit einem Wort, den Menschen, der nun einmal nicht mehr nach Arkadien zurück kann, bis nach Elysium führt.“ (Schiller 1838, 242) Dieser Forderung entsprechen in gewisser Weise jene ‚bürgerlichen‘ Idyllen um 1800, die im Stil der homerischen Epen, also im Versmaß des Hexameters, moderne idyllische Lebensverhältnisse im kleinstädtischen Bereich darstellen, wie etwa Johann Heinrich Voß mit seiner – von Schiller hochgelobten – *Luise. Ein ländliches Gedicht in drei Idyllen* (1795) oder Goethe mit seinem Versepos *Hermann und Dorothea* (1797).

N.s eigene poetologische Reflexionen auf die Idylle, die wie gesagt an Schiller anknüpfen, reichen bis ins Frühwerk Anfang der 1870er Jahre zurück und stehen dort in Verbindung mit seinen Überlegungen zur Musikdramatik Richard Wagners, auf den hin er auch seine Erstlingsschrift *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872) konzipierte. Bis ins Spätwerk Ende der 1880er Jahre kommt N. aber, wenn auch unter veränderten Vorzeichen, immer wieder auf den Begriff der Idylle zu sprechen. In der *Geburt der Tragödie*

stellt er das Idyllische als negativen Grundzug des modernen Menschen und der modernen Oper dar, gegen die Wagner profiliert wird. In Kapitel 8 setzt N. den dionysischen Satyr der Antike dem „idyllische[n] Schäfer" der Moderne entgegen (ohne die Entstehung der Gattungstradition der Idylle in der griechischen Antike zu reflektieren); beide Gestalten seien „zwar Ausgeburten einer auf das Ursprüngliche und Natürliche gerichteten Sehnsucht", aber der Satyr wird positiv als ‚echte', der Schäfer hingegen negativ als ‚falsche' Inkarnation dieser Natur- und Ursprungssehnsucht gewertet: „mit welchem festen unerschrocknen Griffe fasste der Grieche nach seinem Waldmenschen, wie verschämt und weichlich tändelte der moderne Mensch mit dem Schmeichelbild eines zärtlichen flötenden weichgearteten Hirten!" (GT 8, KSA 1, 57, 31–58, 4) N. führt dies auf die der rationalen Kultur geschuldete Unkenntnis des modernen Menschen über die ‚wahre Natur' zurück: „Jener idyllische Schäfer des modernen Menschen ist nur ein Konterfei der ihm als Natur geltenden Summe von Bildungsillusionen" (GT 8, KSA 1, 59, 7–9).

In GT 19, wo sich N. auch explizit auf Schillers Idyllen-Theorie bezieht, überträgt er dann seine Abwertung des modernen idyllischen Schäfers auf die perhorreszierte vor-wagnersche Oper, als deren Grundprinzip er das Rezitativ herausstellt. Der Rezitativstil habe zur Zeit seiner Erfindung – zu Unrecht – als Wiederbelebung der altgriechischen Musik gegolten; man habe vermeint, „jetzt wieder in die paradiesischen Anfänge der Menschheit hinabgestiegen zu sein, in der nothwendig auch die Musik jene unübertroffne Reinheit, Macht und Unschuld gehabt haben müsste, von der die Dichter in ihren Schäferspielen so rührend zu erzählen wussten." (GT 19, KSA 1, 122, 5–9) Den Hauptfehler in dieser Auffassung sieht N. in dem sich darin manifestierenden „Bedürfniss unaesthetischer Art: [der] Sehnsucht zum Idyll", die – ganz rousseauistisch – von der ursprünglichen Existenz eines „guten Menschen" ausging (GT 19, KSA 1, 122, 12–14): und damit von einer „optimistischen Verherrlichung des Menschen an sich" (GT 19, KSA 1, 122, 31 f.), die nicht nur der von N. behaupteten tragisch-pessimistischen Grundeinstellung der alten Griechen diametral widerspricht, sondern überhaupt völlig unkünstlerisch sei. Indem er Schiller mit den Worten paraphrasiert, die „Idylle in weitester Bedeutung" komme dadurch zustande, dass „die Natur und das Ideal [...] ein Gegenstand der Freude [sind], indem sie als wirklich vorgestellt werden" (GT 19, KSA 1, 124, 13–16), fasst N. seine Überlegungen unter der Formel „einer idyllischen Tendenz der Oper" (GT 19, KSA 1, 124, 10 f.) zusammen. Und diese idyllische Tendenz gilt ihm schließlich als „die Frucht jenes Optimismus, der aus der Tiefe der sokratischen Weltbetrachtung hier wie eine süsslich verführerische Duftsäule emporsteigt." (GT 19, KSA 1, 125, 11–13) Die Gefahr solcher Verführung zum idyllischen Optimismus sei allerdings durch die ‚Wiedergeburt der griechischen Tragödie'

in der Musikdramatik Wagners gebannt, dem damit – als dem mächtigen Überwinder der herkömmlichen Oper – eine anti-idyllische Tendenz attestiert wird.

Bemerkenswert erscheint indes, dass N., ebenfalls im Ausgang von Schiller, in der Entstehungszeit seiner Tragödienschrift noch eine andere, positiv konnotierte Idyllen-Konzeption erprobt, die gerade Wagner als sentimentalischen Idylliker erscheinen lässt. So heißt es in einem Nachlass-Notat aus dem Jahr 1871: „Richard Wagner das Idyll der Gegenwart: die unvolksthümliche Sage, der unvolksthümliche Vers, und doch deutsch Beides. Wir erreichen nur noch das Idyll. Wagner hat die Urtendenz der Oper, die idyllische, bis zu ihren Consequenzen geführt: die Musik als idyllische (mit Zerbrechung der Formen), das Recitativ, der Vers, der Mythus. Dabei haben wir die höchste sentimentalische Lust: nie ist er naiv. – Ich denke an den Schillerschen Gedanken über eine neue Idylle." (NL 1871, 9[149], KSA 7, 329, 17–24) Wagner wird hier weniger als Überwinder denn als Vollender und Radikalisierer der idyllischen Tendenz der Oper begriffen; seine künstlich nachgeahmte ‚Volkstümlichkeit', was die Sage/den Mythos und die Sprache seiner Musikdramen betrifft, erscheint als Ausweis der sentimentalischen Idylle im Sinne Schillers. Allerdings treibe die bei Wagner konstatierte Radikalisierung der Idylle zugleich deren optimistische Komponente aus und ersetze sie durch eine pessimistische: Zwar gehe es auch Wagner um die ‚Rückkehr zur Natur', aber die Natur selbst werde dabei nicht als heiter-harmonische verstanden, sondern gemäß Schopenhauers Fundamentaltheorem vom metaphysischen Leidensgrund der Welt als ‚schreckliche' Natur. So gelangt N. zum Konzept einer „tragische[n] Idylle" (NL 1871, 9[149], KSA 7, 330, 34–331, 1). Wohl auch mit Blick auf Wagners *Siegfried-Idyll*, bei dessen Uraufführung 1870 in Tribschen N. anwesend war und das er noch im Spätwerk „aus drei Gründen", die indes nicht genannt werden, von aller Kritik ausnimmt (EH Warum ich so klug bin 7, KSA 6, 291, 3 f.), notiert er: „Der ‚Siegfried' z. B. gehört zur Idylle, Natur und Ideal ist wirklich, darüber freut man sich. Dabei ist nun der Wagnersche Begriff der Natur ein tragischer [...]. Wir freuen uns an Tristan, selbst an seinem Tode, weil diese Natur und dieses Ideal wirklich ist." (NL 1871, 9[142], KSA 7, 327, 7–11)

Dieser Konzeption entsprechend, notiert sich N. in einem weiteren Fragment aus derselben Zeit auch den Plan, den „Schillersche[n] Spaziergang zu benutzen, um das Idyllische darzulegen, mit seiner Umarmung der Natur nach dem höchsten Schrecken." (NL 1871, 9[76], KSA 7, 302, 5–7) Den Natur-Kult, der nach der damaligen Auffassung N.s den Grundzug der neueren Kunst ausmacht, wertet er also durchaus positiv, sofern die Natur ‚richtig' begriffen werde, nämlich nicht ‚romanisch' als schöne, sondern ‚germanisch' als schreckliche Natur (im Hintergrund steht hier die von Wagner übernommene Kategorie des „Erhabenen", die schon von Kant mit dem ‚Germanischen' asso-

ziiert wird). So heißt es in dem zuletzt zitierten Fragment weiter: „Die Flucht zur Natur ist unsre Kunstmuse: aber zu der germanisch-begriffenen Natur." (NL 1871, 9[76], KSA 7, 302, 11 f.) Vor diesem Hintergrund ist es mithin auch zu verstehen, wenn N. wiederum in einer anderen gleichzeitigen Notiz aus diesem Umkreis Wagner als „radikale[n] Idylliker" (NL 1871, 9[135], KSA 7, 324, 10) beschreibt, der eine genuin deutsche, von allen romanischen Einflüssen bereinigte Musik anstrebt.

Während N.s affirmativer Begriff der ‚tragischen' oder ‚radikalen Idylle' jedoch in den zu Lebzeiten unveröffentlichten Aufzeichnungen versteckt blieb und in der frühen Werkphase nur seine Idyllen-Kritik ans Licht der Öffentlichkeit gelangte, kommt in der ‚mittleren' Phase ein gewandeltes Verständnis der Idylle zum Vorschein, in dessen Kontext auch die IM gehören. So evoziert N. 1879 in *Menschliches, Allzumenschliches*, dem ersten Aphorismen-Werk jener mittleren Phase, in der er seine an Wagner und Schopenhauer orientierte romantisch-metaphysische Weltanschauung hinter sich lässt und eine aufklärerisch-kulturpsychologische Wendung vollzieht, unter der programmatischen Überschrift „Et in Arcadia ego" eine idyllische Hirtenlandschaft, in die er „griechische Heroen" hineinprojiziert (vgl. hierzu auch Riedel 1998, 173 f.). Der Kurztext beginnt im Stil eines ‚sprachlichen Gemäldes' mit den Worten: „Ich sah hinunter, über Hügel-Wellen, gegen einen milchgrünen See hin, durch Tannen und altersernste Fichten hindurch: Felsbrocken aller Art um mich, der Boden bunt von Blumen und Gräsern. Eine Heerde bewegte, streckte und dehnte sich vor mir"; dann lässt N. die obligatorischen Hirten auftreten: „Zwei dunkelbraune Geschöpfe, bergamasker Herkunft, waren die Hirten", um schließlich die antiken Helden zu assoziieren: „unwillkürlich [...] stellte man sich in diese reine scharfe Lichtwelt [...] griechische Heroen hinein; man musste wie Poussin und seine Schüler empfinden: heroisch zugleich und idyllisch." N. denkt hier, vielleicht vermittelt über eine Stelle aus Goethes *Campagne in Frankreich 1792* (vgl. Goethe 1857, 118), an Nicolas Poussins (1594–1665) Gemälde *Les Bergers d'Arcadie*, von dem es zwei Fassungen gibt (ca. 1630 und 1638, die erste befindet sich in der Devonshire Collection, Chatsworth, die zweite im Louvre; N. hat keine der beiden Fassungen im Original gesehen). Da beide Bilder antikisch idealisierte Hirten vor einer Grabplatte mit der Inschrift „ET IN ARCADIA EGO" zeigen, werden sie gelegentlich auch mit diesem Titel bezeichnet, worauf N. mit seiner Überschrift rekurriert – allerdings ohne die traditionelle Memento-mori-Assoziation des Ausspruchs, die bei Poussin intendiert ist. Zuallerletzt folgt in N.s Text noch ein Bekenntnis zu dem griechischen ‚Gartenphilosophen' Epikur, der in der hier evozierten Weise gelebt habe – als „einer der grössten Menschen, der Erfinder einer heroisch-idyllischen Art zu philosophiren" (MA II WS 295, KSA 2, 686 f.). Die beiden grundlegenden Verschiebun-

gen gegenüber dem Frühwerk sind signifikant: Das Idyllische erscheint nicht mehr als Grundzug der ‚sentimentalischen' Moderne, sondern der ‚naiven' griechischen Antike, und an die Stelle der tragischen bzw. radikalen Idylle einer pessimistisch grundierten schrecklichen Natur tritt nunmehr die heroische Idylle einer landschaftlichen „Schönheit", die zwar auch hier noch „zum Schaudern" ist, aber doch als Schönheit „zur stummen Anbetung des Augenblicks ihrer Offenbarung" auffordert (MA II WS 295, 686, 27–29).

In einem Nachlass-Notat aus dem Sommer 1879 formuliert N. das entsprechende Erlebnis, auf dem dieser Kurztext beruht, hier allerdings noch nicht mit Blick auf die klassizistischen Landschaftsgemälde Poussins, sondern auf diejenigen seines Zeitgenossen Claude Lorrain (1600–1682). N. berichtet in dem Notat sogar davon, angesichts des ihm neu aufgegangenen Heroisch-Idyllischen der Natur (um St. Moritz) vor Rührung geweint zu haben: „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! [...] Das Heroisch-Idyllische ist jetzt die Entdeckung meiner Seele: und alles Bukolische der Alten ist mit einem Schlage jetzt vor mir entschleiert und offenbar geworden – bis jetzt begriff ich nichts davon." (NL 1879, 43[3], KSA 8, 610, 8–15) Entscheidend ist auch hier, dass es sich, zumindest dem Anspruch nach, nicht um eine Erfahrung angesichts schöner Kunst, sondern angesichts schöner Natur handelt. Das Heroisch-Idyllische wird nicht etwa aus einem Gemälde Claude Lorrains abgelesen; vielmehr bestätigt die Natur-Erfahrung so, dass die Kunst, wie es ein Basiskonzept der Ästhetik-Tradition besagt, tatsächlich die Nachahmerin der Natur ist: „Ich hatte nicht gewußt, daß die Erde dies zeige und meinte, die guten Maler hätten es erfunden." (NL 1879, 43[3], KSA 8, 610, 10–12) Die eigentümliche Verbindung des Heroischen und Idyllischen findet sich auch ansonsten in N.s mittlerer Periode, beispielsweise in einem Brief an Köselitz vom 8. Juli 1881, wo er seinen gegenwärtigen Aufenthaltsort Sils-Maria im Oberengadin eine „ewige[ ] heroische[ ] Idylle" nennt (KSB 6/KGB III/1, Nr. 122, S. 100, Z. 16 f.), oder in einem nachgelassenen Notat aus dem Frühsommer 1883, in dem nicht nur der „Heroism als Zeichen der Freiheit" verstanden, sondern auch festgestellt wird, dass zu solchem „Heroism [...] auch der herzliche Antheil am Kleinen, Idyllischen" gehöre (NL 1883, 7[38], KSA 10, 255, 5–8).

Bei allem freigeistigen Heroismus nahm der ‚mittlere' N. in der Tat Anteil am Idyllischen, das er früher als das Romanisch-Moderne ablehnte. So betont er mit Blick auf Bizet, den er nach seiner Loslösung von Wagner immer wieder als dessen Antipoden darstellte, im Brief an Franz Overbeck vom 20. Dezember 1882: „Ich habe die Idylle nöthig – zur Gesundheit." (KSB 6/KGB III/1, Nr. 359, S. 306, Z. 33 f.) Die Idylle wird damit auch zum Remedium, zum Thera-

peutikum angesichts einer Krankheit, die N. stets auf den ‚ganzen Menschen' bezieht, also auf Körper, Seele und Geist zugleich. Wenngleich die Idylle derart nicht im engeren Sinn als literarische Gattung gemeint ist, sondern Natur und Kunst allgemein umgreift, ist dieses Verständnis des Idyllischen doch für die Konzeption von IM wichtig. Auch die Tränen als körpersprachlicher Ausdruck der sentimentalen Empfindung des Idyllischen tauchen wieder auf, wenn N. über das Kompositionsprinzip dieser kleinen Gedichtsammlung am 16. September 1882 an Köselitz (mit Bezugnahme auf dessen Musik) schreibt: „Auch ich, beiläufig gesagt, wurde beim Anhören Ihrer Musik, etwas begehrlich nach der italiänischen ‚Sentimentalität'. In Messina, wo ich die Luft Bellini's athmete (Catania ist sein Geburtsort) verstand ich, daß ohne jene 3, 4 Thränen man die Heiterkeit nicht lange aushält (Meine Idyllen aus Messina sind nach diesem Recepte componirt.)" (KSB 6/KGB III/1, Nr. 307, S. 262, Z. 40–45) Dieser Selbstaussage zufolge liegt den IM also jenes skizzierte heroisch-sentimentale Verständnis des Idyllischen zugrunde, das N. in der Abwendung von seinem früheren Konzept der (negativ gewerteten romanisch-optimistischen bzw. positiv gewerteten germanisch-tragischen) Idylle um 1880 entwickelt hat. In der Tat verknüpfen die IM ‚heitere', ‚heroische' und ‚sentimentale' Elemente.

Allerdings verwirft N. diesen heroisch-sentimentalen Begriff der Idylle wieder und kehrt schließlich in die Nähe zu seiner einstigen negativen Auffassung des Idyllischen zurück. Den Hintergrund für diese erneute Kehrtwende bildet seine im Spätwerk sich radikalisierende Décadence-Diagnose, die nun auch die Idylle unter den Generalverdacht der ‚Schwäche' stellt. Entsprechend heißt es in einem Notat aus dem Herbst 1887, hinter dem „weichliche[n] und feige[n] Begriff **‚Natur'** [...], wie als ob ‚Natur' [...] Idyll sei", stecke im Grunde immer der „Cultus der christlichen Moral" (NL 1887, 10[170], KSA 12, 558, 4–13). In einem anderen Notat aus derselben Zeit stellt N. hingegen die These auf, das „Idyll" als der „wollüstige Klang" einer „Hirtenweise" biete eine Art Entlastung angesichts der „furchtbare[n] Härte, Gefahr und Unberechenbarkeit, die ein Leben der männlichen Tugenden mit sich bringt", und er behauptet – gegen das historische Faktum des griechischen Ursprungs der Idylle –, erst „der Römer hat das idyllische Hirtenstück erfunden – d. h. nöthig gehabt" (NL 1887, 10[157], KSA 12, 546, 25–547, 2). Obwohl sich diese Auffassung gleichsam als spätere Selbstdiagnose auf N.s eigene Sehnsucht nach der heroisch-sentimentalen Idylle in den Jahren um 1880 zurückbeziehen ließe, nimmt er hier eine entgegengesetzte Werthaltung ein: Die Idylle erscheint damit nicht mehr als Therapeutikum, das der „Gesundheit" dient, sondern als der „Verführungsreiz eines [...] entmannten Menschheits-Ideals" (NL 1887, KSA 12, 10[157], 546, 15 f.). Mit dem Heroismus gilt sie nunmehr als unvereinbar: Das Idyllische bildet in dieser veränderten Betrachtungsweise geradezu das Gegenteil des Heroischen.

### 3.2 Hauptmotive

Gemäß der lockeren Anknüpfung an die Gattungstradition idyllisch-bukolischer Dichtung, deren vorwiegende Themen Liebe, Gesang und heitere Geselligkeit, aber bisweilen auch – so bereits in den antiken Anfängen bei Theokrit und Vergil – düstere Leidenschaft, Trauer und Tod sind, ziehen sich verwandte Hauptmotive durch IM hindurch. Dies gilt ebenfalls für den ironischen Tonfall der meisten Gedichte, den N. ebenfalls von Theokrit adaptiert. Nicht selten kommen in IM parodistisch-satirische Verfahren zur Anwendung. Schiller, dessen Idyllen-Theorie N., wie dargelegt, genauer zur Kenntnis nahm, hob in seiner Abhandlung *Über naive und sentimentalische Dichtung* eigens die Komplementarität von Idylle und Satire hervor. Gerade auch das distanzierende Element der Satire erlaubt N. die ‚idyllische' Behandlung ernster, ja tragischer Themen wie Liebesunglück und Tod, die in seinen Gedichten besonders dominant hervortreten. Folglich bewahren die Texte trotzdem den Gesamtcharakter der ‚Heiterkeit', auf den N. seinen Verleger Schmeitzner hinwies, als er ihm die *Idyllen* zum Druck anbot (vgl. KSB 6/KGB III/1, Nr. 227, S. 193, Z. 3 f.). Der Ansicht von Crescenzi 1997, 152, wonach „die acht Gedichte [...] keine besondere thematische Kontinuität und innere Kohärenz aufweisen", ist entschieden zu widersprechen: Aufgrund der sehr wohl vorhandenen Wiederholung und Variation spezifischer Motive (und Formen), durch die ein übergreifender konzeptioneller Zusammenhang entsteht, lässt sich die Gedichtsammlung mit Recht als lyrischer Zyklus bezeichnen.

Ein erstes Leitmotiv, welches sowohl am Anfang wie auch am Ende von IM vorkommt, so dass man in thematischer Hinsicht von einem ringkompositorischen Aufbau sprechen kann, bildet das Motiv des lyrischen *Singens*/*Dichtens*; es verleiht der Gedichtsammlung eine poetologisch-selbstreflexive Dimension. Dieses Motiv ist eng mit der Flug- und Vogelmetaphorik verknüpft und kontrastiv auf das Motiv der „Vernunft", des „Kopfes" bezogen. So lautet die dritte, vorletzte Strophe des Eingangsgedichts *Prinz Vogelfrei* – bevor das lyrische Ich in der letzten Strophe der Einsamkeit entsagt und die „schönen Vögelchen" (336, 5) einlädt, seinen ‚Gesängen' zu lauschen:

> „Vernunft? – das ist ein bös Geschäfte:
> Vernunft und Zunge stolpern viel!
> Das Fliegen gab mir neue Kräfte
> Und lehrt' mich schönere Geschäfte,
> Gesang und Scherz und Liederspiel." (335, 17–21)

Ironisch wird das Dichten in analoger Weise auf ‚Kopflosigkeit' zurückgeführt, wenn sich im Schlussgedicht *Vogel-Urtheil* das lyrische Ich gegen Ende in der

zweiten Person selbst anredet und fragt, ob es seinen Verstand verloren habe, was der „Vogel Specht“ durch den Hinweis auf das mit ihm geteilte Dichtertum bejaht:

> „Du ein Dichter? Du ein Dichter?
> Stehts mit deinem Kopf so schlecht? –
> ‚Ja, mein Herr! Sie sind ein Dichter!‘
> – Also sprach der Vogel Specht.“ (342, 22–25)

Offenkundig steckt hinter der Maske dieses lyrischen Ichs N. selbst, der von Jugend an und bis in seine späte Schaffensphase hinein immer wieder Gedichte schrieb (zuletzt die *Dionysos-Dithyramben*; vgl. NK 6/2, 641–700) und sich selbst nicht nur als Denker, sondern auch als Dichter verstand, wie er denn überhaupt eine starke Affinität zum Künstlerischen besaß – und entsprechend bis heute als ‚Dichterphilosoph‘ rezipiert wird. Allerdings kommt in der an sich selbst adressierten Frage „Du ein Dichter? / Stehts mit deinem Kopf so schlecht?“ nicht nur ein gewisser Zweifel an der eigenen Dichterbegabung zum Ausdruck, wie ihn N. in Bezug auf die *Idyllen* auch seinem Freund Heinrich Köselitz gegenüber geäußert hat, sondern überdies – bei aller Ironie – auch ein gewisser Zweifel an der Dichtung selbst: Noch im ersten Text von DD mit dem aufschlussreichen Titel *Nur Narr! Nur Dichter!* artikuliert N. ihn, wenn es dort heißt, „dass ich verbannt sei / von aller Wahrheit! / Nur Narr! Nur Dichter!...“ (KSA 6, 380, 19–21)

Auch wenn das lyrische Ich im vorletzten Gedicht *Vogel Albatross* nicht eigens als Dichter hervortritt, sondern nur sehnsuchtsvoll-anteilnehmend den Höhen-Flug des Albatros schildert, ergeben sich doch durch den Kontext des poetologisch besetzten Vogel- und Flugmotivs auch hier poetologische Deutungsmöglichkeiten. Nicht von ungefähr fungiert der Albatros auch in dem Gedicht *L'Albatros* aus Charles Baudelaires erstem Gedichtband *Les fleurs du mal* (1857–1868) als Sinnbild für den Dichter. Da N., der zwar eine 1882 erschienene Ausgabe der *Fleurs du mal* in seiner persönlichen Bibliothek besaß (NPB 131 f.), Baudelaire allerdings zum ersten Mal 1884 erwähnt, bleibt trotz der motivischen Ähnlichkeit zwischen den Texten ungewiss, ob es sich bei N.s Gedicht um eine Adaption des Baudelaire-Gedichts handelt.

Das zweite Hauptmotiv ist das der *Liebe*. Abgesehen von den Gedichten *Das nächtliche Geheimniss* und *Vogel-Urtheil* klingt es in jedem Text an, unterschwellig bereits in der Anrede der „schönen Vögelchen“ im Eingangsgedicht, und selbst dem Albatros im vorletzten Gedicht ruft das lyrische Ich zu: „ja, ich liebe dich!“ (342, 8). Eindeutiger auf die geschlechtliche Liebe sind die übrigen Gedichte bezogen: drei von ihnen aus der weiblichen Perspektive (*Die kleine*

*Brigg, genannt „das Engelchen“*; *Die kleine Hexe* und *„Pia, caritatevole, amorosissima“*), eines aus der männlichen Perspektive (*Lied des Ziegenhirten*). Dabei tritt die Liebe hauptsächlich als unglückliche Liebe, als unerfüllte Liebessehnsucht in Erscheinung. So spricht das Mädchen in der lyrischen Narration der Vorgeschichte der ‚kleinen Brigg‘ „ein bitterböses Wörtchen“ (337, 2) zu seinem Geliebten, das dieser nicht zu verkraften vermag, und im *Lied eines Ziegenhirten* wartet das lyrische Ich des Nachts vergeblich auf die Geliebte, die ihm doch ihr Kommen versprochen hatte, so dass es die verzehrende Wirkung ungestillten Liebesverlangens erleidet und klagt:

„Die Liebe zehrt an mir
Gleich sieben Uebeln –“ (338, 17 f.)

In *„Pia, caritatevole, amorosissima“* geht es zwar nicht um den (weiblichen) Liebesverrat wie in den beiden soeben genannten Gedichten, aber auch hier verursacht die Liebe Leiden, insofern das apostrophierte Mädchen sich nicht getraut, sie auszusprechen, obwohl das lyrische Ich in Form einer rhetorischen Frage an die Angesprochene hervorhebt, dass ihre Liebe ganz sicher erwidert worden wäre:

„Wer hat dein Herz betrübt?
Und liebtest du, wer hätte
Dich nicht genug geliebt? –“ (341, 12–14)

Selbst in dem Gedicht *Kleine Hexe*, das auf den ersten Blick die erfüllte Liebe zwischen dem so titulierten Mädchen und einem „art’gen Mönchlein“ (339, 6) zum Gegenstand hat, wird durch die wiederholte Formulierung „So lang noch hübsch mein Leibchen“ (339, 2 und 339, 30) die Vergänglichkeit der Liebe deutlich, welche endet, sobald das „hübsche Mädchen“ (339, 27) ein „altes Wackelweibchen“ (340, 2) geworden ist.

Damit ist das dritte, mit dem Liebes-Motiv eng verbundene Leitmotiv in IM angesprochen: die *Vergänglichkeit* bzw. der *Tod*. Kommt im *Lied eines Ziegenhirten* nur im Konjunktiv eine – wohl nicht ganz ernstgemeinte – Todessehnsucht wegen des Ausbleibens der Geliebten zum Ausdruck, wenn das lyrische Ich im Schlussvers verkündet: „Ich stürbe gerne.“ (338, 24), so wartet *Die kleine Brigg* gleich mit zwei schon ‚wirklich‘ geschehenen Todesfällen auf: zum einen mit dem Tod des „Geliebteste[n]“, der an dem „bitterbösen Wörtchen“ seines Mädchens „starb“ (337, 4 f.); zum anderen mit dem Tod des Mädchens selbst, das sich daraufhin – der den gesamten Gedichttext prägende Diminutiv zieht hier freilich den tragischen Vorfall ins Lächerliche – „vom Klippchen“ (337, 7)

stürzte, so „Dass die liebe Seele wich“ (337, 9). Das Todes-Motiv kehrt auch in „*Pia, caritatevole, amorosissima*“ wieder, das schon allein durch seinen Untertitel *(Auf dem campo santo.)* auf diese Thematik hindeutet. Das hier angesprochene Mädchen ist bereits begraben, und ihr unglückliches Schicksal wird nur assoziativ imaginiert: angesichts ihres Grabsteins, auf dem die Titelworte eingraviert sind. Was beim Ich des Ziegenhirten wohl mehr eine Floskel bleibt – die ‚Sehnsucht nach dem Tode‘ aus unglücklicher Liebe –, wird dem als „Amorosissima“ angesprochenen Mädchen mittels einer rhetorischen Frage als Todesursache zugeschrieben:

> „Du schwiegst – und starbst vor Sehnen,
> A m o r o s i s s i m a ?“ (341, 17 f.)

Das mit den Motiven der Liebe und des Todes verflochtene Sehnsuchts- und Leidensmotiv, das schon mehrfach angeklungen ist, findet sich schließlich auch in dem fünften Gedicht: *Das nächtliche Schweigen*, dem schwermütigsten und zugleich rätselhaftesten Text in IM. Den Tiefpunkt der depressiv gestimmten Schilderung eines nächtlichen Aufenthalts des ruhelosen lyrischen Ichs am Meer bildet hier das plötzliche Versinken von

> „[…] Sinn und Gedanken
> In ein ew’ges Einerlei,
> Und ein Abgrund ohne Schranken
> That sich auf: – da war’s vorbei! –“ (340, 19–22)

Mit dieser enigmatisch-melancholischen Vision einer leeren Unendlichkeit ist innerhalb der Gedichtsammlung die größte Ferne zur idyllischen ‚Heiterkeit‘ erreicht. Die metaphorische Assoziation von „Mann und Kahn“, die das lyrische Ich am Strand antrifft, mit „Hirt und Schaf“ (340, 14 f.), bildet indes selbst hier noch eine thematische Reminiszenz an die bukolisch-idyllische Tradition.

### 3.3 Form und Stil

Geringer als die motivisch-thematischen Anknüpfungen an die Idyllen-Tradition fallen die stilistisch-formalen aus. Zeichnet sich die Gattung der Idylle schon bei ihrem Begründer Theokrit in formaler Hinsicht durch ihr Verfahren der Gattungsmischung aus, indem sie das dramatische Element des Mimus (Szenen aus dem Alltagsleben, wie sie sich bereits im 5. Jh. v. Chr. bei Sophron finden) mit dem lyrischen Element der volkstümlichen Hirtengesänge verbindet und beides in das epische Versmaß des Hexameters überträgt, verbleiben

N.s Gedichte in den engeren Grenzen der lyrischen Gattung, die nach Hegel die ‚subjektivste' poetische Gattung ist. Dialogische Partien gibt es dementsprechend in IM nicht, stattdessen dominiert die ‚unmittelbare Gefühlsaussprache' unterschiedlicher lyrischer (Rollen-)Subjekte oder die pathetische Apostrophierung eines lyrischen ‚Du', das allerdings nicht antwortet.

N. wählte für seinen kleinen Gedichtzyklus auch nicht antike Strophenformen und Versmaße, sondern im Wesentlichen „volkstümlich" anmutende (NH 153), sangbare Strophenformen aus drei- und vierhebigen jambischen bzw. trochäischen Versen mit alternierenden Kadenzen, wobei die Strophenlänge zwischen vier-, fünf-, sechs- und achtzeiligen Strophen variiert. Hierzu passt auch das vorherrschende (in einigen Gedichten durch eingeschobene Paarreime aufgelockerte) Kreuzreim-Schema. Auf diese formale Orientierung an einer volkstümlich inspirierten Lyrik, wie sie in den Epochen des Sturm und Drang und der Romantik modisch war, spielt N. an, wenn er die Gedichte selbst als „Lieder" bezeichnet, etwa im Brief an Schmeitzner Mitte Mai 1882, als er sie ihm zum Druck anbietet, oder wenn er später den „Anhang" der *Fröhlichen Wissenschaft*, in den er die meisten Texte aus IM integriert, mit dem Titel *Lieder des Prinzen Vogelfrei* versieht. Wenngleich das von Crescenzi 1997, 153 behauptete genaue Entsprechungsverhältnis der acht *Idyllen* zu den acht Volksliedarten, die Ludwig Uhland in seiner (1869 von N. gelesenen) *Abhandlung über die deutschen Volkslieder* schematisch unterscheidet (vgl. auch NLex 161), allzu konstruiert anmutet, ist eine gewisse – allerdings ironisch gebrochene – Nähe der Gedichte zum Volkslied bzw. zur volkstümlichen Lyrik durchaus festzustellen.

N.s Vorliebe für das Volkstümliche und Volksliedhafte reicht bis ins Frühwerk zurück. In etlichen nachgelassenen Aufzeichnungen aus den früheren 1870er Jahren beschäftigt er sich mit dem „Volkslied", das er für den Ursprung der gesamten (antiken) Dichtung und Musik hält, und in der *Geburt der Tragödie* feiert er den altgriechischen Lyriker Archilochos (7. Jh. v. Chr.), bei dem sich zum ersten Mal die Synthese des Apollinischen und Dionysischen zeige, als denjenigen, der „das Volkslied in die Litteratur eingeführt" hat (GT 5, KSA 1, 48, 9 f.). Insbesondere bringt der junge N. das Volkslied auch mit Richard Wagner in Verbindung, wodurch bereits das Volkslied in die Nähe der Idylle rückt – hier noch der tragischen Idylle, wie sie in Wagners ‚Rückkehr zur Natur' zum Vorschein komme. In einem Notat aus dem Jahr 1871 fragt sich N. sogar, ob „das Volkslied" die „einzige ächte Form der Kunst" sei, und er fügt hinzu: „Es wirkt auf uns durch das Medium des Idyllisch-Elegischen." (NL 1871, 9[85], KSA 7, 304, 25–27) Im Rahmen seiner Überlegungen zum Volkslied reflektiert N. auch auf das entsprechende Verhältnis zwischen Goethe und Wagner. Noch in einer Aufzeichnung von 1875 erhebt er Wagner über Goethe, indem er ihm (im Widerspruch zu den oben zitierten früheren

Aussagen) Volkstümlichkeit attestiert: „Man muß dem Volksliede nicht nachsingen, sondern v o r singen können, um ein volksthümlicher Sänger zu sein. Und das versteht Wagner, er ist volksthümlich in jeder Faser.“ (NL 1875, 11[25], KSA 8, 213, 15–18) In UB IV: *Richard Wagner in Bayreuth* schreibt er hingegen über Goethe: „selbst das Goethische Lied ist dem Volksliede nachgesungen, nicht vorgesungen“ (UB IV WB 10, KSA 1, 503, 22 f.).

Mit IM kommt N. implizit wieder auf seine alte, eigenwillige Gleichsetzung von Volkslied und Idylle zurück, doch unter merklich veränderten Vorzeichen; die Orientierung am „Volkslied wird zum poetischen Vehikel einer neuen Anschauung des Idyllischen“ (NLex 161), die das Tragische zwar nicht ganz ausschließt, aber wesentlich auch das Komische, ‚Heitere‘ integriert. Denn nicht nur sind auch N.s „Lieder“ dem Volkslied allenfalls „nachgesungen“, insofern es sich um kunstvoll komponierte Gebilde handelt, die ‚volkstümliche‘ Schlichtheit bloß inszenieren; vielmehr stellen sie diesen Inszenierungscharakter überdies auch oft mit komisierender Wirkungsabsicht aus. Zu der so inszenierten Volkstümlichkeit gehört auf formaler Ebene schon die ‚einfache‘ syntaktische Struktur der „Lieder“: Dominant ist ein parataktischer Satzbau, bei dem die syntaktischen Grenzen oft mit den Versgrenzen zusammenfallen. Strophenenjambements fehlen völlig, Zeilenenjambements gibt es nur wenige. In all dem folgt N. Heines *Buch der Lieder* – wie bereits mit der Mischung von sentimentalem Ernst und subversiver Ironie. Eine Ausnahme bildet in dieser Hinsicht freilich *Das nächtliche Geheimniss*, dessen rätselhaft-tiefgründigem Gehalt seine komplexere sprachliche Gestalt mit Hypotaxen, Enjambements und Parenthesen korrespondiert.

Trotz des insgesamt überwiegenden scheinbar ‚kunstlosen‘ Sprechens bedient sich N., dessen „Künstlerbegabung“ von seinem Freund Franz Overbeck später als eine primär „rhetorische“ bezeichnet wurde (Overbeck 1999, 7/2, 31), zahlreicher rhetorischer Stilmittel. So durchziehen den gesamten Zyklus Ausrufe, Apostrophen und (rhetorische) Fragen, die einerseits Unmittelbarkeit der Empfindung suggerieren, andererseits aber auch durch witzige Pointierungen ironische Distanz erzeugen. Ein Beispiel hierfür liefert das *Lied des Ziegenhirten*, in dessen dritter Strophe das Rollen-Ich über das Ausbleiben seiner Geliebten klagt, die doch auf das Kreuzzeichen geschworen hatte zu kommen:

„Das Kreuz, als sie’s versprach!
Wie konnte sie lügen?
Oder läuft sie Jedem nach,
Wie meine Ziegen?“ (338, 5–8)

Vor allem weisen die acht Gedichte – wie viele andere Texte N.s auch – zahlreiche intensivierende und pointierende Wiederholungsfiguren auf. Besonders

häufig werden Figuren der Wortwiederholung wie die Anapher verwendet. Allein im Eingangsgedicht *Prinz Vogelfrei* kommt sie in vier von fünf Strophen vor (vgl. 335, 9 f.: „Vergessen hab' [...] / Vergessen Furcht [...]"; 14 f.: „Ich lass mich [...] / Ich liebe es [...]"; 17 f.: „Vernunft? – das ist [...] / Vernunft und Zunge [...]" und 336, 1 f.: „Einsam zu denken [...] / Einsam zu singen [...])", darüber hinaus in *Die kleine Hexe* (vgl. 339, 22 f.: „Man lispelt [...] / Man knixt [...]"), *Das nächtliche Schweigen* (vgl. 340, 15 f.: „Schläfrig beide [...] / Schläfrig stiess [...]"), *„Pia, caritatevole, amorosissima"* (vgl. 341, 7 f.: „Du lieblich Ding [...] / Du Liebling [...]") und *Vogel Albatross* (vgl. 341, 22 f.: „Was hebt [...] / Was ist [...]"). Eine weitere Wortwiederholungsfigur, die Epanalepse (Wiederholung eines Worts oder einer Wortgruppe mit Abstand), taucht ebenso in mehreren Texten auf, so gleichfalls im Eingangsgedicht (vgl. 335, 12 f.: „Schritt für Schritt", „Bein vor Bein") in *Nächtliches Geheimniss* (vgl. 340, 24: „ruht und ruht"); in *„Pia, caritatevole, amorosissima"* (vgl. 341, 9: „So fromm, so mild"), in *Vogel Albatross* (vgl. 342, 8: „Thrän' um Thräne") und in *Vogel-Urtheil* (vgl. 342, 19: „Silb' um Silb'"). Schließlich kommt auch die Figur der unmittelbaren Wort(gruppen)wiederholung, die Geminatio, vor: in *Nächtliches Geheimniss* (vgl. 340, 27 f.: „Wir schliefen, schliefen / Alle – ach, so gut! so gut!") und im Schlussgedicht: „plötzlich lachen, lachen" (342, 20), „Du ein Dichter? Du ein Dichter?" (342, 22).

Weitere Wiederholungsfiguren wie das Polyptoton und die *Figura etymologica* treten gehäuft im vorletzten Gedicht *Vogel Albatross* auf: „Zug und Zügel" (341, 23), „Den Sieg vergessend und den Siegenden" (341, 27), „treibt's mit ew'gem Triebe mich" (342, 6). Hinzu kommen Lautwiederholungs- bzw. Klangfiguren wie Assonanzen (vgl. etwa die auffälligen a- und u-Assonanzen in *Das nächtliche Geheimniss*: „Hundert bald – was gab es? Blut?" [340, 26], „Alle – ach, so gut! so gut!" [340, 28]) und Alliterationen: „Wie wunderlich und weise" (339, 16), „Giftpilz im Garten" (338, 16) „Ziel und Zug und Zügel" (341, 23). Im Schlussgedicht fallen ferner die onomatopoetischen Klangfiguren „Tiktak" (342, 17) und „Hopsa" (342, 19) auf, die zum – freilich ironisch gebrochenen – Eindruck des ‚Naiv-Volkstümlichen' beitragen. In diesen Zusammenhang gehören auch die zahlreichen, zum Teil recht ungewöhnlichen Diminutive in den Gedichten *Prinz Vogelfrei* („Hügelchen" [335, 3], „Flügelchen" [335, 6]), *Die kleine Brigg, genannt „das Engelchen"* („Kapitänchen" [336, 14], „Klippchen" [337, 7] usw.), *Die kleine Hexe* (z. B. „Leibchen" [339, 2], „Mönchlein" [339, 6], „Sündchen" [339, 24]) und *„Pia, caritatevole, amorosissima"* („Fellchen" [341, 4]).

Auf strophenübergreifender Ebene zeigt sich bei einigen Gedichten überdies eine Kreis- oder Wiederholungsstruktur, die als Formzitat aus der Tradition der antiken Idylle (vgl. etwa Vergils 8. Ekloge) *und* der modernen volksliedhaften Lyrik gewertet werden kann: so die exakte Wiederholung der ersten

Strophe am Ende des zweiten Gedichts *Die kleine Brigg, genannt „das Engelchen“*, wodurch eine Art umschließender Rahmen geschaffen wird, und der identische Anfang jeder Strophe dieses Textes mit dem Vers „Engelchen: so nennt man mich –“, ferner die Wiederaufnahme der ersten beiden Verse des vierten Gedichts *Die kleine Hexe*: „So lang noch hübsch mein Leibchen, / Lohnt sich's schon, fromm zu sein“ in der letzten Strophe (339, 30–340, 1) und schließlich der identische Wortlaut „Amorosissima“ jeweils am Ende der beiden Strophen von *„Pia, caritatevole, amorosissima“*. Diese Wiederholungen verleihen den Gedichten refrainartige Elemente.

Schließlich weisen die IM neben den genannten rhetorischen Figuren auch etliche Tropen auf; dazu gehören insbesondere Anthropomorphisierungen und Personifikationen, für die der Dichter N. eine ausgeprägte Vorliebe hat. Bereits im ersten Gedicht *Prinz Vogelfrei* treten sie gehäuft auf: „Ein Vogel lud mich her zu Gaste“ (335, 4), „Das weisse Meer ist eingeschlafen“ (335, 7), „Vernunft und Zunge stolpern viel“ (335, 18), um nur einige Beispiele herauszugreifen. Und wenn in *Die kleine Brigg, genannt „das Engelchen“* ein Schiff als lyrisches Ich spricht, das sich zugleich als „Mädchen“ zu erkennen gibt, so erweist sich die Anthropomorphisierung als das zentrale Gestaltungsmittel, auf dem die gesamte Konzeption des Gedichts beruht. Personifikationen bestimmen auch die letzte Strophe von *Lied des Ziegenhirten*:

> „Der Mond ging schon in's Meer,
> Müd sind alle Sterne,
> Grau kommt der Tag daher –“ (338, 21–23)

Mehrere Personifikationen enthält ebenfalls *Das nächtliche Geheimniss*, in der ersten Strophe noch verknüpft mit zwei Synekdochen („Kissen“ für ‚Bett‘ und „Mohn“ für ‚Opium‘):

> „Kaum der Wind mit ungewissen
> Seufzern durch die Gassen lief,
> Gab mir Ruhe nicht das Kissen,
> Noch der Mohn [...]“ (340, 6–9)

Weitere Personifikationen bzw. Anthropomorphisierungen finden sich überdies in Strophe 2 dieses Gedichts: „Schläfrig stiess der Kahn vom Lande“ (340, 16), im vorletzten Text *Vogel Albatross*: „nun hebt / Der Himmel selbst den siegreich Fliegenden“ (341, 24 f.) und im Schlussgedicht *Vogel-Urtheil*, in dem „der Vogel Specht“ zu dem lyrischen Ich spricht: „Ja, mein Herr! Sie sind ein Dichter!“ (342, 24 f.)

Insgesamt ist festzuhalten, dass N.s *Idyllen* zwar auf den ersten Blick (zumindest mehrheitlich) als ‚kunstlos-naive', volkstümliche „Lieder" daherkommen, bei näherem Hinsehen jedoch eine ausgefeilte ästhetische Faktur erkennen lassen, die von zahlreichen rhetorischen Figuren und Tropen geprägt ist. Sie tragen sowohl dazu bei, jenen Eindruck des Volkstümlich-Schlichten auf raffinierte Weise zu erzeugen, als auch dazu, durch Komisierung und Ironie auf Distanz zum Dargestellten zu gehen: ein dichterisches Verfahren, das N. nicht zuletzt durch den von ihm hoch geschätzten Heinrich Heine kannte, der in seinen Gedichten immer wieder den romantischen ‚Volkston' adaptiert, um diesen sodann ironisch zu unterlaufen.

In EH schreibt N. später: „Die Lieder des Prinzen Vogelfrei, zum besten Theil in Sicilien gedichtet, erinnern ganz ausdrücklich an den provençalischen Begriff der ‚gaya scienza', an jene Einheit von Sänger, Ritter und Freigeist, mit der sich jene wunderbare Frühkultur der Provençalen gegen alle zweideutigen Culturen abhebt" (EH FW, KSA 6, 333, 24–334, 3). Hier setzt er den lyrischen „Anhang" zur Neuausgabe von FW mit dem früheren Zyklus nahezu gleich, wenn er – fälschlicherweise – behauptet, die sechs, zum Teil in veränderter Form, übernommenen Gedichte seien „in Sicilien gedichtet" worden. Der damit verbundene Hinweis auf die „wunderbare Frühkultur der Provençalen" meint die okzitanische Trobador-Dichtung des Mittelalters. In formaler Hinsicht sucht man den Bezug zu ihr jedoch vergeblich. Die aus der Trobador-Dichtung stammende Strophenform der Kanzone, die aus einem Aufgesang in zwei sog. Stollen (gleich gebauten Versgruppen) und einem formal verschiedenen Abgesang besteht, findet sich in IM jedenfalls nicht.

# II Stellenkommentar

## *Prinz Vogelfrei.*

Der „Prinz Vogelfrei“ fungiert als Rollenbezeichnung eines auf N. selbst hindeutenden lyrischen Ichs, das sich einer entgrenzenden Flugphantasie und der Vorstellung eines vogelgleichen Lebens in luftigen Höhen hingibt – wie auch schon im letzten Aphorismus der *Morgenröthe* „Wir Luft-Schifffahrer des Geistes!“ und in zahlreichen anderen Flugphantasien N.s. Die hiermit verbundene heroische Freiheit als Befreiung von der ‚Erdenschwere‘ erscheint zugleich als Metapher für eine Befreiung vom rationalen Denken („Vernunft“) zugunsten eines ungebundenen Dichtens, das mit „Scherz“ und ‚Spiel‘ assoziiert wird. Zugleich ist Ziel- und Zweckfreiheit gemeint, aber auch Ort- und Heimatlosigkeit, die allerdings bemerkenswerterweise nicht zu sozialer Isolation führt, geht mit ihr doch in der letzten Strophe die programmatische Abkehr von der notwendigen – sonst oft affirmativ von N. betonten – Einsamkeit des Denkers einher, an deren Stelle hier die Idee einer ‚geselligen Poesie‘ tritt. Als *tertium comparationis* zwischen Vogel- und Dichterexistenz gilt das ‚Singen‘, das solche Geselligkeit fordere. Da aber das lyrische Ich die ‚Weisheit‘ der denkerischen Einsamkeit nicht *per se* in Frage stellt, sondern nur die ‚Dummheit‘ der dichterischen Einsamkeit hervorhebt, liegt eine – nicht zuletzt mit N.s Biographie kompatible – Deutung nahe, wonach die Abwendung von der schweren, einsamen Philosophie und die Hinwendung zur leichten, geselligen Poesie als eine bloß vorübergehende Phase, gleichsam als Erholungspause zu verstehen wäre. Für eine endgültige Verabschiedung des Denkens, wie sie der sich in der Rolle des „Prinzen Vogelfrei“ spiegelnde N. ja auch nie vollzogen hat, gibt es im Gedichttext jedenfalls keinen Anhaltspunkt. Der im Gedicht zum Ausdruck kommende Entschluss zur *vorübergehenden* Befreiung vom Denken zugunsten des Dichtens korrespondiert dem ‚Intermezzo‘-Charakter von IM zwischen *Morgenröthe* und *Fröhlicher Wissenschaft*.

N. bedient sich hier einer fünfzeiligen Strophenform aus jambischen Vierhebern, die durch Verdopplung des vorletzten Verses aus der geläufigen, als volkstümlich geltenden jambischen Vierheberstrophe mit weiblich/männlich wechselnden Kadenzen entstanden sein dürfte, wie sie etwa Eichendorff in seinem bekannten Gedicht *Der frohe Wandersmann* („Wem Gott will rechte Gunst erweisen …“) benutzt. Beliebt war diese – was im Hinblick auf den ‚idyllischen‘ Kontext bemerkenswert erscheint – allerdings bereits als sog. Schäferliedstrophe im Barock und in der Anakreontik (vgl. Frank 1980, 398 f.).

**335, 1** *Prinz Vogelfrei.*] Der Ausdruck „vogelfrei“ ist durchaus doppeldeutig zu verstehen: Zum einen meint N. ihn, wie auch aus dem Inhalt des Ge-

dichts hervorgeht, in der wörtlichen, allgemeinen Bedeutung ‚frei wie ein Vogel', zum anderen klingt aber auch die damit verbundene, aus dem Mittelalter stammende engere, juristische Bedeutung des (außer)rechtlichen Status eines Verbrechers an, der durch seine Übertretung des Gesetzes auch nicht mehr unter dem Schutz des Rechts steht. Dies assoziiert N. mit dem in seiner mittleren Phase mit Vorliebe gebrauchten Begriff des alle Normen und (moralischen) Konventionen hinterfragenden und hinter sich lassenden Freigeists. Vgl. folgenden Passus aus der *Morgenröthe*: „Gegenwärtig scheint es so, dass unter allerhand falschen irreführenden Namen und zumeist in grosser Unklarheit von Seiten Derer, welche sich nicht an die bestehenden Sitten und Gesetze gebunden halten, die ersten Versuche gemacht werden, sich zu organisiren und damit sich ein Recht zu schaffen: während sie bisher, als Verbrecher, Freidenker, Unsittliche, Bösewichte verschrieen, unter dem Banne der Vogelfreiheit und des schlechten Gewissens, verderbt und verderbend, lebten." (M 164, KSA 3, 146, 27–147, 7) Der vogelfreie Freigeist erscheint demnach als ein ‚Outlaw'. Da N. den „Heroism als Zeichen der Freiheit" verstand (NL 1883, 7[38], KSA 10, 255, 5), entspricht das Eingangsgedicht in besonderem Maß seinem Konzept der „heroischen Idylle" (KSB 6/KGB III/1, Nr. 122, S. 100, Z. 16 f.).

Die Bezeichnung „Prinz" deutet auf N.s – mit dem Freigeist-Ideal verbundenen – Aristokratismus hin. N., der gern in der Kategorie der ‚Vornehmheit' dachte, reklamierte für sich selbst schon früh eine adlige Herkunft und versuchte sogar, aus seinem Nachnamen die Abstammung aus polnischem Adel abzuleiten. So schreibt er in einem Notat aus dem Jahr 1882 rückblickend auf seine Jugendjahre: „Man hat mich gelehrt, die Herkunft meines Blutes und Namens auf polnische Edelleute zurückzuführen, welche Niëtzky hießen und etwa vor hundert Jahren ihre Heimat und ihren Adel aufgaben, unerträglichen religiösen Bedrückungen endlich weichend: es waren nämlich Protestanten." (NL 1882, 21[2], KSA 9, 681, 6–10) Bis in seine späte Schaffensphase hinein hielt N. an dieser – irrigen – Vorstellung fest. Noch in *Ecce homo* behauptet er: „Ich bin ein polnischer Edelmann pur sang"! (EH Warum ich so weise bin 3, KSA 6, 268, 2 f.; vgl. NK 6/2, 372–374) Allerdings ist ein „Prinz" mehr und anderes als nur ein „Edelmann"; möglicherweise dachte N. – obwohl der Prinz Vogelfrei der poetischen und nicht der politischen Sphäre angehört – auch an Machiavellis „Principe", der in gewissem Sinn ja ebenfalls als ‚vogelfrei' gelten kann.

Den Titel *Prinz Vogelfrei* änderte N. später, als er das Gedicht in einer neuen, erweiterten Fassung in den lyrischen „Anhang" der 1887 erschienenen Neuausgabe von FW aufnahm, zu *Im Süden*. Dafür erhielt nun der gesamte Anhang den programmatischen Titel *Lieder des Prinzen Vogelfrei*.

**335, 2** *So hang ich denn auf krummem Aste*] Dieser erste Vers – wie der Gedichtbeginn insgesamt – nimmt die Metaphorik des letzten Kurztextes der *Morgenrö-*

*the* wieder auf, wo es unmittelbar unter der Überschrift „Wir Luft-Schiff-fahrer des Geistes!“ heißt: „Alle diese kühnen Vögel, die in’s Weite, Weiteste hinausfliegen, – gewiss! irgendwo werden sie nicht mehr weiter können und sich auf einen Mast oder eine kärgliche Klippe niederhocken – und noch dazu so dankbar für diese erbärmliche Unterkunft!“ (M 575, KSA 3, 331, 5–9) Die „kühnen Vögel“ dienen hierbei als Metapher für die ‚freien Geister‘, welche die Enge und Gebundenheit überkommener Vorstellungen hinter sich lassen, jedoch schließlich scheitern und stehenbleiben. N. schreibt dort weiter: „Alle unsere grossen Lehrmeister und Vorläufer sind endlich stehen geblieben, und es ist nicht die edelste und anmuthigste Gebärde, mit der die Müdigkeit stehen bleibt [...]! Was geht das aber mich und dich an!“ (M 575, KSA 3, 331, 12–16) Als ein „kühner Vogel“, der die Konsequenzen daraus zieht, dass ihn dies nichts angehe, erscheint im vorliegenden Gedicht auch das lyrische Ich, wenn es hier – im Unterschied zur späteren Fassung „So häng’ ich denn“ (FW Anhang, KSA 3, 641, 10) – in der Vergangenheitsform („hang“) von seiner Notunterkunft „auf krummem Aste“ spricht. In der fiktiven Sprechgegenwart hat das lyrische Ich sie also schon wieder verlassen und befindet sich erneut im heroisch-freien Flug.

Möglicherweise bezieht sich auf das hier Gestaltete auch jene Passage aus dem Briefentwurf an einen unbekannten Adressaten (Lou von Salomé?) von Ende November 1882, wo es heißt: „Idyl‹len› aus Messina Psychol‹ogisches› Problem 2 Zeiten. Ich fürchtete mich und überwand mich.“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 336, S. 283, Z. 28 f.)

**335, 3** *Hoch über Meer und Hügelchen*] KSA 14, 229 teilt hierzu eine Vorstufe mit, in der es noch mit konkretem Ortsbezug heißt: „An diesem Genueser Hügelchen“. Das spricht dafür, dass dieses Gedicht – entgegen N.s späterer pauschaler Behauptung, er habe die *Idyllen* in Messina verfasst – nicht auf Sizilien, sondern bereits vorher in Genua entstanden ist. Durch die Änderung des Verses wird ferner die Loslösungs- und Höhenphantasie verstärkt: In der Druckfassung von 1882 hat das lyrische Ich die Bodenhaftung fast völlig verloren. Überdies bindet die Nennung des Meeres den Gedichtanfang noch mehr an die letzte Nummer der *Morgenröthe* an, wo ebenfalls ein Flug über dem Meer imaginiert wird. Die ‚erhabene‘ Vorstellung des Aufenthalts hoch über dem Meer wird im Gedicht allerdings nicht zuletzt durch das Diminutiv „Hügelchen“ konterkariert.

**335, 4** *Ein Vogel lud mich her zu Gaste* –] Wer mit diesem „Vogel“ gemeint ist, wird nicht präzisiert. Während Köhler 1989, 284 f. u. 320 f. wenig plausibel von einer homoerotischen Anspielung auf einen ‚namenlosen‘ sizilianischen Knaben ausgeht, mutmaßt Müller 1995, 78, dahinter könne sich der Begründer der

Idyllentradition Theokrit verbergen, der im Untertitel des dritten Gedichts *Lied des Ziegenhirten* als *mein[ ] Nachbar [...] von Syrakusă* apostrophiert wird, vielleicht aber auch Goethe, dessen Überfahrt nach Sizilien auf den Tag genau 95 Jahre vor derjenigen N.s stattfand: am 29. Mai 1787. Vor dem Hintergrund des Subtextes M 575 erweist sich jedoch noch eine andere Deutung als möglich, die den vorausfliegenden „Vogel" als Metapher für den antizipierten ‚freien Geist' der Zukunft versteht, dessen bloße Möglichkeit dem ‚freien Geist' der Gegenwart zum Ansporn wird, mit ihm zu wetteifern: „Andere Vögel werden weiter fliegen! Diese unsere Einsicht und Gläubigkeit fliegt mit ihnen um die Wette hinaus und hinauf, sie steigt geradewegs über unserm Haupte und über seiner Ohnmacht in die Höhe und sieht von dort aus in die Ferne, sieht die Schaaren viel mächtigerer Vögel, als wir sind, voraus, die dahin streben werden wohin wir strebten, und wo Alles noch Meer, Meer, Meer ist!" (M 575, KSA 3, 331, 16–23)

Im Kontext des vorliegenden Gedichts wird das Vogel-Motiv – vom Ende her gelesen – im Unterschied zur Schluss-Nummer der *Morgenröthe* allerdings poetologisch aufgeladen. Damit schließt N. an einen alten, schon seit der griechischen Antike geläufigen Topos an, wonach der Dichter mit einem Vogel gleichgesetzt wird. Bereits Pindar verwendet in zwei seiner Oden (in der zweiten *Olympischen* und dritten *Nemeischen Ode*) das Bild eines Vogels – des majestätischen Adlers – als Metapher für den Dichter. Insbesondere in der Literatur des 18. Jahrhunderts wurde dieser Topos vielfach aufgegriffen und variiert. So ist etwa in Klopstocks poetologischer Ode *Der Lehrling der Griechen* aus dem Jahr 1747 von „Dichtrische[n] Tauben" die Rede (Klopstock 1771, 75, V. 5), und so fungiert in Goethes *Wandrers Sturmlied*, das N. gut kannte, die „Lerche [...] da droben" (Goethe 1853, 54) als Sinnbild für den (genialischen) Dichter.

**335, 5** *Ich flog ihm nach und rast' und raste*] Nicht eindeutig ist, ob N. am Zeilenende bei „rast' und raste" an das Verb ‚rasen' oder an das Verb ‚rasten' denkt. Vom Reim auf „Gaste" her und im gegebenen Kontext wäre es naheliegend, zumindest am Zeilenende an die 1. Person Präsens von ‚rasten' zu denken, genauso möglich ist aber auch ein unreiner Reim auf die 1. Person Präteritum von ‚rasen'. Dieselbe Uneindeutigkeit ergibt sich für „rast'" – anders als in einer Vorstufe, in der es statt „Ich flog ihm nach und rast'" noch heißt: „So folg ich dem und träume" (KSA 14, 229).

**335, 6 f.** ] In der in KSA 14, 229 mitgeteilten Vorstufe folgen hier weitere Verszeilen, die N. für die Druckfassung gestrichen hat:

„Ein Vogel selber sicherlich!
Und sing und schaue weit um mich

Und singe Lied um Lied für mich?
Ein Vogel selber – sicherlich!“

Durch die Streichung dieser Verse spart N. die aus der traditionellen Gleichsetzung von Vogel und Dichter resultierende poetologische Pointe des Gedichts für das Ende, genauer: für die beiden letzten Strophen (4 und 5) auf – und verzichtet zugleich auf einen Refrain, da die letzten beiden Verse in der Vorstufe noch öfters wiederholt werden sollten.

**335, 7** *Das weisse Meer ist eingeschlafen*] Das Bild des „weisse[en] Meer[es]“, das N. später auch im ‚Dionysos-Dithyrambus‘ *Die Sonne sinkt* verwendet (vgl. KSA 6, 396, 13), adaptiert eine entsprechende Formulierung aus Goethes Dramenfragment *Nausikaa* von 1787 (vgl. Müller 1995, 78): „Ein weißer Glanz ruht über Land und Meer“ (Goethe 1858, 366). Goethe hatte während seines Sizilien-Aufenthaltes im Mai 1787 an der *Nausikaa* gearbeitet. N. verstärkt den schon bei Goethe vorhandenen Eindruck der Ruhe noch, indem er personifizierend vom Schlaf des Meeres spricht – wie auch im folgenden Vers vom Schlaf der Schmerzen.

**335, 8** *Es schläft mir jedes Weh und Ach*] Die Zwillingsformel „Weh und Ach“, die ebenfalls bei Goethe an prominenten Stellen vorkommt – so im *Heidenröslein*: „Half ihr doch kein Weh und Ach“ (Goethe 1855, 13) und im *Faust*: „ihr [der ‚Weiber‘] ewig Weh und Ach“ (Goethe 1854, 82) –, steht für den Schmerz, das Leiden. Das ‚Schlafen‘ des somit von N. personifizierten „Weh und Ach“ deutet auf den biographischen Hintergrund hin: N., der in dieser Zeit immer wieder von schweren Krankheitsanfällen heimgesucht wurde, erlebte den Anfang des Jahres 1882 als eine Zeit der Genesung und begab sich nach Messina, weil er hoffte, das dortige Klima könne den Genesungsprozess weiter befördern. So teilt er seiner Mutter und seiner Schwester am 1. April 1882 kurz nach der Ankunft auf Sizilien mit: „Hier will ich also den Sommer verleben, ich m u ß, nach den schlimmen Erfahrungen der letzten Jahre, den Versuch machen, am M e e r e auch im Sommer zu leben. Die Schattenverhältnisse bestimmten meine Wahl.“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 219, S. 188 f., Z. 11–14). Insbesondere betrachtete N. auch die „Idylle“ als Therapeutikum, wie er im Brief an Franz Overbeck vom 20. Dezember 1882 schreibt: „Ich habe die I d y l l e nöthig – zur Gesundheit.“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 359, S. 306, Z. 33 f.) Den Idyllen-Bezug des vorliegenden Gedichts macht N. in der veränderten Fassung stark, die 1887 im „Anhang“ der *Fröhlichen Wissenschaft* erschien. Dort endet die zweite Strophe mit den Versen: „Idylle rings, Geblök von Schafen, – / Unschuld des Südens, nimm mich auf!“ (FW Anhang, KSA 3, 641, 18 f.)

**335, 9** *Vergessen hab’ ich Ziel und Hafen*] Mit dieser Verszeile, in welcher es in einer Vorstufe noch heißt: „Fahrt und Hafen“ (KSA 14, 229), greift N. erneut

auf M 575 zurück. Auch dort wird das ziellose Streben der ‚freigeistigen Wandervögel' in eine unbestimmte Weite, in eine offene „Unendlichkeit" betont. N. lässt den Text in eine Kaskade rhetorischer Fragen gipfeln: „Und wohin wollen wir denn? Wollen wir denn über das Meer? Wohin reisst uns dieses mächtige Gelüste, das uns mehr gilt als irgend eine Lust? Warum doch gerade in dieser Richtung, dorthin, wo bisher alle Sonnen der Menschheit untergegangen sind? 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, 23–31) Als Inspirationsquelle hierfür diente N. der Schlussvers des Gedichtes *L'infinito* von Giacomo Leopardi, das er in der Übersetzung von Paul Heyse kannte (vgl. NK M 575). In *Prinz Vogelfrei* überträgt er die daraus entlehnte Entgrenzungsvorstellung seinerseits in das Gebiet der Lyrik.

**335, 10** *Vergessen Furcht und Lob und Strafen*] Statt „Vergessen Furcht und Lob" erwog N. in einer Vorstufe noch „Und Ziel und Pfad und ~~Lohn~~ Furcht" (KSA 14, 229). Die Änderung erscheint im Kontext des Gedichts und von N.s Philosophie konsequent: Furcht, Lob und Strafe markieren den Bereich der sozialen Konventionen und Sanktionen, den das lyrische Ich auf seinem ziellosen Flug ins Weite ebenfalls hinter sich lässt. Die furchtlose Unabhängigkeit von „Lob und Strafen" korrespondiert der juristischen Bedeutung der „Vogelfreiheit" des ‚gesetzlosen' Freigeists, der in die Nähe des Verbrechers gerät. Wiederholt setzt sich N. in den Schriften seiner ‚mittleren' Schaffensperiode im Zusammenhang seiner kritischen Hinterfragung der „moralischen Vorurteile" (und im Zuge einer zeitgenössischen Strömung, in der auch sein Freund Paul Rée stand) mit den Themen Verbrechen und Strafe auseinander. Schon 1878, in MA I, stellt N. Belohnung und Strafe als gesellschaftliche Sanktionen vor dem Hintergrund seiner Annahme der „Unverantwortlichkeit" in Frage, wenn er dort in MA I 105 schreibt: „Wer vollständig die Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit begriffen hat, der kann die sogenannte strafende und belohnende Gerechtigkeit gar nicht mehr unter den Begriff der Gerechtigkeit unterbringen: falls diese darin besteht, dass man Jedem das Seine giebt. Denn Der, welcher gestraft wird, verdient die Strafe nicht: er wird nur als Mittel benutzt, um fürderhin von gewissen Handlungen abzuschrecken; ebenso verdient Der, welchen man belohnt, diesen Lohn nicht: er konnte ja nicht anders handeln, als er gehandelt hat." (MA I 105, KSA 2, 102, 6–15) Zu N.s Kritik an der „Strafe" vgl. auch NK M 202.

**335, 11** *Jetzt flieg ich jedem Vogel nach.*] Nachdem zuvor, in Strophe 1, Vers 3 nur „Ein Vogel" genannt wurde, liegt die Betonung jetzt auf „jedem". Nicht

zuletzt im Rückblick von der Schlussstrophe her, in der die „schönen Vögelchen“ (336, 5) apostrophiert werden, lässt sich dabei ein erotischer Unterton vernehmen. – In der in KSA 14, 229 mitgeteilten Vorstufe ließ N. auf diesen Vers noch zwei weitere Verse folgen, die er später strich: „Und singe Lied um Lied für mich, / Ein Vogel selber – sicherlich!“ Dieses Verspaar wurde in der Vorstufe bereits an früherer Stelle erwogen (vgl. NK 335, 6 f.), so dass das Gedicht einen Refrain erhalten hätte.

**335, 12 f.** *Nur Schritt für Schritt – das ist kein Leben! / Stäts Bein vor Bein macht*] Eine geringfügig von der Druckfassung abweichende Vorstufe lautet: „Dies ‚Schritt für Schritt‘ – das ist kein Leben! / Dies ‚Bein vor Bein‘ macht“ (KSA 14, 229).

**335, 14 f.** *Ich lass mich von den Winden heben, / Ich liebe es, mit Flügeln schweben*] Die Vorstellung der mühelosen Erhebung und des Schwebens, die auch das vorletzte Gedicht *Vogel Albatross* wieder aufnimmt (vgl. 341, 24–26), steht im Kontrast zu dem mühevollen, aber unzureichenden Schlagen „mit den Flügelchen“ in der letzten Verszeile von Strophe 1 (335, 6). Das Gedicht stellt also einen Prozess zunehmender Loslösung und Leichtigkeit dar.

**335, 16** *Und hinter jedem Vogel her.*] Variierende Wiederaufnahme von V. 10: „Jetzt flieg ich jedem Vogel nach.“ (335, 11) In der in KSA 14, 229 mitgeteilten Vorstufe folgt hier die erneute Wiederholung des – in der Endfassung nicht realisierten – Refrains: „Da sing ich Lied um Lied für mich, / Ein Vogel selber – sicherlich!“

**335, 17 f.** *Vernunft? – das ist ein bös Geschäfte: / Vernunft und Zunge stolpern viel!*] Statt „Vernunft“ stand in einer Vorstufe noch „Sprechen“ (KSA 14, 229); die Änderung zu „Vernunft“ ist signifikant: Der hier pejorativ verwendete Vernunftbegriff meint die *ratio*, das rationale Denken; die aufklärerische Philosophie des 18. Jahrhunderts – man denke nur an die epochalen kantischen Schriften *Kritik der reinen Vernunft* und *Kritik der praktischen Vernunft* („Kritik“ im Sinne von ‚Grenzbestimmung‘) – hatte die Vernunft ins Zentrum von Erkenntnistheorie und Ethik gerückt und den Menschen vor allem als ‚Vernunftwesen‘ verstanden. Der frühe N. kämpfte in der *Geburt der Tragödie* vom Standpunkt des Irrational-Dionysischen aus gegen die Vernunftfixierung des ‚sokratisch-alexandrinischen‘ Menschen. Auch wenn N. mit seinem ersten Aphorismen-Werk *Menschliches, Allzumenschliches* gegen Ende der 1770er Jahre die metaphysisch-romantische Weltanschauung des Frühwerks aufgab und eine Wende hin zur radikalaufklärerischen Kulturpsychologie und Vorurteilskritik vollzog, blieb ein gewisser Vorbehalt gegenüber der „Vernunft“ doch bestehen. Einerseits betont der ‚mittlere‘ N. zwar immer wieder das Vernunftprin-

zip – in der *Fröhlichen Wissenschaft* bezeichnet er sich sogar als „Vernunft-Durstigen“ (FW 319, KSA 3, 551, 12) –, andererseits aber hegt er zugleich den Argwohn, es könne sich bei der vorausgesetzten ‚Vernünftigkeit‘ so mancher Phänomene lediglich um ein Konstrukt handeln. Gleich im ersten Aphorismus der *Morgenröthe*, der unter der Überschrift „Nachträgliche Vernünftigkeit“ steht, heißt es beispielsweise: „Alle Dinge, die lange leben, werden allmählich so mit Vernunft durchtränkt, dass ihre Abkunft aus der Unvernunft dadurch unwahrscheinlich wird. Klingt nicht fast jede genaue Geschichte einer Entstehung für das Gefühl paradox und frevelhaft?“ (M 1, KSA 3, 19, 3–7) Die „Vernunft“ erscheint in dieser Perspektive als etwas bloß Sekundäres, Abgeleitetes, wohingegen „Unvernunft“ und „Gefühl“ das Primäre, Ursprüngliche repräsentieren. Insgesamt zeigt sich beim ‚mittleren‘ N. also eine Ambivalenz zwischen Vernunftorientierung und Vernunftskepsis.

Letztere prägt sich auf spezifische Weise auch in der zu kommentierenden Stelle des vorliegenden Gedichts aus. Hier wird die Vernunft auf die Sprache („Zunge“) bezogen und zu ihr in ein Spannungsverhältnis gesetzt: Das ‚Stolpern‘ der „Zunge“ des vernünftig Denkenden verweist auf das Unzureichende der rationalen Rede. Mit „Vernunft“ ist hier hauptsächlich die philosophische Vernunft als Erkenntnisvermögen des Denkers gemeint. Das lyrische Ich – und mit ihm N. – suspendiert sie zugunsten einer zeitweiligen Hinwendung zur Poesie, bei der die „Zunge“ nicht ‚stolpert‘, sondern mit spielender Leichtigkeit ihr „Geschäfte“ ausführt. Vgl. auch den späteren „Versuch einer Selbstkritik“ zur Neu-Ausgabe von GT; dort heißt es: „Sie hätte singen sollen, diese ‚neue Seele‘ – und nicht reden!“ (KSA 1, 15, 9 f.)

**335, 19** *Das Fliegen gab mir neue Kräfte*] Verändert aus: „Es giebt noch leiblichere Kräfte“ (KSA 14, 229). Diese Betonung der ‚Leiblichkeit‘ in der Vorstufe korrespondiert der latent erotischen Rede von „jedem Vogel“ (335, 11 u. 16) und „schönen Vögelchen“ (336, 5).

**335, 21** *Gesang und Scherz und Liederspiel.*] Mit dieser Trias wird die poetologische Pointe des Gedichts eingeleitet und zugleich das zugrunde liegende Dichtungskonzept umrissen. Der metaphorische Ausdruck „Gesang“ für lyrische Dichtung bezieht sich in längst traditioneller Weise auf den antiken Ursprung der Lyrik aus dem Gesang zu den Tönen der Lyra (woraus sich auch die Etymologie ergibt) und bildet damit zugleich das *tertium comparationis* zwischen dem (Sing-)Vogel- und dem Dichtungsmotiv. „Scherz“ – in einer Vorstufe heißt es noch „Tanz“ (KSA 14, 229) – deutet zum einen allgemein auf die zumeist heitere, ironische, bisweilen parodistisch-satirische Tonlage dieser Dichtung hin, ruft zum anderen aber auch spezifischer die in der Tradition der Idyllik und Bukolik stehende Anakreontik des 18. Jahrhunderts in Erinnerung, die ihre

lyrischen Produktionen programmatisch als „scherzhaft" verstand. Dies zeigt sich schon im Titel einiger anakreontischer Gedichtsammlungen wie den *Scherzhaften Liedern nach dem Muster des Anakreon*, die Christian Nicolaus Naumann 1743 publizierte, oder dem ein Jahr später erschienenen *Versuch in scherzhaften Liedern* von Johann Wilhelm Ludwig Gleim. Zu diesem „Scherzhaften" gehört wesentlich auch der Aspekt der Geselligkeit, den N. in den Schlussversen – in auffälliger Ähnlichkeit mit einem anakreontischen Jugendgedicht Goethes (vgl. NK 336, 3–5) – ebenfalls aufruft. Das Kompositum „Liederspiel" führt beides, „Gesang" und „Scherz", zusammen und kontrastiert mit dem zuvor genannten ‚ernsten Geschäft' der Vernunft: Die Tätigkeit des vogelgleichen Dichters erscheint im Gegensatz dazu als leichtes, unverbindliches Spiel. Merklich klingt hierbei noch Schillers anthropologisch-ästhetisches Zentralkonzept des „Spieltriebs" nach, wie er es in seinen Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) entwickelt hatte, die N. gut kannte.

Im Abstand einiger Monate zeigte sich N. angesichts der ‚scherzhaften Liederspiele' seiner IM tief, ja zu Tränen gerührt. Im Entwurf eines Briefes von Ende November 1882, der wohl an Lou von Salomé gerichtet sein sollte, heißt es über den Gedicht-Zyklus: „So etwas Junges Anmuthiges Leichtsinniges Tiefes Unbeständiges – macht mich weinen." (KSB 6/KGB III/1, Nr. 336, S. 283, Z. 30 f.)

**336, 1 f.** *Einsam zu denken – das ist weise. / Einsam zu singen – das ist dumm!*] In dieser Verszeile wurde ein Beleg für „spruchhafte und witzige Momente" in N.s *Idyllen* gesehen (Meyer 1991, 419). Die notwendige Einsamkeit des Denkers, die im ersten Teil der sentenziösen Formulierung exponiert wird, ist ein zentrales Motiv in N.s Philosophie. In seinen Schriften thematisiert er diese Einsamkeit, die ja auch sein eigenes Wanderleben durch Europa bestimmte, immer von Neuem. In der *Morgenröthe* spricht er von ihr in der auf Aristoteles zurückgehenden Begrifflichkeit der „vita contemplativa" und grenzt sie von der „schwermüthige[n] Einsamkeit" der Entsagenden ab: Wer die „Einsamkeit der vita contemplativa des Denkers [...] wählt, will [...] keineswegs entsagen; vielmehr wäre es ihm Entsagung, Schwermuth, Untergang seiner selbst, in der vita practica ausharren zu müssen: auf diese verzichtet er, weil er sie kennt, weil er sich kennt. So springt er in s e i n Wasser, so gewinnt er s e i n e Heiterkeit." (M 440, KSA 3, 269, 6–12) Die denkerische Einsamkeit ist demnach keine Last, keine Leidenserfahrung, sondern im Gegenteil die Quelle der spezifischen – auf das Ideal einer ‚fröhlichen Wissenschaft' vorausweisenden – Heiterkeit des Philosophen. Diese Auffassung wird auch im vorliegenden Gedicht nicht in Frage gestellt. Das lyrische Ich unterstreicht vielmehr sogar die Weisheit des einsamen Denkens; allerdings bekennt es sich selbst ja im Zuge seiner (vorübergehenden) Abkehr von der philosophischen „Vernunft" und seiner Hinwen-

dung zum ‚scherzhaften Gesang' zu einer Dichtungsart, für welche die Geselligkeit konstitutiv sei.

**336, 3–5** *So horcht mir denn auf meine Weise / Und setzt euch still um mich im Kreise, / Ihr schönen Vögelchen, herum!*] Hier wurde eine Anspielung auf die phäakischen Mädchen aus dem Sechsten Gesang von Homers *Odyssee* vermutet (vgl. Müller 1995, 79), auf den auch Goethes *Nausikaa*-Fragment rekurriert, das im Gedicht zitiert wird (335, 7). Gemeint ist die Stelle, wo der schiffbrüchige Odysseus bei den Phäaken erwacht und auf die Mädchen um Nausikaa zugeht, welche zunächst fliehen, dann aber von dieser, die sich in den Helden verliebt, zurückgerufen werden. Einige Monate vor seinem Sizilien-Aufenthalt hatte N. Köselitz zur Vertonung dieses ‚idyllischen' Stoffs anregen wollen: „Immer schwebt jetzt ‚Nausicaa' um mich, ein Idyll mit Tänzen und aller südlichen Herrlichkeit solcher, die am Meere leben" (Brief vom 18. 11. 1881; KSB 6/KGB III/1, Nr. 168, S. 142, Z. 14–16); und aus dem Frühjahr 1882 stammt ein Gedicht N.s, dem er den Titel *Nausikaa-Lieder* gab (NL 1882, 19[10], KSA 9, 677, 18–678, 16). Insofern ist der Gedanke an die phäakischen Mädchen nicht ganz von der Hand zu weisen. Plausibler erscheint jedoch im poetologischen Kontext die Deutung der letzten Strophe von *Prinz Vogelfrei* als Aufnahme eines in der scherzhaft-geselligen Lyrik des 18. Jahrhunderts vorkommenden selbstreferentiellen Motivs: Das lyrische Ich des ‚Sängers' fordert junge Mädchen auf, sich zu ihm zu setzen und seinem Lied zu lauschen. N.s Version dieses Motivs erinnert besonders stark an die erste Strophe von Goethes anakreontischem Jugendgedicht *Ziblis. Eine Erzählung* aus dem Buch *Annette* (1767). Die Strophe lautet:

> „Mädgen, setzt euch zu mir nieder
> Niemand stört hier unsre Ruh,
> Seht, es kommt der Frühling wieder
> Wekkt die Blumen und die Lieder,
> Ihn zu ehren hört mir zu." (Goethe 1896, 14)

Abgesehen von dem Frühlings-Motiv finden sich alle Elemente dieser Verse auch in N.s Schlussstrophe wieder. Darüber hinaus fallen Ähnlichkeiten im Strophenbau beider Gedichte auf: Obwohl sich N. im Unterschied zu Goethes trochäischen Versen eines jambischen Metrums bedient, sind die Anzahl der – in beiden Fällen vierhebigen – Verszeilen und auch das Reimschema identisch.

Festzustellen ist, dass es einen gewissen Bruch zwischen den ersten drei und letzten beiden Strophen von N.s Gedicht gibt: Von der Vorstellung des ‚vogelfrei' Fliegenden, der alle Bindungen, Konventionen und Ziele hinter sich lässt, geht der Text schließlich zu derjenigen des geselligen Sängers über, der

seine scherzhaften Lieder in anakreontischer Manier einem Publikum von „schönen Vögelchen“ präsentiert.

## *Die kleine Brigg, genannt „das Engelchen“.*

Bei diesem Gedicht mit stark ironischen Zügen, das N. bereits unter dem Titel *Lied von der kleinen Brigg genannt „Das Engelchen“* am 15. März 1882 aus Genua an Köselitz schickte (vgl. KSB 6/KGB III/1, Nr. 209, S. 178 f., Z. 25–66), handelt es sich um ein Rollen-Gedicht, dessen Eigentümlichkeit darin besteht, dass das lyrische Ich ein Schiff ist, das sich zugleich als Mädchen zu erkennen gibt. Genauer gesagt: ein Schiff, das in der Fiktion des Textes einstmals ein Mädchen gewesen ist und noch immer ‚weibliche‘ Züge aufweist. Das sprechende Schiff-Ich charakterisiert sich in den ersten drei Strophen als „ein Mädchen“ (336, 8), da sich sein „feines Steuerrädchen“ stets „um Liebe“ drehe (336, 10 f.), und erzählt anschließend, in den Strophen 5–7, seine Vorgeschichte: Einst sei es ein ‚wirkliches‘ Mädchen gewesen, das durch „ein bitterböses Wörtchen“ (337, 2) seinen Geliebten getötet hat, woraufhin es sich selbst das Leben nahm. Anschließend habe eine ‚Seelenwanderung‘ stattgefunden, seine „Seele“ sei „in dies Schiffchen“ (337, 12–14) übergegangen.

Hinsichtlich der lyrischen Fiktion eines sprechenden Schiff-Ichs weist *Die kleine Brigg, genannt „das Engelchen“* eine markante Gemeinsamkeit mit dem 1871 entstandenen Langgedicht *Le Bateau ivre* (*Das trunkene Schiff*) des französischen Lyrikers Arthur Rimbaud auf. Allerdings kann als gewiss gelten, dass N. diesen Text nicht kannte, da Rimbauds Werke zunächst nur im engsten Kreis seiner Freunde bekannt waren und eine breitere Rezeption überhaupt erst nach dem Tod des Dichters (1891) einsetzte, als N. bereits geistig umnachtet war. Von der surrealistischen ‚Selbstbeschreibung‘ einer entgrenzten Schiffsfahrt in Rimbauds Text ist N.s ironisches Gedicht ohnehin weit entfernt. In ihm transportiert der Autor vielmehr seine stereotype Auffassung ‚des Weiblichen‘. Ausführlichere Interpretationen bieten Grundlehner 1986, 88–98, Sharma 2006, 59–70, Braun 2007, 217–231.

Die von N. für dieses Gedicht gewählte fünfzeilige Strophenform ergibt sich – durch eine Verdopplung der zweiten Verszeile – aus der vergleichsweise selten vorkommenden vierzeiligen Form mit auftaktlosen Vierhebern und männlich/weiblich alternierenden Kadenzen, die bereits in der geistlichen Lieddichtung des 17. Jahrhunderts bezeugt ist, aber erst in der galanten Poesie und der Anakreontik bekannter wurde, bevor sie dann seit der Romantik volkstümlich-stimmungshafte Ausdrucksmöglichkeiten vor allem in der Naturlyrik gewann. Mit der für diese Form typischen „Gestaltung wehmütiger, sehnender

oder resignierender Empfindungen“ (Frank 1980, 174) kontrastiert der ironisch-distanzierte Duktus von N.s Text allerdings merklich.

Im Brief an Köselitz, dem er das Gedicht beifügte, betont N. selbst ausdrücklich dessen ‚heiteren‘ Charakter: „Mein lieber armer Freund, hier ein Liedchen zu unsrer Erheiterung: wir haben sie Beide so nöthig.“ (Brief vom 15. 3. 1882, KSB 6/KGB III/1, Nr. 209, S. 177, Z. 2 f.) Dass es sich um ein „scherzhaft-galantes [...] Rokoko-Gedicht“ handeln soll (Meyer 1991, 419) erweist sich indes – trotz des Strophenformzitats – als gattungsgeschichtlich abwegige Behauptung.

**336, 6** *Die kleine Brigg, genannt „das Engelchen“.*] „Brigg“ bezeichnet einen Schiffstyp. In der zeitgenössischen vierten Auflage von *Meyers Konversations-Lexikon* 1885–1892, 3, 425 wird unter dem Lemma „Brigg“ ausgeführt: „ein Fahrzeug mit zwei vollgetakelten Masten, welches also an beiden Masten (Fockmast und Großmast) gleichmäßig Mars- und Bramstengen und daran je ein Raasegel (Quersegel) führt; das am erstern Mast befestigte Groß-Gaffelsegel wird Briggsegel, das Rundholz, woran der untere Teil dieses Segels ausgespannt ist, der Briggbaum genannt. [...] Auch Dampfer führen oft Briggtakelage“. Der Titelzusatz „genannt ‚das Engelchen‘“ verweist auf die geläufige Praxis, Schiffen weibliche Namen zu geben. Möglicherweise hat N. im Hafen von Genua eine Brigg mit dem italienischen Namen ‚Angelina‘ (= ‚Engelchen‘) gesehen und dies zum Anlass für sein Gedicht genommen. Vgl. hierzu GoA 8, 451: „Das Ganze ist gedichtet auf ein Schiff, das zum Gedächtniss eines Mädchens, welches sich aus Liebeskummer in’s Meer gestürzt, auf jenen Namen ‚Angiolina‘ getauft war.“

**336, 8** *Jetzt ein Schiff, dereinst ein Mädchen*] Das Temporaladverb „dereinst“ wird hier im heute veralteten Sinn von ‚früher‘, ‚ehemals‘ gebraucht. Die Verszeile spielt vielleicht auch mit dem im italienischen Sprachraum üblichen Vergleich zwischen der Jungfrau Maria und einem Schiff, der sich auch in dem bekannten deutschen Adventschoral *Es kommt ein Schiff geladen* findet (vgl. Müller 1995, 79): Die schwangere Jungfrau Maria wird in dem Johannes Tauler (ca. 1300–1361) zugeschriebenen Liedtext, der im 19. Jahrhundert sowohl von katholischer wie bemerkenswerterweise auch von protestantischer Seite wiederentdeckt worden ist (vgl. Fischer 2005, 12–14), allegorisierend einem mit kostbarer Fracht (= Jesus Christus) beladenen Schiff verglichen. „Santa Maria“ hieß in dieser Tradition auch das Flaggschiff der ersten Expedition, die Christoph Kolumbus in den Jahren 1492/93 durchführte, um einen Westweg nach Indien zu finden (um die Entstehungszeit von IM verglich sich N. gern mit dem Genueser Seefahrer und Entdecker, so etwa in M 575 oder in dem Gedicht „Freundin – sprach Kolumbus“, an Lou von Salomé, Anfang November 1882, KSB 6/KGB III/1, Nr. 321, S. 271, Z. 2–10).

Abgesehen von dieser Marien-Assoziation, auf deren sakralen Horizont sich der Schiffs- und Mädchenname „Engelchen"/Angelina beziehen ließe, findet sich bei N. eine ganz ähnliche metaphorische Verbindung zwischen Schiff und Weiblichkeit auch in der ungefähr zeitgleich entstandenen *Fröhlichen Wissenschaft*: Dort wird unter dem Titel „Die Frauen und ihre Wirkung in die Ferne" zunächst die zauberische „Schönheit" eines auf dem Meer dahergleitenden „grosse[n] Segelschiff[s]" evoziert, um dieses Bild anschließend auf „die Frauen" zu beziehen, nach „deren Glück und Zurückgezogenheit" der kühne männliche Denker „inmitten seiner Brandung von Würfen und Entwürfen" sich zuweilen sehnen mag (FW 60, KSA 3, 424, 15–31). Allerdings zerstört N. dieses Sehnsuchtsbild abschließend durch eine misogyne Reflexion, indem er sich selbst zuruft: „Jedoch! Mein edler Schwärmer, es giebt auch auf dem schönsten Segelschiffe so viel Geräusch und Lärm und leider so viel kleinen erbärmlichen Lärm!" (FW 60, KSA 3, 425, 2–4)

In seinen Überlegungen zur symbolischen Bedeutung des Schiffs als Traummotiv gelangt später, in seinen zwischen 1915 und 1917 gehaltenen *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, auch der N.-Leser Sigmund Freud zu einer Verknüpfung von Frau und Schiff, wobei er sich auf die Etymologie von ‚Schiff' beruft: „Daß auch die Schiffe des Traumes Weiber bedeuten, machen uns die Etymologen glaubwürdig, die behaupten, Schiff sei ursprünglich der Name eines tönernen Gefäßes gewesen und sei dasselbe Wort wie *Schaff*." (Freud 2000, 171)

**336, 9–11** *Ach, noch immer sehr ein Mädchen! / Denn es dreht um Liebe sich / Stäts mein feines Steuerrädchen.*] Die mit der Konjunktion „Denn" eingeleitete Begründung für die ‚Mädchenhaftigkeit' des Schiffs ergibt sich daraus, dass sich die „Liebe" als alles bestimmende, ‚steuernde' Macht seiner Existenz erweist. Nimmt man das Adventslied *Es kommt ein Schiff geladen* als Subtext an, so ergibt sich eine Parallele zu dessen zweiter Strophe, in der es heißt: „das Segel ist die Liebe" (vgl. Müller 1995, 79). Allerdings säkularisiert N. diese Vorstellung, indem er nicht die christliche *caritas* oder *agape*, sondern den geschlechtlichen *eros*/*amor* assoziiert (zum Spannungsverhältnis dieser Liebeskonzepte vgl. auch das Gedicht „*Pia, caritatevole, amorosissima*" und den Kommentar hierzu).

Den Hintergrund für diese als wesentlich vorausgesetzte Zusammengehörigkeit von „Mädchen" und (sexueller) „Liebe" bilden N.s Ansichten über das „Weib", die er in seinen Werken immer wieder artikuliert. Dabei hebt er mit Vorliebe auf die These ab, dass die weibliche Liebe in der bedingungslosen Hingabe an den Mann bestehe und dass dies geradezu das ‚Wesen des Weibes' ausmache. Aus der Zeit kurz nach der Entstehung von IM stammt ein nachgelassenes Notat, in dem N. dementsprechend formuliert: „Für das Weib giebt es

einen einzigen Ehrenpunkt; daß es glauben muß mehr zu lieben als es geliebt wird. Jenseits dieses Punktes beginnt sofort die Prostitution." (NL 1882, 4[58], KSA 10, 127, 16–18) An dieser Auffassung hält N. bis ins Spätwerk hinein fest. Im ‚Fünften Buch' der *Fröhlichen Wissenschaft* (Neuausgabe von 1887) behauptet er unter dem Titel „Wie jedes Geschlecht über die Liebe sein Vorurtheil hat": „Was das Weib unter Liebe versteht, ist klar genug: vollkommene Hingabe (nicht nur Hingebung) mit Seele und Leib, ohne jede Rücksicht, jeden Vorbehalt, mit Scham und Schrecken vielmehr vor dem Gedanken einer verklausulirten, an Bedingungen geknüpften Hingabe. In dieser Abwesenheit von Bedingungen ist eben seine Liebe ein Glaube: das Weib hat keinen anderen." (FW 363, KSA 3, 611, 5–11) Diese Vorstellung von einer das weibliche Geschlecht auszeichnenden absoluten Fixierung auf „Liebe" spielen die vorliegenden und folgenden Verse in lyrischer Rollenrede durch.

Mit seinem stereotypen Frauenbild steht N. ideengeschichtlich zwischen Schopenhauers misogynen Auslassungen über die „Weiber" und Otto Weiningers idealtypischer Gleichsetzung von „Weib" und „Sexualität" in seinem wirkungsmächtigen Hauptwerk *Geschlecht und Charakter* (1903).

**336, 13–16** *Bin geschmückt mit hundert Fähnchen, / Und das schönste Kapitänchen / Bläht an meinem Steuer sich, / Als das hundert erste Fähnchen.*] Auch die Betonung des reichen ‚Schmucks', dem selbst der Kapitän/der Mann verniedlichend subsumiert wird, soll die weibliche Identität des Schiffes unterstreichen. In *Jenseits von Gut und Böse* schreibt N. (in Anspielung auf die berühmte Schluss-Formel von Goethes *Faust II*): „ich denke doch, das Sich-Putzen gehört zum Ewig-Weiblichen" (JGB 232, KSA 5, 171, 23 f.). Diesem Hang zum „Sich-Putzen" entspricht die von N. wiederholt behauptete oberflächliche Naivität des „Weibes", auf die wohl auch die ausufernde Verwendung der Diminutive im Gedicht ironisch verweisen soll.

**336, 18–20** *Ueberall hin, wo ein Flämmchen / Für mich glüht, lauf ich ein Lämmchen / Meinen Weg sehnsüchtiglich*] Es handelt sich um ein andeutungsreiches Spiel mit dem Bild des Leuchtturms, der dem Schiff Orientierung gibt, insofern die Verse sogleich wieder die Übertragung auf die weibliche Identität des „Engelchens" intendieren: Das „Flämmchen" des Leuchtturms verweist auf die traditionelle Metapher des ‚Feuers' der Liebe. Darauf deutet auch das Verb „glüht" hin, das die topische ‚Liebesglut' aufruft. Im vorliegenden Gedicht ist damit das männliche Begehren gemeint. Über dessen – in physiologischen Veränderungen des weiblichen Körpers sich äußernde – Anziehungskraft auf „Mädchen" hält N. in einer Nachlass-Aufzeichnung aus dem Jahr 1888 fest: „Die Muskelkraft eines Mädchens wächst, sobald nur ein Mann in seine Nähe kommt; es giebt Instrumente, dies zu messen." (NL 1888, 17[5], KSA 13,

526, 24–26) Das Gedicht gestaltet diese attrahierende Wirkung des Mannes auf das „Mädchen“ im Bild der glühenden Leuchtturm-Flamme, der das Schiff folgt. Der N.-Leser Freud bemerkt in seinen *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* über die symbolische Traumbedeutung der Flamme: „Stets ist die Flamme ein männliches Genitale“ (Freud 2000, 171).

Dass das ‚Mädchen-Schiff‘ sich selbst als „ein Lämmchen“ bezeichnet, ruft zum einen den religiösen Kontext auf, in den auch der Name „Engelchen“ sowie die unterschwellige Anknüpfung an das allegorische Marien-Schiff gehört: Das „Lämmchen“ verweist (wie auch in *„Pia, caritatevole, amorosissima“*) auf das „Lamm Gottes“ (*Agnus Dei*), als das sich Christus zur Vergebung der Sünden geopfert hat, und damit auf unschuldige Reinheit. Im Zusammenhang des Gedichts erscheint dies allerdings als ironisch-blasphemische Umkehrung, fühlt sich dieses ‚unschuldige‘ (einfältige) „Lämmchen“ doch auf unwiderstehliche Weise sexuell von Männern angezogen. Zum anderen eröffnet die Selbstbezeichnung als „Lämmchen“ eine Reihe von Tiervergleichen, die in der folgenden (4.) und 7. Strophe kontrastierend fortgesetzt wird: Das „Lämmchen“ erweist sich zugleich als „ein Hündchen“ (336, 23) und als „ein Kätzchen“ (337, 12) – und keineswegs als unschuldig.

**336, 23–25** *Glaubt ihr wohl, dass wie ein Hündchen / Bell'n ich kann und dass mein Mündchen / Dampf und Feuer wirft um sich?*] Auf der Bildebene des Schiffs ergibt sich aus diesen Versen, dass es sich nicht um ein bloßes Segelschiff, sondern um einen Dampfer mit Briggtakelung handelt (vgl. NK 336, 6). Auf der metaphorischen Bedeutungsebene des Mädchens signalisiert die Frage einen Umschwung: Das angriffslustig bellende, ‚feuerspeiende‘ „Hündchen“ tritt an die Stelle des folgsam-naiven „Lämmchens“ und leitet über zur lyrischen Narration der (ironisch getönten) tragischen Liebesgeschichte in den folgenden beiden Strophen. Sie erzählen, wie das Mädchen durch schuldhafte Verstrickung den Liebes-Tod fand, bevor seine Seele schließlich in das Schiff überging.

**336, 26** *Ach, des Teufels ist mein Mündchen!*] Überleitung zur nächsten Strophe, die das „bitterböse[ ] Wörtchen“ thematisiert (337, 2), an dem der Geliebte zugrunde gegangen ist. Durch die Nennung des Teufels entsteht ein auffälliger Kontrast zur folgenden, am Anfang jeder Strophe refrainartig wiederholten Verszeile „Engelchen: so nennt man mich –“; das Mädchen-Schiff erscheint durch diese Assoziation mit dem Teufel eher als ‚gefallener Engel‘.

**337, 2–4** *Sprach ein bitterböses Wörtchen / Einst, dass schnell zum letzten Oertchen / Mein Geliebtester entwich*] Um welches „Wörtchen“ es sich handelt, wird nicht klar; fest steht aber, dass es den Geliebten tödlich verletzt hat – das „letzte Oertchen“ umschreibt als euphemistische Adjektivmetapher das Grab (und

ironisiert so zugleich das tragische Geschehen). Das „bitterböse Wörtchen“ verweist auf N.s These, dass „unten im Grunde [...] auch das beste Weib schlecht“ sei (NL 1882, 5[1] 118, KSA 10, 200, 17 f.), wie es in einem auf den *Zarathustra* vorausweisenden Notat aus dem Entstehungsjahr der *Idyllen* heißt. In einer anderen nachgelassenen Aufzeichnung aus derselben Zeit schreibt N.: „Im Verneinen, Zerstören, Hassen, Sich-Rächen ist das Weib barbarischer als der Mann.“ (NL 1882, 3[1]17, KSA 10, 55, 22 f.) Vgl. noch EH Warum ich so gute Bücher schreibe 5: „Das Weib ist unsäglich viel böser als der Mann“ (KSA 6, 306, 7 f.).

Der substantivierte Superlativ „Geliebtester“, dessen weibliche Variante auf Italienisch: „amorosissima“ (wenngleich mit anderer Konnotation) im 6. Gedicht vorkommt, könnte andeuten, dass das „Engelchen“ auch noch weitere Geliebte hatte, und somit bereits das Untreue-Thema anschlagen, das dann im folgenden Gedicht in den Vordergrund rückt.

**337, 7–9** *Kaum gehört, sprang ich vom Klippchen / In den Grund und brach ein Rippchen, / Dass die liebe Seele wich*] An dieser Stelle erreicht die ironisch-distanzierte Darstellung des tragischen Geschehens ihren Höhepunkt. Die verniedlichende Sprechweise hat einen eindeutig komisierenden Effekt. Parodiert wird auf diese Weise das traditionsreiche Motiv des Liebestods, dessen vielfältige Gestaltungen von der Antike bis in seine eigene Zeit – man denke nur an Isoldes Liebestod in Wagners *Tristan und Isolde* (1865) – N. vertraut waren. Dass sich das „Engelchen“ vom „Klippchen“ stürzt, erinnert an den unter anderem von Vergil und Ovid geschilderten Liebestod der mythologischen Aphroditepriesterin Hero, die sich von Klippen in den Hellespont stürzte, nachdem ihr Geliebter Leander in den Fluten ertrunken war, die er nächtlich durchschwimmen musste, um zu ihr zu gelangen. Aber auch an Wagners *Fliegenden Holländer* (1843) wäre zu denken, wo sich Senta am Ende ebenfalls von einem Felsen ins Meer stürzt, nachdem der Holländer an ihrer Treue zweifelt und sie verlässt. Während Senta diesen jedoch durch ihre ‚Treue bis in den Tod‘ von seinem Fluch erlöst, kommt ein solcher Erlösungsgedanke in N.s Gedicht nicht vor. Insofern handelt es sich allenfalls um eine parodistische Anspielung auf den *Fliegenden Holländer*.

**337, 12–14** *Meine Seele, wie ein Kätzchen, / [...] Schwang dann in dies Schiffchen sich* –] Im Hintergrund steht der Gedanke der Seelenwanderung oder Wiedergeburt (Metempsychose, Palingenesie). Innerhalb der abendländischen Tradition gehören Platon und Schopenhauer zu den prominentesten und für N. wichtigsten Autoren, bei denen dieser Gedanke ausgesprochen wird. Im Werk Platons ist der Wiedergeburts-Gedanke mit dem erkenntnistheoretischen Kon-

zept der *Anamnesis*, der Wieder-Erinnerung (an die Ideen) verknüpft. Für die Anamnesis-Lehre zentral ist der Dialog *Menon*. Und im *Phaidon* lässt Platon Sokrates argumentieren, dass „jedes Lebende aus dem Todten entstehe." Der Gedankengang, der sich auf den vorangehenden ‚Beweis' der Präexistenz der Seele vor der Geburt stützt, lautet so: „Denn ist die Seele auch früher und ist es nothwendig, daß, wenn sie dem Leben entgegengeht und geboren wird, sie aus nichts anderm als dem Tode und dem Todsein geboren werde, wie wäre es für dieselbe nicht ebenfalls nothwendig, daß sie auch, nachdem sie dahinstarb, sei, da sie ja wieder geboren werden muß" (*Phaidon* 77 c–d). Im Vierten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung II* greift auch Schopenhauer auf diesen Gedanken zurück, der ihm nicht nur aus der antiken Philosophie, sondern ebenfalls aus dem Buddhismus bekannt war. Auf dem willensmetaphysischen Fundament seiner Philosophie lehnt er zwar die Lehre von der „Metempsychose" ab, welche die Unsterblichkeit und Wiedergeburt der gesamten Seele mitsamt dem Intellekt behauptet; er selbst geht aber von „steten Wiedergeburten" im Sinne der „Succession der Lebensträume eines an sich unzerstörbaren Willens" aus, für die er den Namen „Palingenesie" reservieren möchte (Schopenhauer 1873, 3, 576). Die Wiedergeburt betreffe „nicht das *erkennende* Wesen [...], sondern den Willen allein" (Schopenhauer 1873, 3, 575).

N. parodiert den Gedanken der Wiedergeburt, indem er die „Seele" des toten Mädchens in das Schiff übergehen lässt. Damit verbunden ist eine weitere tiermetaphorische ‚Metamorphose' des Mädchens, das zuerst mit einem „Lämmchen" und anschließend mit einem „Hündchen" verglichen wurde und dessen Seele jetzt als ein „Kätzchen" erscheint, das mit „geschwinde[n] Tätzchen" (337, 15) gleichsam aus dem toten Körper in das Schiff springt. Auch diese dritte Transformation des Mädchens zum „Kätzchen" korrespondiert N.s klischeehaftem Weiblichkeitskonzept. In *Jenseits von Gut und Böse* betont er die „ächte raubthierhafte listige Geschmeidigkeit" des „Weibes", „seine Tigerkralle unter dem Handschuh, seine Naivetät im Egoismus, seine Unerziehbarkeit und innerliche Wildheit, das Unfassliche, Weite, Schweifende seiner Begierden", und prägt dafür schließlich die Formel: „diese gefährliche und schöne Katze ‚Weib'" (JGB 239, KSA 5, 178, 7–12; vgl. auch JGB 131, KSA 5, 96, 7 f.).

**337, 16–20** *Engelchen: so nennt man mich – / [...] / Stäts mein feines Steuerrädchen.*] Ringkompositorische Wiederholung der Eingangsstrophe. Das Gedicht erhält dadurch einen rahmenden Abschluss, der zu seinem liedhaften Charakter beiträgt. In der Fassung, die N. am 15. März 1882 an Köselitz schickte (vgl. KSB 6/KGB III/1, Nr. 209, S. 178 f., Z. 25–66), folgt auf die letzte Strophe noch, abgesetzt durch eine Leerzeile, die zu Beginn jeder Strophe wiederholte Verszeile „Engelchen: so nennt man mich."

## *Lied des Ziegenhirten. (An meinen Nachbar Theokrit von Syrakusă.)*

Dieses Gedicht knüpft innerhalb des Zyklus thematisch am engsten an die (antike) Tradition der bukolischen Idyllik an. Das lyrische Ich in der Rolle eines Ziegenhirten wartet nachts verabredungsgemäß auf seine Geliebte, die jedoch nicht erscheint. Der unglückliche Ziegenhirte befürchtet ihre Untreue und wünscht sich schließlich den Tod, als sie bei Tagesanbruch noch immer nicht erschienen ist. Unter dem Titel *Lied eines theokritischen Ziegenhirten* hat N. den Text in nahezu unveränderter Form in die *Lieder des Prinzen Vogelfrei* aufgenommen, die er der 1887 erschienenen Neuausgabe der *Fröhlichen Wissenschaft* als „Anhang" beifügte.

Mit der Freiheit doppelter Senkungen greift N. in diesem „weltschmerzliche[n] Liebesgedicht" (Meyer 1991, 419) auf eine kleine Vierzeiler-Form zurück, bei der auf einen jambischen Dreiheber mit männlicher Kadenz ein weiblich endender Zweiheber folgt, was einfach wiederholt und durch Kreuzreim verbunden wird. Zur Gestaltung „bedauernde[r]" oder „[s]ehnsuchtsvoll[er]" Empfindungen kommt sie unter anderem bei Goethe und Geibel vor (Frank 1980, 88).

**338, 21 f.** *Lied des Ziegenhirten. (An meinen Nachbar Theokrit von Syrakusă.)*] Die selbstreflexive Überschrift zeigt an, dass es sich abermals um ein Rollengedicht handelt: Das lyrische Ich ist ein Ziegenhirte, der ein Lied singt; in der Logik der Fiktion ist dieses Lied identisch mit dem folgenden Text. Der eingeklammerte Untertitel enthält eine Widmung an den Begründer der Idyllentradition Theokrit (vgl. hierzu ÜK, S. 483 f.) und gibt damit einen poetologischen Fingerzeig, wie das Gedicht zu verstehen ist, nämlich als bukolische Idylle im theokritischen Sinn. Dass Theokrit als „mein [...] Nachbar" angesprochen wird, deutet darauf hin, dass der Handlungsort (und der Entstehungsort?) Sizilien ist. Dabei entspricht der syrakusische Nachbar-Dichter keineswegs dem verharmlosenden Bild des „Blumen-singenden / Honig-lallenden / Freundlich winkenden / Theokrit" (Goethe 1853, 58), wie N. es aus Goethes Sturm-und-Drang-Ode *Wandrers Sturmlied* (wohl 1772) kannte. Stattdessen rekurriert N. auf die Darstellungen des Liebesleids in Theokrits *Idyllen*. Als Prätext für das vorliegende Gedicht kommt insbesondere Theokrits 3. Idylle *Das Ständchen* (griechischer Originaltitel: Κῶμος) in Betracht. Ein Ziegenhirte klagt hier singend seinen Schmerz darüber, dass ihn seine Geliebte Amaryllis verschmäht, und beschließt – genau wie N.s Ziegenhirte – sein Lied mit dem Wunsch zu sterben.

Dagegen, dass es sich um eine kritisch gemeinte „parody of Theocritus" (Gilman 1974, 293) handelt, spricht allerdings die Tatsache, dass bereits Theo-

krit das Liebesleid ‚seines' Hirten ironisch-distanziert gestaltet. Die Widmung an Theokrit ist durchaus positiv konnotiert. N. besaß nicht nur eine Theokrit-Ausgabe (mit Lesespuren) in seiner persönlichen Bibliothek (*Theokrit, Bion und Moschus. Griechisch mit metrischer Übersetzung und prüfenden und erklärenden Anmerkungen von J. A. Hartung*, Leipzig 1858 [NPB, 591 f.]), sondern äußerte sich in seiner ‚mittleren' Phase auch stets positiv über Theokrit. So stellt er ihn in *Menschliches, Allzumenschliches* in eine Reihe mit „Homer, Sophokles, [...] Calderon, Racine, Goethe", deren Kunst er als den „Ueberschuss einer weisen und harmonischen Lebensführung" würdigt (MA II VMS 173, KSA 2, 453, 7–9).

**337, 23 f.** *Da lieg ich, krank im Gedärm – / Mich fressen die Wanzen.*] Reminiszenz an den vorletzten Vers von Theokrits 3. Idylle *Das Ständchen*, in dem der ebenfalls an unglücklicher Liebe leidende Ziegenhirte ausruft: „Werd' umfallen und liegen, mich werden die Wölfe verzehren" (Theokrit 1858, 31). Vor dem Hintergrund von N.s kritischen Äußerungen über den seines Erachtens „ganz schwach[en] und undichterisch[en]" Eduard Mörike (NL 1875, 8[2], KSA 8, 128, 14) lässt sich überdies an eine Verballhornung der Anfangsverse von dessen Gedicht *Im Frühling* denken (vgl. NH 153): „Hier lieg' ich auf dem Frühlingshügel: / Die Wolke wird mein Flügel" (Mörike 1954, 48). Das Kranksein von N.s Ziegenhirten „im Gedärm" hat auch einen biographischen Bezug: N. litt nicht nur immer wieder unter Kopfschmerzen, Schwindel und Sehschwäche, sondern auch unter Magenschmerzen, Verdauungsbeschwerden und Hämorrhoiden.

Die ausführliche Interpretation von Grimm weist vor dem ähnlichen Leidens-Hintergrund beider Autoren auf vielfältige Parallelen zwischen N.s *Lied des Ziegenhirten* und Heines Liebeslyrik hin. Für die hier zu kommentierende Stelle erinnert Grimm an die Verse „Ich liege krank im Gras; / Ich höre fernes Klingen" aus dem fünften Gedicht des Zyklus *Neuer Frühling* (vgl. Grimm 1985, 220), den Heine in den *Neuen Gedichten* (1844) veröffentlichte. Auch für die ‚unpoetischen' Nomina „Gedärme" und „Wanzen" führt Grimm Belegstellen bei Heine an (vgl. Grimm 1985, 220 f.). Der späte N. schreibt in *Ecce homo*: „Den höchsten Begriff vom Lyriker hat mir Heinrich Heine gegeben." (EH Warum ich so klug bin 4, KSA 6, 286, 14 f.) In seiner persönlichen Bibliothek besaß N. zwei Heine-Bände: *Neue Gedichte*, Hamburg 1844 (mit Lesespuren), und *Letzte Gedichte und Gedanken*, Hamburg 1869 (NPB 282).

**337, 26** *Ich hör's, sie tanzen.*] Auch der fröhliche Tanz, von dem der unglücklich Liebende ausgeschlossen bleibt, bildet ein wiederkehrendes Motiv in Heines Lyrik (vgl. Grimm 1985, 217 f.). – KSA 14, 230 teilt hierzu eine Vorstufe mit, in der zwischen dieser und der folgende Strophe noch drei weitere Verse fol-

gen: „Woher am krausen ~~Haare~~ Kopfe / Der seidne Streifen! / Will ihr's zum neuen Jahr". Dass N. diese Verse für die Druckfassung strich, mag auch damit zusammenhängen, dass das hier zur Sprache kommende Eifersuchtsmotiv – die Geliebte nimmt offenbar von anderen Verehrern Liebes-Gaben an – für Strophe 4 vorbehalten bleiben sollte.

**338, 3** *Ich warte wie ein Hund* –] Der Vergleich zielt auf den unwürdigen Zustand des von seiner Geliebten versetzten, umsonst wartenden Ziegenhirten. In *Menschliches, Allzumenschliches II* lässt N. im Schlussdialog des Abschnitts *Der Wanderer und sein Schatten* vom Part des „Wanderers" den Hund als Inbegriff der Selbsterniedrigung wie folgt charakterisieren: „ich will keine Sclaven um mich wissen. Desshalb mag ich auch den Hund nicht, den faulen, schweifwedelnden Schmarotzer, der erst als Knecht der Menschen ‚hündisch' geworden ist und von dem sie gar noch zu rühmen pflegen, dass er dem Herrn treu sei" (MA II WS [Schlussdialog], KSA 2, 704, 8–12).

**338, 5** *Das Kreuz, als sie's versprach!*] Die elliptische Exclamatio verweist auf das Kreuzzeichen, welches das Versprechen der Geliebten beglaubigen sollte, sich in der Nacht bei dem Ziegenhirten einzufinden. Diese Nennung des christlichen Symbols kontrastiert nicht nur mit der vom Gedicht evozierten antiken Sphäre der theokritischen Idylle, sondern auch überhaupt mit der Rahmensituation einer Verabredung zur heimlichen Liebesnacht. Dass die Geliebte dann aber doch nicht erscheint, weil sie sich, wie das Rollen-Ich vermutet, mit anderen Männern vergnügt, führt das Kreuzzeichen auf doppelte Weise *ad absurdum*: zum einen dadurch, *dass* sie den hierauf geleisteten Schwur bricht, zum anderen dadurch, *wie* sie dies tut. Mit diesem Bezug auf das „Kreuz" klingt unterschwellig N.s Kritik am Christentum und an der Kirche an, wie sie auch im folgenden Gedicht *Die kleine Hexe* durchscheint.

**338, 7 f.** *Oder läuft sie Jedem nach, / Wie meine Ziegen?*] Vgl. auch die Selbstcharakterisierung des ‚Mädchen-Schiffs' in Strophe 3 von *Die kleine Brigg, genannt „das Engelchen"*: „Ueberall hin, wo ein Flämmchen / Für mich glüht, lauf ich ein Lämmchen" (336, 18 f.) und den Stellenkommentar hierzu. Darüber hinaus ergibt sich aber auch eine Parallele zur Aussage des – männlichen – Dichter-Ichs im Eingangsgedicht *Prinz Vogelfrei*: „Jetzt flieg ich jedem Vogel nach." (335, 11)

**338, 11 f.** *Es wohnt noch mancher Bock / An diesem Holze?*] Anspielung auf das Wort ‚Holzbock'. In Grimms *Deutschem Wörterbuch* wird unter dem Lemma „holzbock" als erste Bedeutung aufgeführt: „wilder bock, waldbock". Unter anderem verzeichnet das *Deutsche Wörterbuch* aber noch eine weitere, hier ebenfalls gemeinte Bedeutung: die als ‚Gemeiner Holzbock' bezeichnete Zeckenart

„acarus reduvius, eine in gesträuchen lebende milbe, die thieren lästig wird.“ (Grimm 1854–1971, 10, 1768 f.) N. spielt mit dieser Doppeldeutigkeit. Die erste Bedeutung passt allgemein zur Ziegenhirten-Rolle des lyrischen Ichs und speziell zum Vergleich der Geliebten mit „meine[n] Ziegen“ (338, 8) in der vorigen Strophe; vor diesem Hintergrund ergeben sich Assoziationen zum Ziegenbock, der traditionell Inbegriff sexueller Aktivität ist: Entsprechend wird auch in Theokrits 3. Idylle ein „stößiger Bock“ erwähnt. Die zweite Bedeutung knüpft hingegen an die Rede von den „Wanzen“ in Strophe 1 an und vergleicht die vermuteten Nebenbuhler mit lästigem Ungeziefer.

**338, 13** *Wie kraus [...] macht*] Grimms *Deutsches Wörterbuch* listet mehrere Verwendungsweisen des Adjektivs „kraus“ auf, die einen missmutigen, schmerzlichen Gesichtsausdruck bezeichnen: „die gerunzelte stirn, miene u. dgl. wird kraus“ (Grimm 1854–1971, 11, 2088).

**338, 18** *Gleich sieben Uebeln* –] Anspielung auf Luthers wenig bekannte Lehre von den sieben Übeln, die dieser in seiner 1519 entstandenen Trostschrift für den kranken Kurfürsten Friedrich den Weisen auflistet und den komplementären sieben Gütern gegenüberstellt. In der Schrift mit dem Titel *Tesseradecas consolatoria pro laborantibus et oneratiis* (*Vierzehn Tröstungen für Mühselige und Beladene*) listet Luther die sieben Übel auf: 1) das Übel in uns: das Verderben der eigenen Sünde, 2) das Übel vor uns: künftige Not, 3) das Übel hinter uns: vergangene Not, 4) das Übel unter uns: Tod und Hölle, 5) das Übel zu unserer Linken: das Leid der Feinde, 6) das Übel zu unserer Rechten: das Leid der Freunde, 7) Das Übel über uns: Kreuz und Tod Christi. Bei N. wird der christliche Bezug restlos getilgt; die ‚sieben Übel‘ haben demgegenüber nur noch die Funktion, die Intensität des Liebesleids metaphorisch zu bezeichnen. Diese selbst wird freilich durch die anschließenden Verse: „Nichts mag ich essen schier, / Lebt wohl, ihr Zwiebeln!“ (338, 19 f.) wieder ironisch depotenziert.

**338, 21 f.** *Der Mond ging schon in's Meer, / Müd sind alle Sterne*] Als Prätext kommt (vgl. Grimm 1985, 227 f. u. Müller 1995, 81) der Anfang von Sapphos Fragment 52 (Bergk) infrage, das sich N. 1863, während seiner Schulzeit, eigens notiert hat (KGW I/3, 128, 2–5): „Nun ist schon der Mond versunken / und auch die Plejaden“ (Sappho 1963, 73). Denkbar ist jedoch auch eine parodistische Inversion der Anfangszeilen von Matthias Claudius' berühmtem *Abendlied*: „Der Mond ist aufgegangen, / Die goldnen Sternlein prangen“ (Claudius 1968, 217). Auch diesen Text kannte N. schon seit früher Jugend, wie aus seinem 1858 verfassten ‚Lebensrückblick‘ hervorgeht, in dem er diese beiden Eingangsverse zitiert (vgl. KGW I/1, 295, 21 f.).

**338, 23 f.** *Grau kommt der Tag daher – / Ich stürbe gerne.*] Thematische Bezugnahme auf das Ende von Theokrits 3. Idylle, wo der singende Ziegenhirte sich

ebenfalls wegen verschmähter Liebe den Tod wünscht. Abgesehen davon ergeben sich wörtliche und metrische Übereinstimmungen mit den Schlussversen von Mörikes Gedicht *Das verlassene Mägdelein* (1829): „So kommt der Tag heran – / O ging' er wieder!" (Mörike 1954, 1, 69) Ausführlicher Vergleich in Grimm 1985, 225 f.

## *Die kleine Hexe.*

Das Gedicht, das später in geringfügig veränderter Form unter dem Titel *Die fromme Beppa* in die *Lieder des Prinzen Vogelfrei* integriert wurde, nimmt satirisch die Heuchelei der (katholischen) Kirche *in eroticis* aufs Korn. Aus der Rollenperspektive eines hübschen Mädchens, das sich auf Liebeshändel mit einem jungen Geistlichen einlässt, werden insbesondere die Frömmigkeit der Gläubigen und die kirchliche Praxis der Sündenvergebung als verlogene Konventionen vorgeführt. Von N.s späterem „Fluch auf das Christentum" zeigt sich dabei allerdings noch kaum eine Spur. Entfernt davon, eine radikale Kirchenkritik zu entfalten, macht sich das Gedicht lediglich auf spielerische Weise über den Kontrast zwischen Anspruch und Realität, Schein und Sein der christlichen/katholischen (Sexual-)Moral lustig. Damit entspricht der Text Schillers Definition der Satire in seiner Abhandlung *Über naive und sentimentalische Dichtung*, wonach diese „den Widerspruch der Wirklichkeit mit dem Ideale" gestaltet (Schiller 1838, 204) – bei N. geschieht dies freilich so, dass er das zugrunde liegende Ideal (nämlich das der Frömmigkeit) selbst verspottet.

N. wählt hierfür nicht von ungefähr die Form der doppelten Kreuzreimstrophe aus jambischen Dreihebern mit weiblich/männlich wechselnden Kadenzen: den „[h]äufigsten Achtzeiler der deutschen Dichtung", der nicht nur „durch Volkslieder" geläufig, sondern davon ausgehend auch „eine altvertraute Kirchenliedstrophe" war (Frank 1980, 573). Es handelt sich mithin um eine Formparodie.

**339, 1** *Die kleine Hexe*.] Der ironische Titel spielt auf den frühneuzeitlichen Hexenglauben an, der im 16. und 17. Jahrhundert zu europaweiten Hexenverfolgungen führte, denen hunderttausende Frauen zum Opfer fielen. Mit dem historischen Phänomen der Hexenverfolgung setzt sich N. an verschiedenen Stellen seines philosophischen Werks auseinander, so etwa in der ungefähr zeitgleich mit IM entstandenen *Fröhlichen Wissenschaft*. Mit Bezug auf die abergläubische Vorstellung, Hexen stünden mit dem Teufel im Bunde und seien insofern schuldig, sucht er hier den Begriff der Schuld überhaupt als Aberglauben zu entlarven: „Obschon die scharfsinnigsten Richter der Hexen und sogar die Hexen selber von der Schuld der Hexerei überzeugt waren, war die

Schuld trotzdem nicht vorhanden. So steht es mit aller Schuld.“ (FW 250, KSA 3, 515, 21–24) Als ‚unschuldig‘ erscheint sich auch die im Titel genannte und im Folgenden als lyrisches Ich auftretende „Hexe“, insofern sie nicht nur zur „kleine[n] Hexe“ verniedlicht wird, sondern sich sogar als „fromm“ erweist: Mit dem „Teufel“ will sie sich erst als „altes Wackelweibchen“ abgeben (340, 2 f.); vorher sucht sie die Nähe der „art’gen Mönchlein“ (339, 6).

Im Druckmanuskript lautete der Titel noch *Juanita*. Der ursprüngliche Titel spielt auf die Figur des Frauenhelden Don Juan an; das lyrische Ich erscheint demnach als eine weibliche Variante des Don Juan.

**339, 2 f.** *So lang noch hübsch mein Leibchen, / Lohnt sichs schon, fromm zu sein.*] Der paradox anmutende Einfall, Frömmigkeit an die Bedingung – vergänglicher – körperlicher Schönheit zu knüpfen, bereitet schon gleich zu Beginn die Schluss-Pointe des Gedichts vor, der zufolge das Frommsein im Alter zu verabschieden sei (deshalb auch werden die Anfangsverse in der letzten Strophe noch einmal refrainartig wiederholt). Die damit verbundene Koppelung von Lohn und Frömmigkeit entspricht durchaus der Etymologie: Das Adjektiv „fromm“ geht auf das althochdeutsche Substantiv *fruma* (der ‚Bevorzugte‘) bzw. das mittelhochdeutsche *vrum* zurück (der ‚Vorteil‘, der ‚Nutzen‘), und bedeutete ursprünglich ‚nützlich‘, ‚tauglich‘ oder eben ‚lohnend‘. Vgl. Grimm 1854–1971, 4, 241: „fromm, *nützlich, utilis* (*vgl. das verbum* frommen)“. Etymologisch betrachtet handelt es sich bei V. 2 also um eine tautologische Formulierung. Der hier erwogene ‚Lohn der Frömmigkeit‘ ist freilich nicht die von der Kirche in Aussicht gestellte ‚ewige Seligkeit‘, sondern die körperliche Freude erotischer Sinnlichkeit.

**339, 4** *Man weiss, Gott liebt die Weibchen*] In der Bibel finden sich nicht nur viele Stellen, die allgemein Gott und Liebe assoziieren (vgl. etwa 1. Joh. 4, 8 und 4, 16: „Gott ist die Liebe“ oder 1. Kor. 13, 13: „Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drey; aber die Liebe ist die größeste unter ihnen“) und die Liebe Gottes bzw. Christi zu den Menschen betonen (vgl. Römer 5, 8: „Darum preiset Gott seine Liebe gegen uns, daß Christus für uns gestorben ist“). Darüber hinaus wird in den Evangelien auch von etlichen Frauen berichtet, denen sich Jesus heilend und helfend zugewandt hat, darunter auch Ehebrecherinnen. Einige dieser Frauen sollen sich ihm und seinen Jüngern angeschlossen haben, und Frauen waren es auch, die seinen Tod, seine Grablegung begleiteten und zuerst von seiner Auferstehung erfuhren. Das apokryphe Philippus-Evangelium erwähnt sogar, dass Jesus die in katholischer Überlieferung als ehemalige Sünderin bzw. Prostituierte geltende Maria Magdalena „[oftmals] auf ihren [Mund]“ geküsst haben soll (EvPhil 55b). Bereits Goethe, mit dem sich N. „über das ‚Kreuz‘“ zu verstehen meinte (GD Streifzüge eines Unzeitge-

mässen 51, KSA 6, 153, 4), verfasste auf dieser Folie eines seiner *Venezianischen Epigramme*: „Wundern kann es mich nicht daß unser Herr Christus mit ‹Huren› / Gern und mit Sündern gelebt geht mirs doch eben auch so.“ (Goethe 1990, 104, ‹83›)

**339, 6** *Er wird's dem art'gen Mönchlein / Gewisslich gern verzeihn*] Hier nimmt N. die christliche Zentralvorstellung von der „Vergebung der Sünden“ durch die Gnade Gottes auf. Das *Vaterunser* enthält die Bitte um solche Vergebung, die darin zugleich von den Menschen untereinander gefordert wird: „Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.“ (Mt. 6, 12) Im 1. Brief des Johannes 2, 2 heißt es über Christus: „Und er ist die Versöhnung für unsre Sünden, nicht allein aber für die unseren, sondern auch für die der ganzen Welt.“ Allerdings ist die Vergebung der Sünden im Christentum an die Bedingung der Umkehr bzw. des Glaubens gebunden. So werden beispielsweise in der Apostelgeschichte 2, 38 die Worte Petri wiedergegeben: „Kehrt um und jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung seiner Sünden; dann werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen.“ Desgleichen heißt es in der Apostelgeschichte 13, 38 f.: „So sei euch nun kundgetan, liebe Brüder, dass euch durch ihn Vergebung der Sünden verkündigt wird; und in all dem, worin ihr durch das Gesetz des Mose nicht gerecht werden konntet, ist der gerecht gemacht, der an ihn glaubt.“ Das lyrische Ich der „kleinen Hexe“ in N.s Gedicht redet dagegen nicht von derlei Bedingungen der Sündenvergebung. Reue oder Umkehr erweisen sich in dieser Logik als unnötig, da Gott/Christus – aufgrund seiner eigenen Liebe zu hübschen „Weibchen“ – dem lüsternen „Mönchlein“ ohnehin „gern verzeihn“ wird.

**339, 10** *Kein grauer Kirchenvater!*] Auf der direkten Aussagebene steht der „graue Kirchenvater“ lediglich als alter geistlicher Würdenträger im Kontrast zum ‚jungen‘ und ‚roten‘ „Mönchlein“, das sich nach der „kleinen Hexe“ sehnt. Darüber hinaus werden jedoch im engeren Sinne Autoren der frühchristlichen Zeit, die maßgeblich zum theologischen Selbstverständnis des Christentums beigetragen haben, als „Kirchenväter“ bezeichnet. Zu den besonders wirkungsmächtigen Kirchenvätern zählen Clemens von Alexandria (ca. 150–215), Tertullian (ca. 150–220), Origenes (ca. 185–254), Laktanz (ca. 250–320), Hieronymus (347–420) und Augustinus (354–430). N. spielt mit dieser Doppeldeutigkeit.

**339, 12 f.** *Oft gleich dem grausten Kater / Voll Eifersucht und Noth!*] Erneute Aufnahme des Eifersuchts-Themas, das bereits im *Lied des Ziegenhirten* vorkam: Trotz seiner Jugend kann auch der verliebte Mönch grau vor Kummer erscheinen, wenn er nämlich eifersüchtig mit ansehen muss, wie seine Geliebte mit so „manchem Mönchlein“ (339, 8) flirtet. Statt „Voll Eifersucht und Noth“ hieß es in einer Vorstufe noch „Verliebt, ja, bis zum Tod“ (KSA 14, 230).

**339, 14 f.** *Ich liebe nicht die Greise, / Er liebt die Alten nicht*] Im Vergleich zu dieser chiastischen Formulierung wirkt folgende Vorstufe weniger pointiert: „Er wundert sich von Herzen / Er liebt mein jung Gesicht!“ (KSA 14, 230)

**339, 16 f.** *Wie wunderlich und weise / Hat Gott dies eingericht!*] Hier klingt der Gedanke der Weltenlenkung (*gubernatio rerum*) durch einen weisen Gott an, wie er insbesondere für den sog. teleologischen Gottesbeweis (etwa bei Thomas von Aquin) eine wichtige Rolle spielt. Doch während dieser Gottesbeweis von der Sinnhaftigkeit und Zweckmäßigkeit der gesamten Weltordnung ausgeht, die durch das Wirken einer göttlichen Intelligenz als *causa finalis* bestimmt sei, konstatiert die „kleine Hexe“ die weise Einrichtung der Welt durch Gott lediglich angesichts der banalen Tatsache, dass sie „nicht die Greise“ und ihr Mönch „die Alten nicht“ liebt. Die Denkfigur der *gubernatio rerum* wird dadurch parodistisch subvertiert.

**339, 18 f.** *Die Kirche weiss zu leben, / Sie prüft Herz und Gesicht.*] Die biblische Vorstellung von Gott als „Herzenskündiger“ (Apostelgeschichte 15, 8), „der der Herzen kündig ist, die Herzen, d. i. verborgensten Gedanken und Empfindungen, kennet“ (Adelung 1811, 2, 1149 f.), wird hier nicht nur auf die Institution der Kirche übertragen, sondern zugleich durch die ‚Gesichtsprüfung‘ *ad absurdum* geführt: Nicht auf das Innere, die Seele komme es an, sondern auf das Äußere, das hübsche „Leibchen“. Dadurch erhält auch die Rede vom „Herzen“ einen anderen, nämlich auf die – irdische – Liebe bezogenen Sinn. ‚Irdisch‘ erscheint die Kirche schon durch die vorangehende Feststellung, sie wisse „zu leben“; damit erscheint sie als eine durch und durch weltlich ausgerichtete Institution mit vergnügungssüchtigen Repräsentanten.

**339, 20–25** *Stäts will sie mir vergeben [...] / Man lispelt mit dem Mündchen, / Man knixt und geht hinaus / Und mit dem neuen Sündchen / Löscht man das alte aus.*] Diese Verse nehmen erneut die schon in der ersten Strophe thematisierte ‚Vergebung der Sünden‘ auf, nun aber bezogen auf die kirchliche/katholische Beicht- und Bußpraxis, die als ein völlig oberflächliches, spielerisches Ritual entlarvt wird: Die Buße beschränkt sich auf das ‚Lispeln‘ der Beichte und das ‚Knicksen‘ beim Verlassen des Gotteshauses; nicht durch Reue, sondern durch neue „Sündchen“ werden die alten ausgelöscht. Schon dass in der Diminutivform von „Sündchen“ die Rede ist, zeigt, dass diese nicht ernstgenommen werden.

**339, 26–29** *Gelobt sei Gott auf Erden, / Der [...] / [...] derlei Herzbeschwerden / Sich selber gern vergiebt!*] Säkularisierende Umkehrung des auf den Lobpreis Gottes durch die Engel in Lk 2, 14 zurückgehenden liturgischen Hymnus *Gloria in excelsis deo* (*Ehre sei Gott in der Höhe*). Der „Gott auf Erden“ weist zum einen

auf die Christus-Anspielung in V. 3 zurück: „Gott liebt die Weibchen“, lässt sich andererseits aber auch auf den liebestollen Mönch als ‚Stellvertreter Gottes auf Erden‘ beziehen, der sich die Absolution für seine erotischen Eskapaden selbst erteilt.

**340, 2 f.** *Als altes Wackelweibchen / Mag mich der Teufel frein!*] In einer Vorstufe noch aktivisch formuliert: „Will ich den Teufel frein!“ (KSA 14, 230) Anspielung auf die abergläubische Vorstellung, Hexen stünden auch sexuell mit dem Teufel in Verbindung. Die sog. Teufelsbuhlschaft, worunter die Eheschließung und der Geschlechtsverkehr mit dem Teufel verstanden wurden, bildete oft einen Anklagepunkt in frühneuzeitlichen Hexenprozessen.

## *Das nächtliche Geheimniss.*

Dieser Text, der später – mit kleineren Änderungen in der Interpunktion – unter dem neuen Titel *Der geheimnissvolle Nachen* ebenfalls in die *Lieder des Prinzen Vogelfrei* aufgenommen wurde, schlägt nach den vorangehenden ironischen bzw. parodistisch-satirischen Gedichten nunmehr einen pathetisch-melancholischen Ton an, der auch die folgenden beiden Texte des Zyklus bestimmt, bevor erst das abschließende Gedicht wieder den Duktus der ‚scherzhaften Lieder‘ aufnimmt. Zu Recht wurde daher von einer „Anti-Idylle“ bzw. „Gegen-Idylle“ gesprochen (Meyer 1991, 420). Der „Heroism als Zeichen der Freiheit“ (NL 1883, 7[38], KSA 10, 255, 5), wie ihn der ‚mittlere‘ N. als konstitutiv für die „heroische[ ] Idylle“ versteht (KSB 6/KGB III/1, Nr. 122, S. 100, Z. 16 f.), lässt nun auch seine spezifische Gefährdung erkennen: Das Gefühl der Freiheit und Grenzenlosigkeit kann jäh umschlagen in die depressiv gestimmte Erfahrung abgründiger Leere, wie das Gedicht auf symbolisch-enigmatische Weise zu verstehen gibt, will man es nicht auf die lyrisch verrätselte Gestaltung einer homosexuellen „Beischlaf“-Phantasie in der Nachfolge August von Platens festlegen (so Schulte 1995, 77; ähnlich bereits Köhler 1989, 289 f.). Im Zentrum der Darstellung steht das (titelgebende) nächtliche, durch die Einnahme von Opium bewirkte wachtraumartige Entgleiten des lyrischen Ichs in eine leere Unendlichkeit, bevor es endlich in einen tiefen Schlaf versinkt, der am Morgen darauf als „ach, so gut“ (340, 28) bezeichnet wird.

Mit der sechszeiligen Strophenform dieses Gedichts variiert N. eine „alte Hymnenstrophe, [...] worin in verlängertem Kreuzreim gleichmäßig trochäische Vierheber mit weiblicher und mit männlicher Kadenz alternieren“ (Frank 1980, 471): In N.s Gedicht wechseln die Kadenzen umgekehrt. Die „monotone Eindringlichkeit, die über die Strophe hinausdringt“ (Frank 1980, 471), ergibt sich durch die gleichförmige Wiederholung von nur zwei Reimen pro Strophe aller-

dings auch im vorliegenden Text und korrespondiert dessen Gehalt. Die von N. leicht abgewandelte Strophenform geht auf Kreuzeshymnen des Fortunatus aus dem 6. Jahrhundert zurück und wurde in dieser Tradition noch im 18. und 19. Jahrhundert verwendet (z. B. von Voß und Mörike). Auch in der Romantik findet sie sich, so etwa in Eichendorffs melancholisch-düsterem Gedicht *Zweifel*.

**340, 8 f.** *Gab mir Ruhe nicht das Kissen, / Noch der Mohn*] Die lyrische Thematisierung der Schlaflosigkeit hat einen biographischen Hintergrund. Bereits seit 1871 klagte N. immer wieder über Schlaflosigkeit, die zu seinen Krankheitssymptomen gehörte. Im Brief an Franz Overbeck vom 20. Januar 1883 beschreibt er rückblickend das „Schluß-Ergebniß dieses bösen Jahres" als einen andauernden Zustand „wie bei einer Phosphorvergiftung: ewiges Erbrechen, Kopfschmerz, Schlaflosigkeit usw." (KSB 6/KGB III/1, Nr. 369, S. 319, Z. 24–30) Auch der metonymisch poetisierende Hinweis auf den „Mohn" ist in diesem biographischen Zusammenhang zu sehen: N. selbst konsumierte – ungeachtet seiner vielfach geäußerten Kritik am Gebrauch von Narkotika – wiederholt Morphium bzw. Opium, um Schlaf zu finden oder um sich zu berauschen (vgl. hierzu Volz 1990, 168–170). In einem Briefentwurf an Paul Rée und Lou von Salomé schreibt N. um den 20. Dezember 1882: „An jedem Morgen verzweifle ich, wie ich den Tag überdaure. Ich schlafe nicht mehr: was hilft es 8 Stunden zu marschiren! [...] Heute Abend werde ich so viel Opium nehmen, daß ich die Vernunft verliere" – und weiter heißt es dann im selben Schreiben (offenbar nach der Drogeneinnahme): „Was gehn Euch ich meine Sie und Lou, meine Phantastereien an! Erwägen Sie Beide doch sehr miteinander, daß ich zuletzt ein kopfleidender Halb-Irrenhäusler bin, den die Einsamkeit vollends verwirrt hat. – Zu dieser, wie ich meine verständigen Einsicht in die Lage der Dinge komme ich, nachdem ich eine ungeheure Dosis Opium a u s V e r z w e i f l u n g eingenommen habe. Statt aber den Verstand dadurch zu verlieren, scheint er mir endlich zu k o m m e n. [...] in opio veritas" (KSB 6/KGB III/1, Nr. 360, S. 307, Z. 6–37). Ähnlich wie in dieser brieflichen Darstellung führt auch im Gedicht der Gebrauch von „Mohn" nicht (direkt) zum Schlaf, sondern (zunächst) zu einem Rauschzustand, der allerdings keineswegs euphorisch als Erkenntnis der ‚Wahrheit' erlebt wird, vielmehr als ein umnebelter Blick in den „Abgrund" (340, 21).

**340, 9 f.** *[...] was sonst tief / Schlafen macht – ein gut Gewissen.*] Zitathafte Anspielung auf das Sprichwort „Ein gut Gewissen, ein sanftes Ruhekissen." (vgl. Wander 1867, 1, 1669) Die lyrische Rede vom fehlenden guten Gewissen hat im Kontext von N.s ‚freigeistiger' Philosophie einen ironischen Sinn: Im Zuge seiner Moral- und Religionskritik, die mit seiner ‚mittleren' Schaffensperi-

ode seit *Menschliches, Allzumenschliches* beginnt und sich im Spätwerk noch radikalisiert, steht N. dem Konzept des Gewissens kritisch gegenüber. Der als ‚Outlaw' in die Nähe des ‚vogelfreien' Verbrechers geratende „freie Geist" leidet nicht etwa unter einem ‚schlechten Gewissen', sondern entlarvt das Gewissen generell als eines der „moralischen Vorurtheile" (von denen im Untertitel der *Morgenröthe* die Rede ist). So fordert N. in der *Morgenröthe* mit Blick auf diejenigen, welche „bisher, als Verbrecher, Freidenker, Unsittliche, Bösewichte verschrieen, unter dem Banne der Vogelfreiheit und des schlechten Gewissens, verderbt und verderbend, lebten" (M 164, KSA 3, 147, 4–7): „Die Abweichenden, welche so häufig die Erfinderischen und Fruchtbaren sind, sollen nicht mehr geopfert werden; es soll nicht einmal mehr für schändlich gelten, von der Moral abzuweichen, in Thaten und Gedanken; es sollen zahlreiche neue Versuche des Lebens und der Gemeinschaft gemacht werden; es soll eine ungeheuere Last von schlechtem Gewissen aus der Welt geschafft werden, – diese allgemeinsten Ziele sollten von allen Redlichen und Wahrheitsuchenden anerkannt und gefördert werden!" (M 164, KSA 3, 147, 14–22; hierzu und zum zeitgenössischen Kontext der Gewissensproblematik vgl. ÜK M, S. 12 f). An die Stelle des *moralischen* Gewissens setzt der ‚freie Geist' N. das *intellektuelle* Gewissen (vgl. FW 2, KSA 3, 373 f.). Mit seiner Kritik des moralischen Gewissens knüpft er an die Schrift *Die Entstehung des Gewissens* seines Freundes Paul Rée an, die zwar erst 1885 erschien, ihm aber schon 1879/80 in der Grundkonzeption bekannt war.

**340, 14 f.** *Mann und Kahn auf warmem Sande, / Schläfrig beide, Hirt und Schaf*] Mit dieser Gleichsetzung von „Mann und Kahn" mit „Hirt und Schaf" knüpft N. auch in diesem Gedicht – wenngleich recht eigenwillig – an die bukolische Tradition an, auf die sich die IM schon durch ihren Titel und stellenweise auch thematisch beziehen. Darüber hinaus ergeben sich hieraus im Rahmen des vorliegenden Gedichts auch mythologische Assoziationen, die noch weiter reichen. So erinnert der symbolisch als Hirt identifizierte Mann am nächtlichen Strand überdies an den griechischen Gott Hermes, der als Hermes Kriophoros mit einem Schaf auf der Schulter dargestellt wurde. Hermes ist auch der Vater von Daphnis, jenem sizilianischen Hirten, der von Pan das Flötenspiel gelernt hat und dessen Name und Liebeskummer in der bukolischen Dichtung von der Antike bis ins 18. Jahrhundert immer wieder auftaucht. Zugleich galt Hermes, der mit seinem Heroldsstab einschlafen und träumen lassen kann, neben Hypnos und Morpheus (von dem sich der Name des Opiats ‚Morphium' herleitet) als Gottheit des Schlafes und der Träume. Nicht zuletzt fungierte der Gott als Hermes Psychopompos oder als Hermes Psychagogos auch als der Geleiter der Seelen in die Unterwelt – eine Aufgabe, die sonst dem Fährmann Charon zukommt, der die Verstorbenen mit seinem Kahn über den Acheron in das Reich

des Hades bringt. Bei N. sind all diese mythischen Implikationen präsent; wenn es im folgenden Vers heißt: „Schläfrig stiess der Kahn vom Lande“ (340, 16), dann assoziiert er unterschwellig Hermes mit Charon.

Das lyrische Ich gelangt im Folgenden mit dem Kahn zwar nicht in die Unterwelt, wohl aber in eine geheimnisvolle Zwischenwelt. Der Zugang zu ihr wird durch die Einnahme von Opium („Mohn“) eröffnet. In seinem breit rezipierten Buch *Confessions of an English Opium-Eater* von 1821–1856 verbindet bereits Thomas De Quincey, der wohl bekannteste Opium-Esser des 19. Jahrhunderts, das Opium mit dem Geheimnisvollen. Er spricht von „the mysterious power of opium“ und betont: „For opium *is* mysterious; mysterious to the extent, at times, of apparent self-contradiction“ (De Quincey 2000, 2, 241). Eine Lektüre N.s von De Quinceys Buch ist zwar nicht belegt, die im Gedicht folgenden Schilderungen der Opium-Wirkung stimmen allerdings fast wörtlich mit Formulierungen De Quinceys überein. Zu Gemeinsamkeiten zwischen N. und dem Opium-Esser De Quincey vgl. auch Smitmans-Vajda 1997, 50–55.

**340, 17 f.** *Eine Stunde, leicht auch zwei, / Oder war's ein Jahr?*] Verlust des Zeitgefühls infolge der Wirkung des Opiums. Auch De Quincey beschreibt eindrücklich die massive Beeinflussung des (Raum- und) Zeitgefühls durch Opiumkonsum. Er berichtet von einer „vast expansion of time; sometimes I seemed to have lived for 70 or 100 years in one night“ (De Quincey 1867, 84).

**340, 18–22** *[...] da sanken / Plötzlich mir Sinn und Gedanken / In ein ew'ges Einerlei, / Und ein Abgrund ohne Schranken / That sich auf*] Es handelt sich weniger um eine „mystische Erfahrung“ (Müller 1995, 83), als vielmehr um deren ‚Negativ': Das „ew'ge Einerlei“ entspricht nicht der – zu N. ohnehin schlecht passenden – *unio mystica* als der Schau des (Göttlich-)Einen, sondern der eher depressiv gestimmten Vorstellung von Monotonie und Gleichgültigkeit; der „Abgrund ohne Schranken“ lässt sogar an einen ‚Horror-Trip' denken. Thomas De Quincey schildert frappierend ähnliche (beklemmende) Gefühlszustände im Opium-Rausch: „I seemed every night to descend, not metaphorically, but literally to descend, into chasms and sunless abysses, depths below depths, from which it seemed hopeless that I could ever reascend.“ (De Quincey 1867, 84) Nur wenige Monate nach der Entstehung von IM notierte N. im Herbst 1882: „Das Leere, das Eine, das Unbewegte [...] – das wäre m e i n Böses“ (NL 1882, 5[1] 212, KSA 10, 211, 14 f.; vgl. ganz ähnlich auch NL 1883, 12[13], KSA 10, 402) Auch dieses Notat spricht (einmal abgesehen von der darin enthaltenen Ablehnung einer Einheits-Metaphysik à la Parmenides oder Plotin) kontextuell dafür, dass die Rede vom „ew'gen Einerlei“ und schrankenlosen „Abgrund“ in der 3. Strophe des Gedichts nicht harmonisierend als Darstellung einer ‚mystischen' Einsicht zu lesen ist, sondern vielmehr als die einer zutiefst melancholischen Erfahrung.

**340, 22** *[…] – da war's vorbei! –*] Es stellt sich die Frage, *was* denn eigentlich vorbei war, und diese Frage ist nicht eindeutig zu beantworten. War ‚es' die Schlaflosigkeit, die Zeitdehnung, der Abgrund oder noch etwas anderes? Diese Uneindeutigkeit trägt erheblich zum rätselhaften Charakter des Textes bei, der in der Forschung schon wiederholt betont worden ist (vgl. etwa NLex 153).

**340, 25 f.** *Was geschah? so riefs, so riefen / Hundert bald – was gab es? Blut?*] In der Fiktion des Gedichts erscheinen am Morgen nach der ‚geheimnisvollen Nacht' Menschen am Strand, die angesichts des auf dem Meer schaukelnden Kahns eine Bluttat vermuten. Das Zahlwort „Hundert" dürfte dabei als Hyperbel zu werten sein. Im Druckmanuskript hieß es noch statt „bald – was gab es? Blut?": „Kähne eilen durch die Fluth".

**340, 27 f.** *[…] Wir schliefen, schliefen / Alle – ach, so gut! so gut!*] Der Bezug dieses Gedichtschlusses ist aufgrund fehlender Anführungszeichen oder Inquit-Formeln nicht eindeutig; die Frage nach der Sprecherinstanz, die sich hinter dem lyrischen „Wir" verbirgt, lässt sich nicht leicht beantworten. Naheliegend erscheint jedoch, dass die letzte Verszeile als Antwort des lyrischen Ichs auf die zuvor genannte Frage der „Hundert" zu verstehen ist: Das „Wir" sagende lyrische Ich wiegelt ab; es versucht, die aufgebrachte Menschenmenge, in welche es sich rhetorisch integriert, zu beschwichtigen, verschweigt seinen Blick in den schrankenlosen „Abgrund" und betont lediglich den „guten" Schlaf, den es wie „Alle" genossen habe. Diese Behauptung mutet jedoch wenig glaubwürdig an: Die ‚seufzende' Interjektion „ach" und die intensivierende Wiederholung „so gut! so gut!" deuten eher auf eine (Auto-)Suggestion hin.

## *„Pia, caritatevole, amorosissima". (Auf dem campo santo.)*

Auch dieses Gedicht, das die Strophenform von *Die kleine Hexe* wieder aufgreift, lässt den ironischen und parodistisch-satirischen Ton der vorigen Gedichte hinter sich und geht stattdessen ins Pathetisch-Melancholische, ja ins Sentimentale über. Wenn N., „begehrlich nach der italiänischen ‚Sentimentalität'", am 16. September 1882 an Köselitz schreibt: „In Messina […] verstand ich, daß ohne jene 3, 4 Thränen man die Heiterkeit nicht lange aushält", so zeigt sich gerade mit Blick auf das vorliegende Gedicht, dass die IM in der Tat „nach diesem Recepte componirt" wurden (KSB 6/KGB III/1, Nr. 307, S. 262, Z. 41–44). Vieles spricht allerdings dafür, dass (auch) dieses Gedicht nicht auf Sizilien, sondern bereits zuvor in Genua entstanden ist. Wie *Die kleine Brigg, genannt „das Engelchen"* übernahm N. *„Pia, caritatevole, amorosissima"* ebenfalls nicht in die spätere Sammlung *Lieder des Prinzen Vogelfrei*, die er der zweiten Ausgabe der *Fröhlichen Wissenschaft* beifügte. In der Logik der Gedicht-Fiktion befin-

det sich der lyrische Sprecher vor dem Grab einer jungen Frau, deren bildhauerische Darstellung als Grabskulptur ihn zutiefst ergreift. Er apostrophiert die Frühverstorbene und spürt imaginativ ihrem traurigen Schicksal nach. Die lyrische Reflexion auf die Ursache ihres frühen Todes führt zu der Vermutung, dass sie vor verschwiegener Liebessehnsucht starb. Implizit wird die Frömmigkeit des Mädchens für dieses Verschweigen und damit auch für ihr Sterben verantwortlich gemacht. Am Ende des Gedichts scheint es dann, als stünden dem Grabbildnis Tränen in den Augen; der Akt einfühlender Zuwendung des sprechenden Ichs führt so gleichsam zu einer Beseelung des Denkmals wie im Pygmalion-Mythos.

**341, 1** „*Pia, caritatevole, amorosissima*“.] Der zitathaft in Anführungszeichen gestellte italienische Titel des Gedichts gibt eine Inschrift wieder, die N. wahrscheinlich auf einem Grabstein gelesen hat. Die Worte charakterisieren eine Verstorbene. „Pia“ und „caritatevole“ übersetzt N. selbst im Gedicht mit „fromm“ und „mild“ (341, 9) – die religiöse Konnotation ist eindeutig. Das dagegen in den erotischen Bereich weisende „amorosissima“ lässt er jedoch unübersetzt, um das Wort jeweils am Ende der beiden Strophen als Apostrophe an das lyrische ‚Du‘ zu wiederholen. Der substantivische Superlativ „amorosissima“ lässt sich sowohl mit „Geliebteste“ als auch mit „Liebendste“, „am meisten Liebende“ übersetzen (vgl. dagegen die ungenaue Übersetzung „liebevoll“ bei Buddensieg 2002, 59). Diese Doppelbedeutung, der zufolge die so Angeredete als Objekt, aber auch als Subjekt intensivster Liebe gemeint sein kann, reflektiert das Gedicht selbst. In der ersten Strophe erscheint die Verstorbene als „Liebling weit und nah“ (341, 8), in der zweiten Strophe heißt es dann: „Und liebtest du, wer hätte / Dich nicht genug geliebt?“ (341, 13 f.) Wohl um diese Doppeldeutigkeit zu wahren, übersetzt N. das Wort nicht. Um dieses Wort kreist auch ein Gedicht aus dem Nachlass des Jahres 1884, das hinsichtlich der Thematik und der Stimmung eng mit dem hier zu kommentierenden Text verwandt ist (KGW VII/4.2, 28[65], 248, präsentiert sogar eine entsprechende Vorstufe mit dem Titel „Amorosissima“):

„Dich lieb’ ich, Gräbergrotte!
Dich, Marmor-Lügnerei!
Ihr macht zum freisten Spotte
Mir stets die Seele frei.
Nur heute steh’ ich, weine,
Lass’ meinen Thränen Lauf
Vor dir, ‹du› Bild im Steine,
Vor dir, du Wort darauf!

Und – Niemand braucht's zu wissen –
Dies Bild – ich küßt' es schon.
Es giebt so viel zu küssen:
Seit wann küßt man denn – Thon!
Wer Das zu deuten wüßte!
Wie! Ich ein Grabstein-Narr!
Denn, ich gesteh's, ich küßte
Das lange Wort sogar." (NL 1884, 28[65], KSA 11, 330, 10–25)

**341, 2** *(Auf dem campo santo.)*] Gemeint ist der im Südosten Genuas gelegene Monumentalfriedhof *Camposanto di Staglieno*, der von dem Genueser Stadtarchitekten Carlo Barabino entworfen und Anfang des Jahres 1851 eröffnet worden war. Der Friedhof zeichnet sich durch seine monumentale Anlage mit umlaufenden Arkaden und Kolonnaden, einem in der Mitte thronenden Pantheon sowie durch zahlreiche pompöse Grabskulpturen aus Carrara-Marmor aus. N. war von dem Ort fasziniert und besuchte ihn mehrmals. Bereits kurz nach seinem ersten Eintreffen in Genua teilte er Heinrich Köselitz auf einer Postkarte vom 24. November 1880 mit: „Hier habe ich Gewühl und Ruhe und hohe Bergpfade und das, was schöner ist als mein Traum davon, das campo santo." (KSB 6/KGB III/1, Nr. 67, S. 51, Z. 13 f.) Und diese Begeisterung hielt an. Noch Ende Februar 1882 schreibt er an seine Mutter und seine Schwester: „Waehrend des großen Carnevalzuges waren wir [N. und Paul Rée] auf dem Friedhofe dem schoensten der schoensten der Erde." (KSB 6/KGB III/1, Nr. 203, S. 173, Z. 12–14)

**341, 3 f.** *O Mädchen, das dem Lamme / Das zarte Fellchen kraut*] Ekphrastische Apostrophe an das in der Grabskulptur abgebildete Mädchen, das N. in dem oben zitierten Nachlass-Gedicht auch als „Bild im Steine" mit dem „Wort darauf" anspricht. Zur Identifizierung der Grabplastik vgl. Sborgi 1997, 83, Abb. 113; nach Sborgi handelt es sich um ein Werk des Bildhauers G. Molinari aus dem Jahr 1865, der Name auf dem Grabstein lautet Giacinto Ghilino. Die figürliche Darstellung des Mädchens, das einem Lamm das Fell krault (N. verwendet die ältere Form „kraut"), verweist im Kontext des Zyklus auf die bukolische Motivik, vor dem Hintergrund der Friedhofsszenerie jedoch vor allem auf die christliche Ikonographie: auf Christus als das „Lamm Gottes" (*Agnus Dei*). Da das angesprochene Mädchen(-Bildnis) wenig später als „fromm" und „mild[tätig]" (341, 9) bezeichnet wird, spielt die religiöse Dimension auch im Folgenden eine gewisse Rolle. Die schon im Gedichttitel greifbare Spannung zwischen christlicher Caritas und geschlechtlichem Eros bildet die Grundproblematik des dargestellten Mädchenschicksals.

**341, 5 f.** *Dem Beides, Licht und Flamme, / Aus beiden Augen schaut*] Spiel mit der Doppeldeutigkeit des Wortes „amorosissima“, das sowohl ‚Geliebteste‘ wie ‚Liebendste‘ heißen kann. N. unterscheidet auch sonst zwischen „Licht“ (als Wirkung) und „Flamme“ (als Ursache), so etwa im parallel zu IM entstandenen sinnspruchhaften „Vorspiel“ zur *Fröhlichen Wissenschaft*, wo es unter dem Titel „E c c e h o m o“ heißt: „Licht wird Alles, was ich fasse, / [...] / Flamme bin ich sicherlich.“ (FW Vorspiel 62, KSA 3, 367, 18–20) Im Sinne der zweifachen Bedeutung von „amorosissima“ ist die Doppelheit von Licht und Flamme im vorliegenden Text speziell auf die Liebe zu beziehen: Einerseits schaut dem angesprochenen Mädchen(-Bild) das „Licht“ der ihm entgegengebrachten Liebe aus den Augen, andererseits die „Flamme“ der von ihm selbst empfundenen Liebe. Zum Motiv der Liebes-Flamme vgl. auch schon die dritte Strophe von *Die kleine Brigg, genannt „das Engelchen“* und den Kommentar hierzu.

**341, 11** *Was riss so früh die Kette?*] Mit dieser Frage, die zu Beginn der zweiten Strophe eine Reihe von weiteren (rhetorischen) Fragen eröffnet, variiert N. die mythische Vorstellung vom Lebens- oder Schicksalsfaden. In der griechischen Mythologie sind es die drei Moiren Klotho, Lachesis und Atropos, in deren Händen der Schicksalsfaden liegt: Klotho spinnt ihn, Lachesis begrenzt ihn, Atropos schneidet ihn ab. In der römischen Mythologie entsprechen den Moiren die Parzen, in der germanischen Mythologie die Nornen. Das Zerreißen der Kette versinnbildlicht – analog zum Abschneiden des Fadens – den Tod. Das Bild der Kette selbst spielt dabei zugleich auf die Vorstellung von der ‚Gefangenschaft‘ im Leben an, die sich schon bei Platon findet (der Leib als Gefängnis der Seele).

**341, 13 f.** *Und liebtest du, wer hätte / Dich nicht genug geliebt?*] Bezugnahme auf die Doppelbedeutung von „amorosissima“ als ‚Liebendste‘ und ‚Geliebteste‘: Die rhetorische Frage zielt darauf, dass die hypothetisch vorausgesetzte Liebe der Angesprochenen aufgrund ihrer Eigenschaft als „amorosissima“ erwidert worden wäre.

**341, 15 f.** *Du schweigst – doch sind die Thränen / Den milden Augen nah*] Dem – notwendigen – Schweigen des steinernen Bildes auf die in den vorangehenden Versen vom lyrischen Ich geäußerten Fragen steht in auffallendem Kontrast die Feststellung gegenüber, dass die Augen den Tränen nahe seien. Es handelt sich um eine imaginative Verlebendigung der Grabskulptur, die an den in Ovids *Metamorphosen* (X, 243 ff.) erzählten Pygmalion-Mythos erinnert: Der Bildhauer Pygmalion hatte demnach eine schöne Frauenstatue geschaffen, in die er sich so sehr verliebte, dass er die Liebesgöttin Aphrodite anflehte, sie möge ihm eine Frau schenken, die der Statue gleiche. Aphrodite erfüllte ihm

daraufhin seinen Wunsch und beseelte die Statue, so dass diese lebendig wurde, als Pygmalion sie umfing.

**341, 17 f.** *Du schwiegst – und starbst vor Sehnen / A m o r o s i s s i m a?*] Hier wird in Form einer rhetorischen Frage die abschließende Vermutung geäußert, die junge Frau sei an unausgesprochener Liebessehnsucht gestorben. Umgekehrt folgt daraus ebenso wie aus der vorangehenden Gewissheit, ihre Liebe wäre erwidert worden, dass sie ihre Sehnsucht nur hätte aussprechen müssen, um vor dem tragischen Schicksal bewahrt zu werden. Die sich letztlich ergebende Frage, weshalb sie denn überhaupt ihr Liebesverlangen verschwiegen hat, beantwortet das lyrische Ich implizit durch den Hinweis auf ihre Frömmigkeit, die im Gegensatz zu derjenigen der Titelfigur aus *Die kleine Hexe* nicht geheuchelt erscheint. Insofern steckt auch im vorliegenden Gedicht eine latente Kritik an der Kirche bzw. an der religiösen Moral – aber auf ganz andere Weise als in jenem satirischen Text: Nunmehr werden die ruinösen Konsequenzen einer religiös motivierten Unterdrückung des erotischen Verlangens gestaltet, das in dem Wort „amorosissima“ zum Ausdruck kommt.

## *Vogel Albatross.*

Im vorletzten Gedicht nimmt N. erneut das poetologisch grundierte Vogel-Motiv auf, das bereits im Eingangsgedicht zentral war. Auch wenn nun – anders als dann wieder im Schlussgedicht – die Dichtungsthematik nicht explizit formuliert wird, sind die poetologischen Implikationen doch deutlich zu erkennen: Der geschilderte Höhenflug des Vogels Albatros, den das lyrische Ich pathetisch apostrophiert, fungiert nicht zuletzt als Reflexionsbild für die ersehnte Inspiration, den dichterischen Aufschwung des Sprechers. Diese dichtungstheoretische Valenz markiert N. ausdrücklich erst in der späteren Fassung des Textes, in der er sich 1887 in den *Liedern des Prinzen Vogelfrei* wieder findet. Dieser – um die zweite Strophe gekürzten Fassung – gab N. den neuen Titel *Liebeserklärung* und den poetologisch-selbstironischen Untertitel *(bei der aber der Dichter in eine Grube fiel –)*. Mit dieser Anspielung auf die in Platons Dialog *Theaitetos* überlieferte Anekdote über den Philosophen Thales, der beim Beobachten der Sterne in einen Brunnen gefallen und daraufhin von einer thrakischen Magd ausgelacht worden sei, distanziert sich N. später vom Inhalt des Gedichts, das in der früheren *Idyllen*-Fassung noch ohne jedes Ironiesignal auskommt und so die Dreierreihe der mit *Das nächtliche Geheimniss* beginnenden pathetisch-melancholischen Texte zum Abschluss bringt: Wenn dem lyrischen Ich angesichts seines Abstands zu dem in höchster Höhe frei schwebenden Albatros am Ende des Gedichts „Thrän’ um Thräne“ fließt (342, 8), so er-

weist sich auch hier die ‚Sentimentalität' als Ingrediens der ‚heroischen Idylle', deren Kompositionsprinzip in der Verbindung von „Heiterkeit" und „Thränen" besteht (KSB 6/KGB III/1, Nr. 307, S. 262, Z. 43 f.).

Wie im Überblickskommentar schon erwähnt, ist die motivische Parallele zu Baudelaires poetologischem Gedicht *L'Albatros* aus dessen *Fleurs du mal* auffällig, obwohl nicht mit Gewissheit davon ausgegangen werden kann, dass N. es zum Zeitpunkt der Niederschrift seines Gedichts bereits kannte. Zwar hatte er für seine persönliche Bibliothek die bereits 1882 in Paris erschienene Ausgabe *Les fleurs du mal. Précédées d'une notice par Théophile Gautier. Nouvelle édition* (NPB 131 f.) erworben. N.s früheste Erwähnung Baudelaires stammt allerdings erst vom Frühjahr 1884. Wolfram Groddeck argumentiert mit guten Gründen dafür, den Beginn der Beschäftigung N.s mit Baudelaires Gedichten, vermittelt durch die Rezeption Paul Bourgets, „auf Ende 1883" zu datieren (Groddeck 1991a, 2, 430). Nur mittels eines auf die vergleichende Deutung von Baudelaires *L'Albatros* und N.s *Vogel Albatross* gestützten ‚Indizienbeweises' könnte man den Beginn von N.s Baudelaire-Lektüre noch weiter zurückdatieren, wie dies einige Interpreten in jüngerer Zeit stillschweigend tun (vgl. NH 153; Henne 2010, 20; Görner 2000, 334 f., spricht vorsichtiger von einer „(Wahl-)Verwandtschaft zur Albatros-Metapher in Baudelaires gleichnamigem Gedicht"). Auf Baudelaires Gedicht könnte N. allenfalls bereits durch Maxime du Camps *Souvenirs littéraires* aufmerksam geworden sein, deren 9. Teil in der März/April 1882-Nummer der von N. (regelmäßig?) gelesenen *Revue des deux mondes* erschienen war; dort ist auf S. 744 von *L'Albatros* die Rede. N.s Gedicht wirkt wie eine – vergleichsweise konventionelle (vgl. Pfotenhauer 1985, 188) – Kontrafaktur von Baudelaires Text: Während dieser schildert, wie der von Schiffsleuten gefangene Albatros, der sich sonst majestätisch und frei in der Luft bewegt, an Deck plump und hilflos wirkt (womit abschließend die Situation des Dichters in einer prosaischen Realität verglichen wird), gestaltet N. in seinem Gedicht das siegreiche Schweben des ‚heroischen' Albatros in jenen höchsten Höhen, in die sich auch das Dichter-Ich sehnt.

Zu dem Gedicht existiert eine Vorstufe, in der es noch unter dem Titel *Der Siegreiche* und in anderer Strophen- und Versform vom lyrischen Ich selbst heißt:

„Der Himmel trägt mich doch
Noch darf mein Flügel ruhn!
Wie ward! Jüngst flog ich doch?
Und hier verlerne ich's nun
Ich ruh' und schwebe doch
Wie darf mein Flügel ruhn?" (KSA 14, 230)

Demgegenüber nimmt sich der poetische Sprecher in der Druckfassung ein Stück weit zurück: Er ist nun nicht mehr selbst das ruhig-schwebende Subjekt, sondern Beobachter des Vogelflugs, dem sein Abstand zu dessen Höhe schmerzlich bewusst wird.

Die hierfür von N. benutzte vierzeilige Strophenform ist durch einen Wechsel von durch Kreuzreim verbundenen jambischen Drei- und Fünfhebern charakterisiert. Diese wiederholte Abfolge von rhythmisch fallenden und steigenden Versen, welche die eigentümliche metrische Bewegung dieses Gedichts ausmacht, korrespondiert dem zentralen Thema des schwebenden Steigflugs des Albatros. N. kehrt damit geläufige Vierzeiler-Formen um, bei denen auf längere Verse deutlich kürzere folgen, d. h. ein langsamer rhythmischer Anstieg einem schnellen Abfall voraufgeht.

**341, 19** *Vogel Albatross*.] Albatrosse (korrekte deutsche Singular-Schreibung: Albatros, in N.s Druckmanuskript: Albatroß), die vor allem in den Meeresgebieten der polaren und subpolaren Breiten der Südhalbkugel leben, gehören zu den größten Flugvögeln mit Flügelspannweiten von zwei bis dreieinhalb Metern. Obwohl sie viel Kraft aufwenden müssen, um ihre langen Flügel zu bewegen, handelt es sich um hervorragende Flieger, die aufgrund der von ihnen angewandten Segelflugtechnik extrem weite Strecken von tausenden Kilometern zurückzulegen vermögen. Allerdings sind sie dafür auf hohe Windgeschwindigkeiten angewiesen; bei Windstille können sie wegen ihres Körpergewichts nicht abheben.

In der europäischen Kunst- und Literaturgeschichte spielten die exotischen Albatrosse lange Zeit keine Rolle; dies änderte sich mit dem Beginn des ‚Zweiten Entdeckungszeitalters', zu dem die Weltumseglungen Louis-Antoine de Bougainvilles und James Cooks in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gehören. Für die französischen und englischen Seeleute hatten diese Vögel besondere Bedeutung; einen Albatros zu töten, galt unter ihnen als unglückbringend. Die erste bedeutende europäische Albatros-Dichtung stammt von dem englischen Romantiker Samuel Taylor Coleridge, dessen berühmte Ballade *The Rime of the Ancient Mariner* (1798) von einem alten Seemann handelt, der einst einen Albatros tötete und auf dem deshalb ein Fluch lastete. Baudelaires Gedicht *L'Albatros* nimmt auf Berichte Bezug, wonach es unter Seeleuten Brauch war, Albatrosse zu fangen, um sie dann allerdings wieder freizulassen.

**341, 20 f.** *O Wunder! Fliegt er noch? / Er steigt empor und seine Flügel ruhn!*] Deiktische Evokation des aerodynamischen Segelflugs, der für den Albatros charakteristisch ist. Es erscheint dem Sprecher als paradox, ja als Aufhebung der Kausalität – deshalb die *Exclamatio* „O Wunder!" –, dass der in der Fiktion des Gedichts beobachtete Vogel weiter aufsteigt, ohne seine Flügel zu bewe-

gen. Über den zweiten Vers des Gedichts schreibt Gottfried Benn am 22. September 1954 an seine Geliebte Ursula Ziebarth: „Von Herrn Lichtenford [...] Abschrift von dem Gedicht ‚Albatros' [sic!], tatsächlich von Nietzsche. Bitte sage ihm von mir, dass ich den 2. Vers kannte, selbst in meinen Büchern zitiert habe, diesen wunderbaren Vers, dass ich aber nicht wusste, dass das ganze ‚Albatros' heißt." (Benn 2001, 82 f.)

**341, 22** *Was hebt und trägt ihn doch?*] Diese Frage, die in der zweiten Strophe sogleich vom lyrischen Ich selbst beantwortet wird, zeigt, dass es sich nicht – oder nur im übertragenen Sinn – um ein „Wunder" handelt, sondern dass es „doch" etwas gibt, was den Albatros in seinem Gleitflug „hebt und trägt", nämlich die Luftströmung.

**341, 23** *Was ist ihm Ziel und Zug und Zügel nun?*] Rhetorische Frage, die auf das (vermeintlich) völlige Fehlen von „Ziel und Zug und Zügel" verweist. Insbesondere die Ziellosigkeit ist eine Lieblingsvorstellung N.s, die zu seinen Entgrenzungs- und Unendlichkeitsphantasien gehört; entsprechend wurde sie auch bereits (im Rekurs auf die letzte Nummer der *Morgenröthe*: „Wir Luft-Schifffahrer des Geistes") im Eingangsgedicht *Prinz Vogelfrei* gestaltet, wo es in der zweiten Strophe heißt: „Vergessen hab' ich Ziel und Hafen" (335, 9). Im Zusammenhang mit dieser Vorstellung eines ziellosen Entschwebens in unendliche Weiten steht auch die ‚Zügellosigkeit', die eine Loslösung aus allen Bindungen und Konventionen meint. Der „Vogel Albatross" wird so zum Sinnbild für N.s Ideal des „freien Geistes". N. greift die Wendung „Ziel und Zug und Zügel" später variierend im ersten Dionysos-Dithyrambus *Nur Narr! Nur Dichter!* wieder auf: Dort ist von dem „gezückten Zugs" hinabstürzenden Adler die Rede (KSA 6, 379, 10; vgl. NK hierzu).

**341, 24–26** *Er flog zu höchst – nun hebt / Der Himmel selbst den siegreich Fliegenden: / Nun ruht er still und schwebt*] Antwort auf die zuvor gestellte Frage „Was hebt und trägt ihn doch?" (341, 22) Wiederum ergibt sich ein Entsprechungsverhältnis zum Eingangsgedicht, hier zu dessen dritter Strophe: „Ich lass mich von den Winden heben, / Ich liebe es, mit Flügeln schweben" (335, 14 f.). Auffällig ist indes, dass N. nun nicht mehr von „Winden" spricht, sondern allgemein vom „Himmel". Vielleicht hat er später, in der 1887 erschienenen neuen Fassung die zweite Strophe nicht zuletzt wegen der christlich-metaphysischen Assoziationen weggelassen, die der Ausdruck „Himmel" aufruft.

**341, 27** *Den Sieg vergessend und den Siegenden.*] Der ruhig schwebende Albatros, den das lyrische Ich kurz zuvor als den „siegreich Fliegenden" (341, 25) charakterisiert hat, ist mithin selbst der „Siegende" von dem hier die Rede ist; der „Sieg" meint denjenigen über die ‚Schwere', die zu Boden zieht und mit

der folglich zuvor gekämpft worden sein muss. (Zur Kampfansage an den „Geist der Schwere“ aus der Vogel-Perspektive vgl. auch *Zarathustra III*, KSA 4, 241, 18–20: „Und zumal, dass ich dem Geist der Schwere feind bin, das ist Vogel-Art: und wahrlich, todfeind, erzfeind, urfeind! Oh wohin flog und verflog sich nicht schon meine Feindschaft!“) Das Vergessen von „Sieg“ und „Siegendem“ zielt auf die neu gewonnene Leichtigkeit und Freiheit, die sich geradezu durch ‚Selbstvergessenheit‘ auszeichnet: durch den reinen Genuss des freien Schwebens in höchster Höhe. – Anstelle der gesamten Passage 341, 24–27, lautet der Text in einer Vorstufe noch folgendermaßen:

„Der ohne Flügelschlag
Fliegt hoch ob allen Fliegenden
O Räthsel Trost und Bild!
O Trost und ~~Glück~~!! Hier liegt der Siegende
Das Kleinod aller Siegenden“ (KSA 14, 230)

**342, 1 f.** *Gleich Stern und Ewigkeit / Lebt er in Höhn jetzt, die das Leben flieht*] Statt „Gleich Stern und Ewigkeit / Lebt er in Höhn jetzt“ heißt es noch in der Reinschrift: „Glück tiefster Einsamkeit! / In Höhen lebend“ (KSA 14, 230). Durch den stattdessen in der Druckfassung gezogenen Vergleich mit „Stern und Ewigkeit“ wird der Albatros schier aus dem Bereich des organischen, endlichen „Lebens“ hinausgehoben. Er scheint jetzt sogar die Erdatmosphäre zu verlassen und in das Weltall zu entschweben. Das „Leben flieht“ diese überirdischen Höhen, weil es darin nicht zu existieren vermag; es handelt sich um lebensfeindliche Höhen. Im „Vorwort“ zur autobiographischen Spätschrift *Ecce homo* bedient sich N. einer ganz ähnlichen Höhen-Metaphorik, um die Exklusivität seiner eigenen Schriften zu charakterisieren: „Wer die Luft meiner Schriften zu athmen weiss, weiss dass es eine Luft der Höhe ist, eine s t a r k e 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“ (EH Vorwort 3, KSA 6, 258, 22–25). Und insbesondere über seinen *Zarathustra* schreibt N., der gerne in „Jahrtausenden“ denkt: „Dies Buch, mit einer Stimme über Jahrtausende hinweg, ist nicht nur das höchste Buch, das es giebt, das eigentliche Höhenluft-Buch – die ganze Thatsache Mensch liegt in ungeheurer Ferne u n t e r ihm“ (EH Vorwort 3, 259, 17–21).

„Stern und Ewigkeit“, die diese Höhe repräsentieren, sind Lieblingsmetaphern N.s, die entsprechend häufig bei ihm vorkommen. „Stern“ verwendet er gerne als Sinnbild für ‚hohe‘ Freundschaft, so etwa in einem Dreizeiler aus *Scherz, List und Rache*, dem „Vorspiel in deutschen Reimen“ zur *Fröhlichen Wissenschaft*: „Nah hab den Nächsten ich nicht gerne: / Fort mit ihm in die

Höh und Ferne! / Wie würd' er sonst zu meinem Sterne? –" (FW Vorspiel 30, KSA 3, 359, 25–27) Und „Ewigkeit" bedeutet bei ihm nicht transzendente Zeitlosigkeit, sondern verweist auf den Gedanken der „ewigen Wiederkunft des Gleichen", der zum ersten Mal in FW 341 öffentlich ausgesprochen wird. Bereits in einem Nachlass-Notat aus dem Jahr 1881 fordert N.: „Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben! Dieser Gedanke enthält mehr als alle Religionen, welche dies Leben als ein flüchtiges verachten und nach einem unbestimmten anderen Leben hinblicken lehrten." (NL 1881, 11[159], KSA 9, 503, 9–12) In einigen Texten aus der Entstehungszeit von IM nennt N. „Stern" und „Ewigkeit" gleichfalls in einem Atemzug, so etwa in dem „Meiner lieben Lou" gewidmeten Gedicht „Freundin – sprach Kolumbus …", dessen zweite Strophe lautet:

> „Wen er [der ‚Genueser' = N.] liebt, den lockt er gerne
> Weit hinaus in Raum und Zeit – –
> über uns glänzt Stern bei Sterne,
> Um uns braust die Ewigkeit." (Anfang November 1882, KSB 6/KGB III/1, Nr. 321, S. 271, Z. 7–10)

**342, 3** *Mitleidig selbst dem Neid*] Während N. sonst das – von Schopenhauer zum Fundament der Moral erklärte – „Mitleid" als „Schwächung und Aufhebung des Individuums" (M 132, KSA 3, 124, 25) attackiert, lässt er hier den in höchsten Höhen schwebenden Vogel Albatros Mitleid empfinden, und zwar selbst gegenüber denjenigen, die ihn für seinen Höhenflug beneiden. Allerdings handelt es sich dabei nicht um das Schopenhauer'sche Mitleid als praktische Aufhebung des *principii individuationis*, sondern eher um ein ‚verächtliches' Mitleid des souverän Herabschauenden als Reaktion auf den Neid. Die Vorstellung vom Neid auf den Sicherhebenden, Fliegenden findet sich bei N. öfter. So heißt es schon in M 574, KSA 3, 331, 2–4: „Je höher wir uns erheben, um so kleiner erscheinen wir Denen, welche nicht fliegen können." Und im *Zarathustra* präzisiert N. dieses Kleiner-Erscheinen als Wirkung des neidischen Blicks: „Du gehst über sie hinaus: aber je höher du steigst, um so kleiner sieht dich das Auge des Neides. Am meisten aber wird der Fliegende gehasst" (*Zarathustra I*, KSA 4, 81, 31–33). Vgl. hierzu auch NK M 514.

**342, 4** *Und hoch flog, wer ihn auch nur schweben sieht!*] Der Albatros schwebt so hoch, dass er in der Logik der Gedichtfiktion von der Erde aus schon gar nicht mehr zu sehen ist. Nur von solchen, die ihrerseits hoch über den Dingen fliegen, vermag er noch wahrgenommen zu werden. Zu ihnen zählt sich das lyrische Ich. Hierin liegt abermals eine Anknüpfung an das erste Gedicht des

Zyklus: Das lyrische Ich erweist sich als identisch mit dem darin sprechenden „Prinzen Vogelfrei", der seinerseits über dem Meer schwebt: Von dort aus erblickt er den Vogel Albatros, der noch viel höher fliegt. Für derartige Abstufungen und ‚Höhenunterschiede' hatte N. eine ausgeprägte Vorliebe. Unterscheidet er schon um 1880 zwischen „höhere[n] und niedere[n] Menschen" (NL 1881, 12[41], KSA 9, 583, 22–24), so differenziert er im 1885 erschienenen ‚Vierten und letzten Theil' von *Also sprach Zarathustra* im Kapitel „Vom höheren Menschen" (KSA 4, 356–368) auch noch zwischen den „höheren Menschen" und dem „Übermenschen": Während jene schon über den „niederen Menschen" stehen, übersteigt sie selbst noch der „Übermensch".

**342, 5** *O Vogel Albatross!*] Nachdem bisher nur in der dritten Person über den Albatros geredet wurde, apostrophiert der poetische Sprecher ihn nun direkt in der zweiten Person. Die hymnische Interjektion „O" signalisiert affektive Betroffenheit.

**342, 6** *Zur Höhe treibt's mit ew'gem Triebe mich!*] Nun erst tritt das lyrische Ich explizit hervor und bezieht gegen Ende des Gedichts das zuvor Gesagte auf sich selbst. Der vorliegende Vers bringt die nachträgliche Erklärung dafür, weshalb es sich so sehr für den Höhenflug des Albatros interessierte: Es hat seinerseits den ‚ewigen Trieb' zur „Höhe", in welcher der Vogel mühelos schwebt. Dieser fungiert als Vorbild für das sprechende Ich. Dass der Trieb als ‚ewiger Trieb' charakterisiert wird, deutet freilich schon darauf hin, dass er niemals befriedigt werden kann, was denn auch den Hintergrund für die beide Schlussverse bildet.

**342, 7 f.** *Ich dachte dein: da floss / Mir Thrän' um Thräne – ja, ich liebe dich!*] Der (in der Vergangenheitsform gehaltene) Bericht von den Tränen, die der poetische Sprecher im Gedenken an den Vogel Albatros vergossen hat, zielt nicht etwa auf Trauer um diesen, sondern um die eigene Situation, die mit dessen Schweben in höchster Höhe kontrastiert: Das Ich kennt nur das unstillbare Verlangen, die unerfüllbare Sehnsucht nach solchem Höhenflug. Insofern verbindet sich mit der ‚Liebeserklärung' an den Albatros zugleich ein spezifischer ‚Liebeskummer': die Einsicht in die Unerreichbarkeit des Geliebten. Der spätere Titel *Liebeserklärung (bei der aber der Dichter in eine Grube fiel –)* vergrößert diese – bereits in der Erstfassung zum Ausdruck kommende – Distanz zwischen dem Vogel und dem Dichter-Ich noch auf sarkastische Weise.

## *Vogel-Urtheil.*

Auch das Schlussgedicht des kleinen Zyklus nimmt – was ja bereits der Titel erkennen lässt – das Vogel-Motiv wieder auf und verbindet es, wie schon das

Eingangsgedicht, explizit mit einer poetologischen Selbstreflexion des lyrischen Ichs. Dementsprechend änderte N. den Titel des in erheblich erweiterter Form (vier weitere Strophen kamen hinzu) in die *Lieder des Prinzen Vogelfrei* übernommenen Gedichts später zu *Dichters Berufung*. Als Schlussgedicht von IM sorgt der Text – nach den vorangehenden drei ‚ernsten' Gedichten – für einen ‚heiteren' Ausklang. Auch insofern kann man von einem Wiederaufgreifen des Anfangs am Ende des Zyklus sprechen. Der ironische Ton gilt nun dem lyrischen Dichter-Ich selbst, womit ein gewisser Vorbehalt gegenüber der Dichtung insgesamt zum Ausdruck kommt. Wenn N. in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der *Fröhlichen Wissenschaft* von 1887 über „die Handvoll Lieder, welche dem Buche dies Mal beigegeben sind", schreibt, es handle sich dabei um „Lieder, in denen sich ein Dichter auf eine schwer verzeihliche Weise über alle Dichter lustig macht" (FW Vorrede 1, KSA 3, 346, 21–24), dann trifft dies vor allem *Dichters Berufung* und mithin bereits auf dessen Erstfassung: das Schlussgedicht der *Idyllen* zu.

Das aus zwei verdoppelten Romanzenstrophen, genauer: sog. Suleikastrophen (vierhebige, durch Kreuzreime verbundene Trochäen mit alternierenden weiblichen und männlichen Kadenzen) bestehende Gedicht wurde von Gilman 1976, 89, „as a partial answer" auf Edgar Allan Poes berühmtes Langgedicht *The Raven* (1845) gedeutet, das zu N.s Zeit auch im deutschsprachigen Raum bereits weithin bekannt war. Angesichts der in Poes Text immer wieder am Strophenende wiederholten Antwort des Raben „Nevermore" ließe sich allerdings eher die spätere, erweiterte Fassung *Dichters Berufung* als Parodie auf *The Raven* verstehen, da erst in jener die (leicht abgeänderten) Schlussverse der zweiten Strophe „– ‚Ja, mein Herr, Sie sind ein Dichter' / Achselzuckt der Vogel Specht" (FW Anhang, KSA 3, 640 f.) am Ende aller (neu hinzugekommenen) vier weiteren Strophen wiederholt werden. N. erwähnt Poe zum ersten Mal im Brief an Franz Overbeck vom 14. 11. 1879 (vgl. KSB 5/KGB II/5, Nr. 904, S. 464, Z. 19) und nennt ihn in JGB 269 einen „grossen Dichter" (KSA 5, 224, 8). Für seine persönliche Bibliothek hatte N. eine dreibändige Poe-Ausgabe in deutscher Übersetzung erworben, die mehrere Lesespuren aufweist: *Edgar Allan Poe: Ausgewählte Werke. Aus dem Englischen von Wm. E. Drugulin* (1853–1854).

**342, 9** *Vogel-Urtheil.*] Der Titel bezieht sich auf die beiden letzten, pointierenden Verse des Gedichts. Der Vogel ist „der Vogel Specht" (342, 25), sein Urteil über das lyrische Ich lautet: „Sie sind ein Dichter!" (342, 24). Dem Specht wird dabei auf ironische Weise eine besondere Urteilskraft zugeschrieben, da er selbst im ‚metrischen' Takt klopft. Außerdem galten Spechte in der Antike, was dem Altphilologen N. bekannt gewesen sein dürfte, als prophetisch-wahrsagende Vögel (vgl. NK 342, 25). Im Rahmen der dichtungskritischen Grund-

konzeption des Gedichts wird deutlich: N. spielt hier zugleich mit der Doppelbedeutung von Urteil als *Be*urteilen und *Ver*urteilen.

**342, 10 f.** *Als ich jüngst, mich zu erquicken, / Unter dunklen Bäumen sass*] Zu Beginn wird der topische *locus amoenus* aufgerufen, wie er charakteristisch für die Gattungstradition der Idylle ist, an die der Zyklus locker anschließt. Gilman 1976, 90 argumentiert überdies dafür, dass es sich um eine parodistische Aufnahme der Eingangsverse von Poes *The Raven* handelt: „Once upon a midnight dreary, while I pondered, weak and weary / Over many a quaint and curious volume of forgotten lore“ (Poe 1845, 1).

**342, 12–14** *Hört' ich ticken, leise ticken, / Zierlich, wie nach Takt und Maass. / Böse wurd' ich, zog Gesichter*] Was im Rückblick vom Gedichtschluss aus als das Klopfen des Spechtes gegen den Baumstamm identifizierbar ist, wird hier als leises Ticken wiedergegeben, das insofern schon etymologisch das Metrum als Merkmal versgebundener (lyrischer) Dichtung assoziieren lässt, als es von „Takt und Maass“ geprägt erscheint: Das griechische Wort *métron* bedeutet ‚Maß'. Das lyrische Ich fühlt sich durch dieses Ticken anfänglich noch in seinem ‚idyllischen' Naturgenuss gestört. Das Ticken lässt dabei auch an eine Uhr denken. Im lyrischen „Vorspiel“ von FW heißt es unter der Überschrift „Gegen die Gesetze“: „Es schweigt mir jegliche Natur / Beim Tiktak von Gesetz und Uhr.“ (FW Vorspiel 48, KSA 3, 364, 9 f.) Vom „Tiktak“ (der Poesie) ist im Folgenden die Rede.

**342, 16 f.** *Bis ich gar, gleich einem Dichter, / Selber mit im Tiktak sprach.*] Parodie auf das besonders in der poetologischen Lyrik des 18. Jahrhunderts beliebte Sujet der Dichter-Initiation (vgl. etwa Klopstocks *Der Lehrling der Griechen* [1747] oder Goethes *Harzreise im Winter* [1777]; in beiden Gedichten ist ebenfalls, wenn auch auf jeweils unterschiedliche Weise, das Motiv der Dichter-Genese mit dem Vogel-Motiv verflochten). Bei N. reduziert sich das Dichtertum auf das bloße Sprechen „im Tiktak“, das zugleich performativ und selbstironisch auf das vierhebige trochäische Versmaß des vorliegenden Gedichts Bezug nimmt. Mit diesen und den (zu Beginn der zweiten Strophe) folgenden Versen stimmen fast wörtlich die dichtungstheoretischen Gedanken überein, die N. in der *Fröhlichen Wissenschaft* unter der Überschrift „Vom Ursprunge der Poesie“ formuliert. Dort wird nicht nur ebenfalls „das rhythmische Tiktak“ (FW 84, KSA 3, 440, 17 f.) genannt, sondern auch der vermeintliche Zwang reflektiert, den dieses auf die Hörer ausübt: „der Rhythmus ist ein Zwang; er erzeugt eine unüberwindliche Lust, nachzugeben, mit einzustimmen; nicht nur der Schritt der Füsse, auch die Seele selber geht dem Tacte nach“ (FW 84, KSA 3, 440, 22–25). Diesen „Zwang“ demonstrieren – ihrerseits im Medium rhythmischer Lyrik – die beiden letzten Verse der ersten Strophe.

**342, 19** *Silb' um Silb' ihr Hopsa sprang*] Die kindersprachlich-lautmalerische Interjektion „Hopsa" oder „Hopsasa" (verstärkte Imperativform von ‚hopsen' = ‚springen', ‚hüpfen') verwendet N. in den Achtzigerjahren mehrfach zur (herabwertenden) Bezeichnung versgebundener Rede. So schreibt er etwa mit dichtungskritischem Unterton wiederum in FW 84 über die suggestive Wirkung der metrischen Form, die in menschheitsgeschichtlichen Frühzuständen den Anspruch auf Wahrheit vertrat: „noch jetzt, nach Jahrtausende langer Arbeit in der Bekämpfung solchen Aberglaubens, wird auch der Weiseste von uns gelegentlich zum Narren des Rhythmus, sei es auch nur darin, dass er einen Gedanken als w a h r e r e m p f i n d e t, wenn er eine metrische Form hat und mit einem göttlichen Hopsasa daher kommt." (KSA 3, 442, 12–18) Zum „Narren des Rhythmus" wird so auch das lyrische Ich in *Vogel-Urtheil*.

**342, 22 f.** *[...] Du ein Dichter? / Stehts mit deinem Kopf so schlecht?*] Die Entgegensetzung von Dichtung und „Kopf" weist zurück auf die bereits im Eingangsgedicht formulierte Opposition von Poesie und „Vernunft". Hatte sich dort allerdings das lyrische Ich ausdrücklich gegen letztere ausgesprochen, da sie als „bös Geschäfte" die „Zunge" hemme (335, 17 f.), so kommen nun, am Ende des Zyklus, umgekehrt Bedenken angesichts des ‚kopflosen' Dichtertums auf. Diese doppelläufige Wertung entspricht dem ambivalenten Verhältnis, das N. selbst gegenüber der Dichtung einnahm. Einerseits begriff er den Dichter als schöpferischen Menschen und stellte ihn dem Denker als ebenbürtig zur Seite. Andererseits warf er ihm aber auch – in gut platonischer Tradition – lügnerische Wahrheitsferne vor und ordnete ihn in dieser Hinsicht dem Denker unter. Insbesondere spricht N. dem Dichter die Fähigkeit zur Hervorbringung echter Gedanken ab, so etwa in MA I 189: „Der Dichter führt seine Gedanken festlich daher, auf dem Wagen des Rhythmus': gewöhnlich desshalb, weil diese zu Fuss nicht gehen können." Später assoziierte N. den zur Wahrheit und zum Denken unfähigen Dichter mit der Gestalt des Narren. Im vierten Teil des *Zarathustra* (1885), findet sich im Kapitel „Lied der Schwermuth" ein Gedicht, das (in leicht veränderter Gestalt) auch die *Dionysos-Dithyramben* eröffnet; in ihm heißt es wiederholt: „Nur Narr! Nur Dichter!" (*Zarathustra III*, KSA 4, 372, 4) Letztlich kommt hierin N.s Selbstzweifel angesichts der eigenen Rolle als ‚Dichter-Philosoph' zum Ausdruck.

**342, 24 f.** *„[...] Sie sind ein Dichter!" / – Also sprach der Vogel Specht.*] Erst von den Schlussversen her erhält der Gedichttitel seinen Sinn; der „Vogel Specht" bejaht die selbstadressierte Frage des lyrischen Ichs und verurteilt es gleichsam zum – von diesem selbst kritisch gesehenen – Dichter-Sein. Anders als etwa die Taube, die Lerche, der Adler oder auch der Albatros ist der Specht zwar kein traditioneller Dichtervogel, doch galten Spechte in der Antike als

Vögel, aus deren Flug sich die Zukunft voraussagen ließ. So berichtet Plinius der Ältere (ca. 23–79 n. Chr.) im 10. Buch (xx, 40–42) seiner *Historia naturalis*, das N. in deutscher Übersetzung in seiner persönlichen Bibliothek besaß (NPB 464), von der wichtigen Rolle, welche Spechte für die sog. Vogelschau (Auspizien) spielten. Vor diesem Hintergrund kommt dem ‚Vogel-Urteil' eine besondere – freilich ironisch gebrochene – Bedeutung zu. Gilman 1976, 90 erblickt darin zugleich eine parodistische Adaption des „Nevermore", auf dem der sprechende Rabe in Poes *The Raven* insistiert: „The immutable judgement of the prophetic woodpecker [...] is Nietzsche's version of ‚Nevermore'."

# Bibliographie

Vorbemerkung: Die Bibliographien zur *Morgenröthe* und zu den *Idyllen aus Messina* erscheinen getrennt, da es sich um selbständige Texte ganz verschiedenen Charakters handelt und der Leser so die für das jeweilige Werk einschlägige Literatur am leichtesten findet.

Der erste Teil der jeweiligen Bibliographie verzeichnet N.s Quellen sowie zeitgenössische Editionen und Werke, die zum Kontext gehören. Um die Benutzung zu erleichtern, sind moderne Editionen wichtiger Quellentexte beigefügt. Die am Ende vieler Titel stehende Sigle NPB weist auf Werke in N.s persönlicher Bibliothek, die Sigle BUB auf Werke, die er während der Arbeit aus der Basler Universitätsbibliothek entlieh. Andere Titel sind aus N.s Schriften, seinem Nachlass, aus seinen Briefen und den Aufzeichnungen zu seinen Vorlesungen erschlossen. Da der Kommentar zur *Morgenröthe* auch die erst 1886 verfasste „Vorrede" zu deren Neu-Ausgabe einbezieht, verzeichnet die Bibliographie zur *Morgenröthe* zusätzlich Werke, aus denen sich Bezüge zu diesem späteren Text ergeben und die z. T. später als die Erstausgabe erschienen sind. Damit die Angaben zu N.s Bibliothek in vertretbaren Grenzen bleiben, werden besonders umfangreiche Werkkomplexe (mehrere umfassen 30 oder 40 Seiten) mit einem summarischen Hinweis auf die detaillierten Verzeichnisse in dem 2003 erschienenen Katalog *Nietzsches persönliche Bibliothek* sowie auf spezielle bibliographische Angaben in den Stellenkommentaren versehen.

Der zweite Teil der Bibliographie gilt jeweils markanten Texten der Wirkungsgeschichte, der modernen wissenschaftlichen Literatur und ihren Zusammenhängen, ferner übergreifenden Darstellungen und Kontexten.

# Bibliographie zur *Morgenröthe*

## Quellen und zeitgenössische Literatur

Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung, begründet von Ernst Grumach, hg. von Hellmut Flashar. Bd. 19: Problemata physica, 3. Auflage, Berlin 1983 (andere Aristoteles-Ausgaben NPB 114–125).

Bacon, Francis: Neues Organ der Wissenschaften. Aus dem Lateinischen übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen begleitet von Anton Theobald Brück, Leipzig 1830 (NPB 129).

Bacon, Francis: The works of Francis Bacon. Collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis, Douglas Denon Heath, 14 Bde., London 1857–1874 (nicht in NPB) [Nachdruck Stuttgart 1963].

Bacon, Francis: Neues Organon [von Franz Baco]. Uebersetzt, erläutert und mit einer Lebensbeschreibung des Verfassers versehen von J[ulius] H[ermann] von Kirchmann, Berlin 1870 (andere Ausgabe NPB 129).

Bagehot, Walter: Der Ursprung der Nationen. Betrachtungen über den Einfluss der natürlichen Zuchtwahl und der Vererbung auf die Bildung politischer Gemeinwesen. Autorisirte Ausgabe, Leipzig 1874 (NPB 129 f.).

Bahnsen, Julius: Beiträge zur Charakterologie. Mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen, 2 Bde., Leipzig 1867 (NPB 130).

Bahnsen, Julius: Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Prinzip und Einzelbewährung der Realdialektik. Zweiter Band, Leipzig 1882 (NPB 130).

Bain, Alexander: Geist und Körper. Die Theorien über ihre gegenseitigen Beziehungen. Autorisirte Ausgabe, Leipzig 1874 (NPB 131).

Baudelaire, Charles: Les fleurs du mal. Précédées d'une notice par Théophile Gautier. Nouvelle édition, Paris 1882 (NPB 131 f.).

Baudelaire, Charles: Œuvres complètes, Paris 1868–1870 (nicht in NPB).

Baumann, Johann Julius: Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie, Leipzig 1879 (NPB 132 u. 136).

Benndorf, Otto: De anthologiae Graecae Epigrammatis quae ad artes spectant, Bonn 1862 (BUB).

Bernays, Jacob: Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie, in: Abhandlungen der philosophisch-historischen Gesellschaft Breslau 1 (1857), S. 135–202 (nicht in NPB) [Nachdruck Hildesheim/New York 1970].

Bernhardy, G[ottfried]: Grundriss der griechischen Litteratur; mit einem vergleichenden Ueberblick der Römischen. Erster Theil, Halle 1836 (NPB 140 u. BUB).

Bernhardy, G[ottfried]: Grundriss der griechischen Litteratur; mit einem vergleichenden Ueberblick der Römischen. Zweiter Theil: Geschichte der griechischen Poesie, Halle 1845 (nicht in NPB).

Bernhardy, G[ottfried]: Grundriss der griechischen Litteratur; mit einem vergleichenden Ueberblick der Römischen. Dritte Bearbeitung. Erster Theil: Innere Geschichte der griechischen Litteratur, Halle 1861 (diese Bearbeitung nicht in NPB).

Bert, Paul: La morale des Jésuites, Paris 1881 (NPB 141).

Bilharz, Alfons: Der Heliocentrische Standpunct der Weltbetrachtung. Grundlegungen zu einer wirklichen Naturphilosophie, Stuttgart 1879 (NPB 141).

Bourget, Paul: Nouveaux essais de psychologie contemporaine. M. Dumas fils – M. Leconte de Lisle – M. M. de Goncourt – Tourguéniev – Amiel, Paris 1886 (NPB 148 f.).

Boyle, Robert: The works of the Honourable Robert Boyle. In five volumes. To which is prefixed the life of the author, hg. von Thomas Birch, London 1744 (nicht in NPB).
Brochard, Victor: Les sceptiques grecs, Paris 1887 (NPB 154).
Büchner, Louis: Natur und Geist. Gespräche zweier Freunde über den Materialismus und über die real-philosophischen Fragen der Gegenwart. In allgemeinverständlicher Form, Frankfurt am Main 1857 (nicht in NPB).
Büchner, Ludwig: Kraft und Stoff [1855]. Natur-philosophische Untersuchungen auf thatsächlicher Grundlage. In allgemein-verständlicher Darstellung. Vierzehnte, sehr vermehrte und mit Hülfe der neuesten Forschungen ergänzte Auflage. Mit Bildniss und Biographie des Verfassers, Leipzig 1876 (nicht in NPB).
Büchner, Ludwig: Die Darwin'sche Theorie von der Entstehung und Umwandlung der Lebe-Welt. Ihre Anwendung auf den Menschen, ihr Verhältniß zur Lehre vom Fortschritt und ihr Zusammenhang mit der materialistischen oder Einheits-Philosophie der Vergangenheit und Gegenwart. In sechs Vorlesungen allgemeinverständlich dargestellt. Vierte verbesserte und mit Hülfe der neuesten Forschungen ergänzte Auflage, Leipzig 1876 (nicht in NPB).
Burckhardt, Jacob: Der Cicerone. Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens. Zweite Auflage. Unter Mitwirkung von mehreren Fachgenossen bearbeitet von A[lbert] von Zahn, 3 Bde., Leipzig 1869 (NPB 161 f.).
Burckhardt, Jacob: Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch. Zweite durchgesehene Auflage, Leipzig 1869 (NPB 162 f.)
Burckhardt, Jacob: Griechische Culturgeschichte, o. O. 1875 (NPB 163: Vorlesungsnachschrift von Louis Kelterborn) = ders.: Gesamtausgabe, Bde. 8–11, hg. von Felix Stähelin und Samuel Merian, Basel 1930–1931.
Burckhardt, Jacob: Über das Studium der Geschichte. Auf Grund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler nach den Handschriften hg. von Peter Ganz, München 1982, in: ders.: Werke, hg. von der Jacob Burckhardt-Stiftung Basel, Bd. 10, München/Basel 2000, S. 129–347 (nicht in NPB, N. hat die hier publizierten Vorlesungen, die später unter dem Titel *Weltgeschichtliche Betrachtungen* bekannt wurden, in Basel gehört).
Burke, Edmund: A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful, Oxford 1756 [nach der fünften englischen Ausgabe ins Deutsche übersetzt von Christian Garve, Riga 1773] (nicht in NPB).
Byron, George Noël Gordon Lord: Sämmtliche Werke. Uebersetzt von Adolf Böttger. Sechste, revidirte und verbesserte Auflage, 8 Bde., Leipzig 1864 (NPB 165).
Byron, George Noël Gordon Lord: The Works of Lord Byron, Leipzig 1866 (NPB 165).
Byron, George Noël Gordon Lord: Vermischte Schriften, Briefwechsel und Lebensgeschichte nach Lytton Bulwer, Thomas Moore, Medwin und Dallas von Ernst Ortlepp, 3 Bde., Stuttgart o. J. (NPB 165 f.)
Carlyle, Thomas: The French Revolution. A History, 3 Bde., London 1837 (nicht in NPB).
Carlyle, Thomas: On Heroes, Hero-worship, and the Heroic in History, London 1841 (nicht in NPB).
Carlyle, Thomas: Über Helden, Heldenverehrung und das Heldenthümliche in der Geschichte. Übersetzt von J[oseph] Neuberg, Berlin 1853 (nicht in NPB).
Caspari, Otto: Die Urgeschichte der Menschheit. Mit Rücksicht auf die natürliche Entwicklung des frühesten Geisteslebens. 2. durchges. u. verm. Aufl., 2 Bde., Leipzig 1877 (NPB 168).
Collins, Anthony: A discourse of free-thinking, occasion'd by the rise and growth of a sect call'd free-thinkers, London 1713 (nicht in NPB) [Nachdruck mit deutschem Paralleltext, hg.von Günter Gawlick, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965].

Comte, Auguste: Système de politique positive ou Traité de sociologie, instituant la Religion de l'Humanité. Tome premier, contenant le discours préliminaire, et l'introduction fondamentale, Paris 1851 (nicht in NPB).
Comte, Auguste: Einleitung in die positive Philosophie. Deutsch von G. H. Schneider, Leipzig 1880 (NPB 171).
Darwin, Charles: On the Origin of Species by Means of natural Selection, or the Preservation of favoured Races in the Struggle for Life, 1. und 2. Auflage, London 1859 (nicht in NPB).
Darwin, Charles: Über die Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzenreich durch natürliche Züchtung, oder, Erhaltung der vervollkommneten Rassen im Kampfe um's Daseyn. Nach der zweiten Auflage mit einer geschichtlichen Vorrede und andern Zusätzen des Verfassers für diese deutsche Ausgabe aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von H. G. Bronn, Stuttgart 1860 (nicht in NPB) [Nachdruck Darmstadt 2008].
Darwin, Charles: Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl. Aus dem Englischen übersetzt von J. Victor Carus. Zweite nach der letzten Ausgabe des Originals berichtigte Auflage, 2 Bde., Stuttgart 1871 (a) (nicht in NPB).
Darwin, Charles: The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex, 2 Bde., London 1871 (b) (nicht in NPB).
Darwin, Charles: Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren. Aus dem Englischen übersetzt von J. Victor Carus, Stuttgart 1872 (a) (nicht in NPB).
Darwin, Charles: The Expression of the Emotions in Man and Animals, London 1872 (b) (nicht in NPB).
Descartes, René: Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, in: Œuvres de Descartes, hg. von Victor Cousin, Bd. 1, Paris 1824, S. 119–212 (nicht in NPB).
Descartes, René: Œuvres de Descartes, hg. von Charles Adam und Paul Tannery, 11 Bde., Paris 1897–1913 (nicht in NPB).
Descartes, René: Die Prinzipien der Philosophie. Übersetzt und erläutert von Artur Buchenau, 7. Auflage, unveränderter Nachdruck der 4. Auflage von 1922, Hamburg 1965 (= Philosophische Bibliothek, Bd. 28) (keine Ausgabe in NPB).
Descartes René: Œuvres et Lettres, hg. von André Bridoux, 3. Auflage, Paris 1966 (= Bibliothèque de la Pléiade, Nr. 40) (keine Ausgabe in NPB).
Descartes, René: Discours de la Méthode/Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung. Französisch/Deutsch, Hamburg 1969 (= Philosophische Bibliothek, Bd. 261) (keine Ausgabe in NPB).
Deussen, Paul: Das System des Vedânta nach den Brahma-sûtra's des Bâdarâyana und dem Commentare des Çankara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çankara aus, Leipzig 1883 (NPB 185).
Diderot, Denis: Le fils naturel, ou Les épreuves de la vertu, Amsterdam 1757 (nicht in NPB).
Diderot, Denis: Das Theater des Herrn Diderot. Aus dem Französischen übers. von Lessing, 2 Theile, Berlin 1760 (NPB 186 u. 189).
Diogenes Laertios [zahlreiche griechische Ausgaben und Übersetzungen in NPB 191–195].
Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Übersetzt aus dem Griechischen von O. Apelt, hg. sowie mit Vorwort, Einleitung und Anmerkungen versehen von K. Reich und H. G. Zekl, 2. Auflage, Hamburg 1967.
Doudan, Ximénès: Mélanges et lettres. Avec une introduction par M. le Comte D'Haussonville et des notices par Mme. de Sacy Cuvillier-Fleury. Nouvelle édition, 2 Bde., Paris 1878 (NPB 197).

Doudan, Ximénès: Pensées et fragments suivis des révolutions du goût, Paris 1881 (NPB 197).
Draper, John William: Geschichte der geistigen Entwickelung Europas. Aus dem Englischen von A. Bartels. Zweite durchgesehene und verbesserte Auflage, Leipzig 1871 (NPB 198).
Dreher, Eugen: Der Darwinismus und seine Consequenzen in wissenschaftlicher und socialer Beziehung, Halle 1882 (NPB 198).
Drossbach, Maximilian: Ueber die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt, Halle 1884 (NPB 199).
Dühring, Eugen: Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung, Breslau 1865 (NPB 202).
Dühring, Eugen: Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus. Zweite, theilweise umgearbeitete Auflage, Berlin 1875 (NPB 202 f.).
Eckermann, Johann Peter: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Dritte Auflage, 3 Theile, Leipzig 1868 (NPB 206: nur Theil 1, heute verloren).
Eliot, George [Evans, Mary Ann]: Adam Bede, 2 Bde., übersetzt von Julius Frese, Berlin 1860 (nicht in NPB).
Emerson, Ralph Waldo: Versuche (Essays). Aus dem Englischen von G. Fabricius, Hannover 1858 (NPB 211–213).
Engelhardt, Moritz von: Das Christenthum Justins des Märtyrers. Eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre, Erlangen 1878 (nicht in NPB).
Epiktetos: Epiktets Handbuch. Aus dem Griechischen mit erläuternden Anmerkungen von Gottlieb Christian Karl Link, Nürnberg 1783 (NPB 214).
Epiktetos: Les maximes d'Épictète philosophe stoïcien. Traduites par Dacier, mises dans un nouvel ordre et précédées d'un coup d'oeil sur la Philosophie des Grecs par Hippolyte Tampucci, 3. Auflage, Paris 1870 (NPB 214 u. 218).
Epiktetos: The Discourses as reported by Arrian, the Manual and Fragments. With an English translation by W[illiam] A[bbott] Oldfather [1925], 2 Bde., 5. Auflage, London/Cambridge, Mass. 1967 (keine Ausgabe in NPB).
Epicurus: Opere. Introduzione, testo critico, traduzione e note di Graziano Arrighetti [1960], 2. Auflage, Turin 1973.
Epikur: Epistulae tres et ratae sententiae a Laertio Diogene servatae, hg. von Peter von der Muehll, Leipzig 1922. In NPB ist keine Epikur-Ausgabe erhalten. Nietzsche studierte das Epikur-Kapitel bei Diogenes Laërtios und in Philosophiegeschichten.
Epikur: The Extant Remains. With short critical apparatus, translation and notes by Cyril Bailey, Oxford 1926 [Nachdruck Hildesheim/New York 1989].
Epikur: Von der Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente. Eingeleitet und übertragen von Olof Gigon, 2. Auflage, Zürich 1968.
Epikur: Wege zum Glück. Griechisch/Lateinisch/Deutsch. Hg. u. übersetzt von Rainer Nickel, 2. Auflage, Düsseldorf/Zürich 2006.
Epikur: Briefe, Sprüche, Werkfragmente. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und hg. von Hans-Wolfgang Krautz [1980], bibliographisch erneuerte Ausgabe, Stuttgart 2000.
Erdmann, Johann Eduard: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. 2: Philosophie der Neuzeit, Berlin 1866 (nicht in NPB).
Espinas, Alfred: Die thierischen Gesellschaften. Eine vergleichend-psychologische Untersuchung. Nach der vielfach erweiterten zweiten Auflage unter Mitwirkung des Verfassers. Deutsch herausgegeben von W. Schloesser. Autorisierte Ausgabe, Braunschweig 1879 (NPB 218 f.).

Feuerbach, Ludwig: Die Naturwissenschaft und die Revolution, in: Blätter für literarische Unterhaltung, Nr. 268–271 (8.–12. November 1850), S. 1069–1083 (nicht in NPB).
Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christenthums. Zweite vermehrte Auflage, Leipzig 1843 (nicht in NPB).
Feuerbach, Ludwig: Sämmtliche Werke. Neu hg. von Wilhelm Bonin und Friedrich Jodl, 10 Bde., Stuttgart 1903–1911 (keine Ausgabe in NPB).
Fichte, Johann Gottlieb: Sämmtliche Werke, 8 Bde., hg. von I. H. Fichte, Berlin 1845–1846 (nicht in NPB).
Fichte, Johann Gottlieb: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 1. Reihe, Bd. 1: 1791–1794, hg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Manfred Zahn u. Richard Schottky, Stuttgart-Bad Cannstadt 1964 (keine Fichte-Ausgabe in NPB).
Fischer, Kuno: Geschichte der neuern Philosophie, Bde. 3 u. 4: Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie. Bd. 1: Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft. Bd. 2: Das Lehrgebäude der kritischen Philosophie. Das System der reinen Vernunft, Mannheim 1860 (nicht in NPB).
Fischer, Kuno: Geschichte der neuern Philosophie, Bd. 1: Descartes und seine Schule. 1. Theil: Allgemeine Einleitung. René Descartes. 2. Theil: Descartes' Schule. Geulinx. Malebranche. Baruch Spinoza. Zweite völlig umgearbeitete Auflage, Mannheim 1865 (nicht in NPB).
Fischer, Kuno: Geschichte der neuern Philosophie, Bd. 2: Leibniz und seine Schule. Zweite, neu bearbeitete Auflage, Heidelberg 1867 (nicht in NPB).
Fischer, Kuno: Geschichte der neuern Philosophie, Bd. 5: Fichte und seine Vorgänger, Heidelberg 1869 (nicht in NPB).
Fischer, Kuno: Francis Bacon und seine Nachfolger. Entwicklungsgeschichte der Erfahrungsphilosophie. Zweite völlig umgearbeitete Auflage, Leipzig 1875 (nicht in NPB).
Foerster, Richard: Der Raub und die Rückkehr der Persephone in ihrer Bedeutung für die Mythologie-, Litteratur- und Kunst-Geschichte dargestellt, Stuttgart 1874 (BUB).
Fontane, Theodor: Irrungen, Wirrungen, in: ders.: Werke. Schriften und Briefe. 1. Abt., Bd. 2, hg. von Walter Keitel u. Helmuth Nürnberger, 2. Auflage, München 1971, S. 319–475 (keine Ausgabe in NPB).
Foster, Michael: Lehrbuch der Physiologie. Autorisirte deutsche Ausgabe von N. Kleinenberg. Mit einem Vorwort von W. Kühne, Heidelberg 1881 (NPB 231).
Fouillée, Alfred: La science sociale contemporaine, Paris 1880 (NPB 231 f.).
Friedrich der Große: Œuvres de Frédéric le Grand, hg. v. Johann D. E. Preuss, Bd. 24, Berlin 1854 (nicht in NPB).
Funke, Otto: Lehrbuch der Physiologie, 2 Bde., Leipzig 1855–1857 (nicht in NPB).
Galenus, Claudius: Opera omnia, hg. von Carl Gottlob Kühn, 20 Bde., Leipzig 1821–1833 (nicht in NPB) [Nachdruck Griechisch/Lateinisch, Hildesheim 1997].
Galenus, Claudius: Περὶ τῶν Ἱπποκράτους καὶ Πλάτωνος δογμάτων/De placitis Hippocratis et Platonis/Über die Lehren des Hippokrates und Platons. Hg. und übersetzt von Phillip De Lacy, Berlin 1978–1984 (= Corpus Medicorum Graecorum V 4,1,2) (keine Ausgabe in NPB).
Galton, Francis: Hereditary Genius. An Inquiry into its Laws and Consequences, London 1869 (nicht in NPB).
Galton, Francis: Inquiries into Human Faculty and its Development, London 1883 (NPB 238 f.).
Gebhardt, Émile: Les origines de la Renaissance en Italie, Paris 1879 (NPB 240).

Gellius, Aulus: Die attischen Nächte. Zum ersten Male vollständig übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Fritz Weiss, 2 Bde., Leipzig 1875–1876. (NPB 242 f.).
Gervinus, G[eorg] G[ottfried]: Geschichte der Deutschen Dichtung. Vierte gänzlich umgearbeitete Ausgabe, 5 Bde., Leipzig 1853 (nicht in NPB).
Gobineau, Joseph Arthur de: Essai sur l'inégalité des races humaines, 4 Bde., Paris 1853–1855 (nicht in NPB).
Goethe, Johann Wolfgang: Sämmtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe, Bde. 11–14, Stuttgart/Augsburg 1856 (NPB 250, heute verloren).
Goethe, Johann Wolfgang: Faust. Eine Tragödie von Goethe. Beide Theile in einem Bande. Ausgabe für Bücherfreunde, Bielefeld/Leipzig 1876 (NPB 257).
Goethe, Johann Wolfgang: Italienische Reise I = ders.: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche. Vierzig Bände. Hg. von Friedmar Apel u. a., 1. Abt., Bd. 15/1, Frankfurt am Main 1993.
Grabbe, Christian Dietrich: Sämmtliche Werke und handschriftlicher Nachlaß. Erste kritische Gesammt-Ausgabe. Herausgegeben und erläutert von Oskar Blumenthal, Vierter Band, Detmold 1874/Berlin 1875 (NPB 265).
Gracián, Balthazar: Hand-Orakel oder Kunst der Weltklugheit. Aus dessen Werken gezogen von Don Vincencio Juan de Lastanosa, und aus dem span. Orig. treu und sorgfältig übersetzt von Arthur Schopenhauer, 3. unveränd. Aufl., Leipzig 1877 (NPB 265, heute verloren).
Gracián, Balthazar: El Criticón [1651–1657], in: ders.: Obras completas, hg. von Arturo del Hoyo, 2. Auflage, Madrid 1960 (keine Ausgabe in NPB). Deutsche Übersetzung von Hans Studniczka, Einleitung von Hugo Friedrich, Hamburg 1957.
Grote, Georg: Geschichte Griechenlands. Nach der zweiten Auflage aus dem Englischen übertragen von Nicolaus N. W. Meißner, vom sechsten Bande an fortgesetzt von Eduard Höpfner, 6 Bde., Leipzig 1850–1856 (NPB 267 f.).
Gumplowicz, Ludwig: Rasse und Staat, Innsbruck 1875 (nicht in NPB).
Gumplowicz, Ludwig: Der Rassenkampf, Innsbruck 1883 (nicht in NPB).
Guyau, Jean Marie: De l'origine des religions, in: Revue philosophique de la France et de l'étranger 8 (1879), S. 561–584 (nicht in NPB).
Guyau, Jean Marie: Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, Paris 1885 (NPB 270 f.).
Guyau, Jean Marie: L'irréligion de l'avenir. Étude sociologique. Deuxième édition, Paris 1887 (NPB 271–273).
Gwinner, Wilhelm: Schopenhauer's Leben. Zweite, umgearbeitete und vielfach vermehrte Auflage der Schrift: Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt, Leipzig 1878 (nicht in NPB).
Haeckel, Ernst: Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Grundzüge der menschlichen Keimes- und Stammesgeschichte. 2., unveränderte Auflage, Leipzig 1874 (a) (nicht in NPB).
Haeckel, Ernst: Natürliche Schöpfungsgeschichte. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwickelungslehre im Allgemeinen und diejenige von Darwin, Goethe und Lamarck im Besonderen. Fünfte verbesserte Auflage, Berlin 1874 (b) (nicht in NPB).
Hanslick, Eduard: Vom Musikalisch-Schönen. Ein Beitrag zur Revision der Ästhetik der Tonkunst. Dritte verbesserte Auflage, Leipzig 1865 (NPB 275).
Harte, Bret: Californische Novellen. Übersetzt von Wilhelm Hertzberg, Leipzig 1873 (nicht in NPB).

Hartmann, Eduard von: Über die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen, Berlin 1868 (NPB 276 u. 278).
Hartmann, Eduard von: Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung, Berlin 1869 (NPB 276).
Hartmann, Eduard von: Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie. Eine kritische Beleuchtung des naturphilosophischen Theils der Philosophie des Unbewussten aus naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten, Berlin 1872 (NPB 275).
Haug, Martin: Brahma und die Brahmanen, München 1871 (BUB).
Heine, Heinrich: Sämmtliche Werke, hg. von Adolf Strodtmann, 21 Bde. + 2 Supplemente, Hamburg 1861–1884 (nicht in NPB).
Hellwald, Friedrich von: Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwickelung bis zur Gegenwart [1875], 2. Auflage, Augsburg 1878 (nicht in NPB).
Helvétius, Claude Adrien: Discurs über den Geist des Menschen. Aus dem Französischen des Herrrn Helvetius übersetzt von J. G. Forkert. Mit einer Vorrede Joh. Christoph Gottscheds, Leipzig/Liegnitz 1760 (NPB 284 f.).
Herder, Johann Gottfried: Werke in zehn Bänden, hg. von Martin Bollacher u. a., Frankfurt am Main 1985–2000 (keine Ausgabe in NPB).
Hermann, Karl Friedrich: Culturgeschichte der Griechen und Römer. Aus dem Nachlasse des Verstorbenen herausgegeben von Karl Gustav Schmidt, 2 Bde., Göttingen 1857–1858 (BUB).
Herwegh, Georg: Neue Gedichte, Zürich 1877 (nicht in NPB).
Hesiodos: Die Werke und Tage des Hesiodos. Nach ihrer Composition geprüft und erklärt von August Steitz, Leipzig 1869 (NPB 295).
Hettner, Hermann: Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts. 2. Theil: Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert, Braunschweig 1860 (NPB 296).
Hillebrand, Karl: Zeiten, Völker und Menschen. Erster Band: Frankreich und die Franzosen in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts. Eindrücke und Erfahrungen von Karl Hillebrand. Zweite umgearbeitete und vermehrte Auflage, Berlin 1874 (NPB 296 f.).
Hillebrand, Karl: Zeiten, Völker und Menschen. Zweiter Band: Wälsches und Deutsches, Berlin 1875 (NPB 297).
Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Werke und Briefe, 3 Bde., hg. von Jochen Schmidt, Frankfurt am Main 1992–1994 (NPB 302 f.: zwei Hölderlin-Auswahlausgaben).
Homer: Ilias. Odyssee. In der Übertragung durch Johann Heinrich Voß. Text nach den Erstausgaben der Ilias, Hamburg 1793, und der Odyssee, Hamburg 1781. Mit einem Nachwort von Ute Schmidt-Berger und Jochen Schmidt, 22. Auflage, München 2004 (andere Ausgaben NPB 304 f.).
Honegger, Johann Jakob: Litteratur und Cultur des 19. Jahrhunderts. In ihrer Entwicklung dargestellt, Leipzig 1865 (nicht in NPB).
Honegger, Johann Jakob: Kritische Geschichte der französischen Cultureinflüsse in den letzten Jahrhunderten, Berlin 1875 (NPB 307, heute verloren).
Horaz [Horatius Flaccus Quintus]: Sämtliche Werke. Lateinisch/Deutsch. Hg. von Hans Färber, 10. Auflage, München/Zürich 1985 (andere Ausgaben NPB 307–312).
Jacolliot, Louis: Les législateurs religieux. Manou Moïse-Mahomet. Traditions religieuses comparées des lois de Manou, de la Bible, du Coran, du rituel égyptien, du Zend-Avesta des Parses et de traditions finnoises, Paris 1876 (NPB 318).
Janssen, Johannes: Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. Bd. 2: Vom Beginn der politisch-kirchlichen Revolution bis zum Ausgang der socialen Revolution von 1525, Freiburg i. Br. 1879 (NPB 320: nur Bd. 1).

Jodl, Friedrich: Die Culturgeschichtsschreibung, ihre Entwickelung und ihr Problem, Halle 1878 (nicht in NPB).
Joubert, Joseph: Pensées précédées de sa correspondance, d'une notice sur sa vie, son caractère et ses travaux par M. Paul de Raynal. Et des jugements littéraires de MM. Sainte-Beuve, Silvestre de Sacy, Saint-Marc Girardin, Geruzez et Poitou. Sixième edition, 2 Bde., Paris 1874 (NPB 321 f.).
Jung-Stilling, Johann Heinrich: Lebensgeschichte, oder dessen Jugend, Jünglingsjahre, Wanderschaft, Lehrjahre, häusliches Leben und Alter. Eine wahrhafte Geschichte. 3te Auflage. Mit einer einleitenden Vorrede von Prälat von Kapff, Stuttgart 1857 (NPB 323).
Kaegi, Adolf: Der Rigveda, die älteste Literatur der Inder. Zweite, umgearbeitete und erweiterte, mit vollständigem Sach- und Wortregister versehene Auflage, Leipzig 1881 (nicht in NPB).
Kaftan, Julius: Das Evangelium des Apostels Paulus in Predigten der Gemeinde dargelegt, Basel 1879 (nicht in NPB).
Kant, Immanuel: Sämmtliche Werke, 12 Bde., hg. von Karl Rosenkranz und Friedrich Wilhelm Schubert. Bd. 8: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und Kritik der praktischen Vernunft, Leipzig 1838 (a) (nicht in NPB).
Kant, Immanuel: Sämmtliche Werke, 12 Bde., hg. von Karl Rosenkranz und Friedrich Wilhelm Schubert. Bd. 2: Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1838 (b) (nicht in NPB).
Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften [AA]. Berlin 1902–1923 (Nietzsche hatte keine Kant-Ausgabe. Er orientierte sich vorwiegend an der Darstellung von Kuno Fischer).
Keller, Gottfried: Sämtliche Werke in sieben Bänden, hg. von Thomas Böning u. a., Frankfurt am Main 1985–1996 (NPB 329: nur *Das Sinngedicht. Novellen* in einer Ausgabe von 1882).
Kepler, Johannes: Opera omnia, hg. von C. Frisch, Frankfurt am Main 1858–1871 (nicht in NPB).
Kirchmann, Julius Hermann von: Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral als Einleitung in das Studium rechtsphilosophischer Werke, Berlin 1869 (nicht in NPB) [Nachdruck der 2. Auflage von 1873, Aalen 1970].
Kirchmann, Julius Hermann von: Über das Prinzip des Realismus. Ein Vortrag in der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin, Leipzig 1875 (NPB 331).
Kleist, Heinrich von: Gesammelte Werke, hg. von Heinrich Kurz, 2 Bde., Hildburghausen 1868 (NPB 331).
Koeppen, Carl Friedrich: Die Religion des Buddha. Bd. 1: Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Bd. 2: Die lamaische Hierarchie und Kirche, Berlin 1857 u. 1859 (BUB).
Kraepelin, Emil: Die Abschaffung des Strafmaßes. Ein Vorschlag zur Reform der heutigen Strafrechtspflege, Stuttgart 1880 (nicht in NPB).
Kraepelin, Emil: [Rez. von] Paul Rée: Die Entstehung des Gewissens, in: Literarisches Centralblatt, Nr. 50, 5. Dezember 1885, Sp. 1697 f. (nicht in NPB).
Lafargue, Paul: Le droit à la paresse, Paris 1883 (nicht in NPB).
Lagarde, Paul de: Ueber die gegenwärtige lage des deutschen reichs. Ein bericht, Göttingen 1876 (NPB 337).
Lagarde, Paul de: Deutsche Schriften, 2 Bde., Göttingen 1878 u. 1881 (nicht in NPB).
Lange, Friedrich Albert: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Iserlohn/Leipzig 1866 (andere Ausgabe NPB 338).
Lange, Friedrich Albert: Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft, Duisburg 1865 (NPB 337: 3. Auflage von 1875, heute verloren).

Lao-tse: Táo-te-king. Der Weg zur Tugend. Aus dem Chinesischen übersetzt u. erklärt von R[einhold] v[on] P[laenckner], Leipzig 1870 (NPB 338).
Larochefoucauld, François de: Réflexions, sentences et maximes morales. Précédées d'une notice par M. Sainte-Beuve. Œuvres choisies de Vauvenargues avec un choix des notes de Voltaire, Morellet, Fortia, etc. et précédées d'une Notice par Suard. Nouvelle édition revue avec grand soin sur les meilleurs textes, Paris o. J. (NPB 338).
La Rochefoucauld, François de: Œuvres complètes. Introduction par Robert Kanters. Édition établie par Louis Martin-Chauffier, revue et augmentée par Jean Marchand, Paris 1964 (= Bibliothèque de la Pléiade, Nr. 24) (Nietzsches Larochefoucauld-Ausgabe NPB 338–340).
Le Bon, Gustave: L'homme et les sociétés. Leur origine et leur histoire, Paris 1881 (nicht in NPB).
Le Bon, Gustave: Lois psychologiques de l'évolution des peuples, Paris 1894 (nicht in NPB).
Le Bon, Gustave: Psychologie des foules, Paris 1895 (nicht in NPB).
Lecky, William Edward Hartpole: Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa. Deutsch von H. Jolowicz. Zweite rechtmäßige, sorgfältig durchgesehene und verbesserte Auflage. Bd. 1, Leipzig/Heidelberg 1873. Bd. 2, Leipzig/Heidelberg o. J. (NPB 341–344).
Lecky, William Edward Hartpole: Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen. Nach der zweiten verbesserten Auflage mit Bewilligung des Verfassers übersetzt von H. Jolowicz. Zweite, rechtmäßige Auflage, mit den Zusätzen der dritten englischen vermehrt, und durchgesehen von Ferdinand Löwe, 2 Bde., Leipzig/Heidelberg 1879 (NPB 344 f.).
Lecky, William Edward Hartpole: Entstehungsgeschichte und Charakteristik des Methodismus. Aus dem Englischen von Ferdinand Löwe (Besonderer Abdruck des neunten „The religious revival" überschriebenen Kapitels aus Band II von Lecky's Geschichte von England im achtzehnten Jahrhundert, autorisirte Uebersetzung von F. Löwe), Leipzig/Heidelberg 1880 (NPB 340 f.).
Lecky, William Edward Hartpole: Geschichte Englands im achtzehnten Jahrhundert. Aus dem Englischen von Ferdinand Löwe, 4 Bde., Leipzig/Heidelberg 1879–1883 (nicht in NPB).
Lehrs, Karl: Populäre Aufsätze aus dem Alterthum vorzugsweise zur Ethik und Religion der Griechen, Leipzig 1856 (BUB 173, 544, 553).
Leopardi, Giacomo: Gedichte. Verdeutscht in den Versmaßen des Originals von Robert Hamerling, Hildburghausen 1866 (NPB 348).
Leopardi, Giacomo: Giacomo Leopardi. Deutsch von Paul Heyse. Erster Theil: Nerina. Gedichte, Berlin 1878 (NPB 348 f.).
Leopardi, Giacomo: Giacomo Leopardi. Deutsch von Paul Heyse. Zweiter Theil: Leopardi's Weltanschauung. Geschichte des Menschengeschlechts. Gespräche. Gedanken, Berlin 1878 (NPB 349).
Leopardi, Giacomo: Pensieri di varia Filosofia e di bella Letteratura [Zibaldone di pensieri], Florenz 1898–1907.
Lessing, Gotthold Ephraim: Über den Beweis des Geistes und der Kraft. An den Herrn Director Schumann zu Hannover [1777], in: ders.: Gesammelte Werke. Neue rechtmässige Ausgabe, Bd. 9, Leipzig 1856, S. 79–86 (andere Ausgabe NPB 353).
Lessing, Gotthold Ephraim: Die Erziehung des Menschengeschlechts, in: ders.: Werke, Fünfter Band, Leipzig 1867, S. 265–290 (NPB 352).
Lewes, George Henry: Geschichte der Philosophie von Thales bis Comte. Deutsch nach der dritten Ausgabe von 1867. Erster Band = ders.: Geschichte der alten Philosophie, Berlin 1871 (BUB/NPB 727 f.).

Lichtenberg, Georg Christoph: Vermischte Schriften. Neue Original-Ausgabe, 8 Bde., Göttingen 1867 (NPB 354–356).
Liebmann, Otto: Kant und die Epigonen. Eine Kritische Abhandlung, Stuttgart 1865 (NPB 356).
Liebmann, Otto: Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie. Zweite, beträchtlich vermehrte Auflage, Straßburg 1880 (NPB 357 f.).
Liebmann, Otto: Gedanken und Thatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien. Erstes Heft. Die Arten der Nothwendigkeit – Die mechanische Naturerklärung – Idee und Entelechie, Straßburg 1882 (NPB 356).
Lippert, Julius: Die Religionen der europäischen Culturvölker, der Litauer, Slaven, Germanen, Griechen und Römer, in ihrem geschichtlichen Ursprunge, Berlin 1881 (NPB 361).
Littré, Émile: La science au point de vue philosophique. Quatrième édition, Paris 1876 (NPB 361).
Lombroso, Cesare: Genio e follia. In rapporto alla medicina legale, alla critica ed alla storia [1864], 4. Auflage, Rom/Turin/Florenz 1882 (nicht in NPB) [dt. Übersetzung 1887].
Lombroso, Cesare: Genio e degenerazione. Nuovi studi e nuove battaglie, Mailand/Palermo/Neapel 1907 (keine Ausgabe in NPB).
(Pseudo-)Longinus: ΠΕΡΙ ὙΨΟΥΣ/Über das Erhabene, hg. von O. Jahn u. J. Vahlen, 1. Auflage, Bonn 1867; 5. Auflage hg. von H. D. Blume, Stuttgart 1967. Griechisch/Französisch: H. Lebègue, 2. Auflage, Paris 1952; Griechisch/Englisch, mit Kommentar: D. A. Russell, Oxford 1964; Griechisch/Deutsch: R. Brandt, Darmstadt 1966; Griechisch/Deutsch: O. Schönberger, Stuttgart 1988 (keine Ausgabe in NPB).
Lubbock, John: Die vorgeschichtliche Zeit erläutert durch die Ueberreste des Alterthums und die Sitten und Gebräuche der jetzigen Wilden. Nach der 3. Auflage aus dem Englischen von A. Passow. Mit einleitendem Vorwort von Rudolf Virchow, 2 Bde., Jena 1874 (nicht in NPB).
Lubbock, John: Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und äußere Leben der Wilden. Autorisierte Ausgabe für Deutschland. Nach der dritten vermehrten Auflage aus dem Englischen von A. Passow. Nebst einleitendem Vorwort von Rudolf Virchow, Jena 1875 (NPB 364).
Lucretius: De rerum natura libri sex, hg. von Karl Lachmann, Berlin 1850 (BUB).
Luden, Heinrich: Handbuch der Staatsweisheit oder der Politik. Ein wissenschaftlicher Versuch, Jena 1811 (nicht in NPB).
Lüdemann, Hermann: Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre. Nach den vier Hauptbriefen dargestellt, Kiel 1872 (nicht in NPB).
Luther, Martin: Sämmtliche Werke, 4 Abteilungen, 67 Bde., Erlangen 1826–1857 (nicht in NPB).
Luther, Martin: Sämmtliche Werke, Bd. 58: Vierte Abteilung. Vermischte deutsche Schriften. Bd. 6 = Tischreden, Bd. 2, Frankfurt am Main/Erlangen 1853 (nicht in NPB).
Luther, Martin: Von der Freiheit eines Christenmenschen. Nebst zwei anderen Reformationsschriften aus dem Jahre 1520. Bearbeitet, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Karl Pannier, Leipzig 1883 (nicht in NPB).
Luther, Martin: Deudsch Catechismus [Der Große Katechismus, 1529], in: Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 30, Abt. 1, Weimar 1910, S. 123–238 (nicht in NPB).
Mach, Ernst: Beiträge zur Analyse der Empfindungen, Jena 1886 (NPB 374 f.).

Machiavelli, Niccolò: Le prince. Nouvelle traduction précédée de quelques notes sur l'auteur par C. Ferrari, Paris 1873 (NPB 375).
Mainländer, Philipp [Pseudonym für Philipp Batz]: Die Philosophie der Erlösung, Berlin 1876 (NPB 375: gekauft 1876, nicht erhalten).
Mark Aurel: Selbstgespräche. Uebersetzt und erläutert von C. Cleß, Stuttgart 1866 (NPB 377).
Mark Aurel: Wege zu sich selbst. Hg. und übertragen von Willy Theiler, Zürich 1951.
Martensen, Hans Lassen: Die Christliche Ethik. Allgemeiner Theil. Zweite, verbesserte Auflage, Gotha 1873 (nicht in NPB).
Martensen, Hans Lassen: Die Christliche Ethik. Specieller Theil, Zweite Auflage, Abt. 1: Die individuelle Ethik, Abt. 2: Die sociale Ethik, Gotha 1879 (nicht in NPB).
Marx, Karl/Engels, Friedrich: Manifest der Kommunistischen Partei = dies.: Werke, Bd. 4, Berlin 1959, S. 459–493 (keine Ausgabe in NPB).
Maudsley, Henry: Die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken. Autorisirte Ausgabe, Leipzig 1875 (NPB 378).
Meier, Georg Friedrich: Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts, Halle 1766 (nicht in NPB).
Mérimée, Prosper: Colomba. Suivi de La Mosaïque et autres Contes et Nouvelles. Nouvelles editions corrigées, Paris 1852 (nicht in NPB).
Mérimée, Prosper: Dernières nouvelles. Lokis – Il viccolo [sic] di Madama Lucrezia – La chambre bleue – Djoumane – Le coup de pistolet – Federigo – Les sorcières espagnoles. Septième edition, Paris 1874 (NPB 380 f.).
Mérimée, Prosper: Lettres à une autre inconnue. Avant-propos par H. Blaze de Bury. Deuxième édition, Paris 1875 (NPB 381).
Mérimée, Prosper: Carmen. Novelle. Deutsch von Rudolph Weiß, Berlin 1882 (NPB 381).
Michelet, Jules: Das Volk, Mannheim 1846 (NPB 383).
Mill, John Stuart: Das Nützlichkeitsprincip, übersetzt von Ad. Wahrmund = John Stuart Mill's Gesammelte Werke. Autorisierte Uebersetzung unter Redaction von Theodor Gomperz. Erster Band, Leipzig 1869, S. 127–200 (NPB 383 f.).
Mill, John Stuart: Die Hörigkeit der Frau. Aus dem Englischen übersetzt von Jenny Hirsch. 2. Aufl. Nebst einem Vorbericht enth. eine kurze Uebersicht über den gegenwärt. Stand der Frauenfrage von der Uebersetzerin, Berlin 1872 (NPB 390).
Mill, John Stuart: Auguste Comte und der Positivismus. Wiederabdruck aus der Westminster-Review. Aus dem Englischen übersetzt von E. Gomperz = John Stuart Mill's Gesammelte Werke. Autorisierte Uebersetzung unter Redaction von Theodor Gomperz. Neunter Band, Leipzig 1874, S. 1–141 (a) (NPB 384 f.).
Mill, John Stuart: Vermischte Schriften politischen, philosophischen und historischen Inhalts. Mit Genehmigung des Verfassers übersetzt von Eduard Wessel, I = John Stuart Mill's Gesammelte Werke. Autorisirte Uebersetzung unter Redaction von Theodor Gomperz. Zehnter Band, Leipzig 1874 (b) (NPB 385 f.).
Mill, John Stuart: Alexis de Tocqueville über die Demokratie in America, in: ders.: Vermischte Schriften politischen, philosophischen und historischen Inhalts. Mit Genehmigung des Verfassers übersetzt von Eduard Wessel, II = John Stuart Mill's Gesammelte Werke. Autorisirte Uebersetzung unter Redaction von Theodor Gomperz. Elfter Band, Leipzig 1875 (NPB 388 f.).
Mill, John Stuart: Ueber Frauenemanzipation. Plato. Arbeiterfrage. Sozialismus. Uebersetzt von Sigmund Freud, in: ders.: Vermischte Schriften politischen, philosophischen und historischen Inhalts. Mit Genehmigung des Verfassers übersetzt von Eduard Wessel,

III = John Stuart Mill's Gesammelte Werke. Autorisirte Uebersetzung unter Redaction von Theodor Gomperz. Zwölfter Band, Leipzig 1880 (NPB 389 f.).
Montaigne, Michel de [auf dem Titelblatt: Michaels Herrn von Montagne]: Versuche, nebst des Verfassers Leben, nach der neuesten Ausgabe des Herrn Peter Coste ins Deutsche übersetzt, 3 Theile, Leipzig 1753–1754 (NPB 393 f.).
Montaigne, Michel de: Essais. Avec des notes de tous les commentateurs. Édition revue sur les textes origineaux, Paris 1864 (NPB 393) [Bibliothèque de la Pléiade, Nr. 14].
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat baron de La Brède et de: Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, Paris 1836 (NPB 394 f.).
Moreau de Tours, J[acques-Joseph]: La psychologie morbide dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire ou de l'influence des nérvopathies sur le dynamisme intellectuel, Paris 1859 (nicht in NPB).
Morel, B[énédict] A[ugustin]: Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des causes qui produisent ces variétés maladives, Paris 1857 (nicht in NPB).
Müller, [Friedrich] Max: Essays. Bd. 1: Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft. Nach der zweiten englischen Ausgabe mit Autorisation des Verfassers ins Deutsche übertragen, Leipzig 1869 (a) (nicht in NPB).
Müller, [Friedrich] Max: Essays. Bd. 2: Beiträge zur vergleichenden Mythologie und Ethnologie. Nach der zweiten englischen Ausgabe mit Autorisation des Verfassers ins Deutsche übertragen. Mit einem ausführlichen Namen- und Sachregister, Leipzig 1869 (b) (NPB 401).
Müller, [Friedrich] Max: Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Vier Vorlesungen im Jahre MDCCCLXX an der Royal Institution in London gehalten, nebst zwei Essays „Über falsche Analogien" und „Über Philosophie der Mythologie", Straßburg 1874 (BUB).
Müller, [Friedrich] Max: Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens, Straßburg 1880 (nicht in NPB).
Müller, [Friedrich] Max: Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung. Vorlesungen gehalten an der Universität Cambridge. Vom Verfasser autorisierte Übersetzung von C. Cappeller, Leipzig 1884 (nicht in NPB).
Neuffer, Christian Ludwig: Kleine epische Dichtungen und Idyllen, Stuttgart 1835 (nicht in NPB).
Niebuhr, Barthold Georg: Geschichte des Zeitalters der Revolution, Hamburg 1845 (nicht in NPB).
Nordau, Max: Die conventionellen Lügen der Kulturmenschheit [1883]. 19. Auflage, Leipzig o. J. (keine Ausgabe in NPB).
Nordau, Max: Entartung, 2 Bde., Berlin 1892–1893 [zahlreiche weitere Auflagen und Übersetzungen].
Oldenberg, Hermann: Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Berlin 1881 (NPB 426).
Overbeck, Franz: Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift von Franz Overbeck, Leipzig 1873 (NPB 429).
Overbeck, Franz: Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie. Aus dem Nachlass hg. von Carl Albrecht Bernoulli [1919], 2., unveränderte Auflage, Darmstadt 1963 (keine Ausgabe in NPB).

Pascal, Blaise: Pensées, fragments et lettres. Publiés pour la première fois conformément aux manuscrits originaux en grande partie inédits par M. Prosper Faugère, 2 Bde., Paris 1844 (nicht in NPB).
Pascal, Blaise: Gedanken, Fragmente und Briefe. Aus dem Französischen nach der mit vielen unedirten Abschnitten vermehrten Ausgabe P. Faugère's. Deutsch von C. F. Schwartz, 2 Theile. Zweite Auflage, Leipzig 1865 (NPB 430 f.).
Pascal, Blaise: Œuvres de Blaise Pascal publiées suivant l'ordre chronologique avec documents complémentaires, introductions et notes par Léon Brunschvicg, Pierre Boutroux et Félix Gazier, 14 Bde., Paris 1904–1914 (keine Gesamtausgabe in NPB ) [Bibliothèque de la Pléiade, Nr. 34].
Pettigrew, James Bell: Die Ortsbewegung der Thiere. Nebst Bemerkungen über Luftschifffahrt, Leipzig 1875 (NPB 437 f.).
Plutarchos: Werke. Drei und zwanzigstes Bändchen: Moralische Schriften, übersetzt von Joh. Christian Felix Bähr, Viertes Bändchen, Stuttgart 1829 (NPB 475).
Poesche, Theodor: Die Arier. Ein Beitrag zur historischen Anthropologie, Jena 1878 (NPB 482).
Pope, Alexander: Works of Alexander Pope. Bd. 6: Correspondance, hg. von John Wilson Croker, London 1871 (nicht in NPB).
Post, Albert Hermann: Die Geschlechtsgenossenschaft der Urzeit und die Entstehung der Ehe, Oldenburg 1875 (nicht in NPB).
Post, Albert Hermann: Der Ursprung des Rechts, Oldenburg 1876 (nicht in NPB).
Post, Albert Hermann: Die Anfänge des Staats- und Rechtslebens, Oldenburg 1878 (nicht in NPB).
Preyer, W[illiam Thierry]: Charles Darwin. Eine biographische Skizze, in: Das Ausland, Jg. 43, Nr. 14 (1870), S. 314–320 (nicht in NPB).
Proctor, Richard Anthony: Unser Standpunkt im Weltall. Autorisierte deutsche Ausgabe. Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Wilhelm Schur, Heilbronn 1877 (NPB 485 f.).
Rée, Paul: Psychologische Beobachtungen, Berlin 1875 (NPB 491).
Rée, Paul: Der Ursprung der moralischen Empfindungen, Chemnitz 1877 (NPB 491).
Rée, Paul: Die Entstehung des Gewissens, Berlin 1885 (nicht in NPB).
Rée, Paul: Gesammelte Werke 1875–1885. Hg., eingeleitet und erläutert von Hubert Treiber, Berlin/New York 2004 (Originalausgaben teilweise in NPB 491).
Reitz, Henrich: Historie der Wiedergebohrnen, oder Exempel gottseliger [...] Christen, 5 Bde., Fünffte Edition, Berlenburg 1724 (nicht in NPB).
Rémusat, Claire Elisabeth Jeanne Gravier Vergennes de: Mémoires 1802–1808. Publiés par Paul de Rémusat, 3 Bde., Paris 1880 (NPB 494 f.).
Renan, Ernest: Vie de Jésus. Treizième édition, revue et augmentée, Paris 1867 (= Histoire des origines du Christianisme, vol. 1) (nicht in NPB).
Renan, Ernest: Saint Paul, Paris 1869 (nicht in NPB).
Renan, Ernest: L'Antéchrist. Troisième édition, Paris 1873 (a) (= Histoire des origines du Christianisme, vol. 4) (nicht in NPB).
Renan, Ernest: Der Antichrist. Autorisirte deutsche Ausgabe, Leipzig/Paris 1873 (b) (nicht in NPB).
Riehl, Wilhelm Heinrich: Die bürgerliche Gesellschaft, Stuttgart/Tübingen 1851 (nicht in NPB).
Romundt, Heinrich: Grundlegung zur Reform der Philosophie. Vereinfachte und erweiterte Darstellung von Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft, Berlin 1885 (NPB 506).
Roskoff, Gustav: Das Religionswesen der rohesten Naturvölker, Leipzig 1880 (nicht in NPB).

Roskoff, Gustav: Geschichte des Teufels, 2 Bde., Leipzig 1869 (nicht in NPB).
Rousseau, Jean-Jacques: Bekenntnisse. Neun Theile in zwei Bänden, Dritte Auflage, Leipzig 1870 (NPB 509–511).
Rousseau, Jean-Jacques: Discours sur l'Origine de l'Inégalité parmi les Hommes, in: ders.: Schriften zur Kulturkritik. Eingeleitet, übersetzt und hg. von Kurt Weigand, 2., erweiterte und durchgesehene Auflage, Hamburg 1971, S. 61–268 (= Philosophische Bibliothek, Bd. 243) (keine Ausgabe in NPB).
Rousseau, Jean-Jacques: Œuvres complètes, 5 Bde., hg. von Gagnebin, Bernard/Raymond, Marcel u. a., Paris 1959–1995 [= Bibliothèque de la Pléiade] (NPB 509–511: andere Ausgabe der *Bekenntnisse*).
Sainte-Beuve, Charles Augustin: Port Royal, 3 Bde., Paris 1840–1848 (nicht in NPB).
Sand, George: Histoire de ma vie, 20 Bde., Paris 1855 (nicht in NPB).
Schenkel, Daniel: Das Charakterbild Jesu. Ein biblischer Versuch. Dritte Auflage, Wiesbaden 1864 (NPB 523).
Scherer, Edmond: Études sur la littérature contemporaine VIII, Paris 1885 (NPB 523).
Scherer, Wilhelm: Geschichte der deutschen Dichtung im elften und zwölften Jahrhundert, Straßburg 1875 (nicht in NPB).
Schiller, Friedrich: Sämmtliche Werke in achtzehn Bändchen, Stuttgart/Tübingen 1822–1826 (NPB 524–527, Bd. 8 fehlt)
Schiller, Friedrich: Sämmtliche Werke in zehn Bänden, Stuttgart/Tübingen 1844 (NPB 527–529, Bde. 1 u. 4 fehlen).
Schlaikjer, Erich: [Rez. von] Ferdinand Tönnies: Der Nietzsche-Kultus, in: Die Hilfe, Jg. 5 (1899), Nr. 10, S. 9–10 u. Nr. 13, S. 9–10.
Schmidt, Leopold: Die Ethik der alten Griechen, 2 Bde., Berlin 1882 (NPB 531 f.).
Schneider, Georg Heinrich: Der thierische Wille. Systematische Darstellung und Erklärung der thierischen Triebe und deren Entstehung, Entwickelung und Verbreitung im Thierreiche als Grundlage zu einer vergleichenden Willenslehre, Leipzig o. J. [1880] (NPB 533 f.).
Schneider, Georg Heinrich: Der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwickelungstheorien (des „Darwinismus"), Berlin 1882 (NPB 533).
Schoemann, G[eorg] F[riedrich]: Griechische Alterthümer, 2 Bde., Zweite Auflage, Berlin 1861–1863 (NPB 535 f.).
Schoemann, G[eorg] F[riedrich]: Die Hesiodische Theogonie ausgelegt und beurtheilt, Berlin 1868 (NPB 535).
Schopenhauer, Arthur: Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente. Hg. von Julius Frauenstädt, Leipzig 1864 (NPB 543).
Schopenhauer, Arthur: Sämmtliche Werke. Hg. von Julius Frauenstädt, 6 Bde., Leipzig 1873–1874 (NPB 538–543).
Schopenhauer, Arthur: Über den Willen in der Natur. Eine Erörterung der Bestätigungen, welche die Philosophie des Verfassers, seit ihrem Auftreten, durch die empirischen Wissenschaften hat. 3. verb. u. verm. Aufl., hg. von Julius Frauenstädt, Leipzig 1867 (NPB 543).
Schweighäuser, Johannes (Hg.): Epicteteae Philosophiae Monumenta, 5 Bde., Leipzig 1799–1800 (nicht in NPB) [Nachdruck Hildesheim/New York 1977].
Semper, Karl: Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere. Zwei Theile, Leipzig 1880 (NPB 547).

Seneca, Lucius Annaeus: De clementia. De beneficiis = ders.: Philosophische Schriften. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Manfred Rosenbach, Bd. 5, Darmstadt 1989 (andere Ausgaben NPB 547–550).

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper: The Moralists, in: ders.: Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times, 3 Bde. [1711], Bd. 2, 2. Auflage, London 1714 [ins Deutsche übersetzt von Ludwig Christoph Heinrich Hölty, in: Shaftesbury: Philosophische Werke, 3 Bde., Leipzig 1776–1779] (keine Ausgabe in NPB).

Shakespeare, William: Shakespeare's dramatische Werke übersetzt von August Wilhelm von Schlegel und Ludwig Tieck. Neue Ausgabe in neun Bänden, Berlin 1853–1855 (NPB 555–557: Bde. 2–9).

Shakespeare, William: The plays of William Shakespeare in 37 parts, Leipzig 1843–1844 (NPB 553–555: Bde. 5, 24, 25, 28–31 und 35; Bd. 29 enth. *Hamlet*).

Shakespeare, William: The Handy-volume Shakespeare, 13 Bde., London o. J. (NPB 550–553).

Siebenlist, August: Schopenhauer's Philosophie der Tragödie. Pressburg/Leipzig 1880 (NPB 558).

Simmel, Georg: [Rez. von] Ferdinand Tönnies: Der Nietzsche-Kultus, in: Deutsche Litteraturzeitung, Jg. 18 (1897), Nr. 42, Sp. 1645–1651 (nicht in NPB).

Simplikios: Commentar zu Epiktetos Handbuch. Aus dem Griechischen in das Deutsche übertragen von K. Enk, Wien 1867 (NPB 558 f.).

Snell, Bruno (Hg.): Leben und Meinungen der Sieben Weisen. Griechische und lateinische Quellen. 4., verbesserte Auflage, München 1971 (keine Ausgabe in NPB).

Sombart, Werner: Die Juden und das Wirtschaftsleben, Leipzig 1911.

Sophokles: Sophokles. Erklaert von F[riedrich] W[ilhelm] Schneidewin. Erstes Baendchen: Allgemeine Einleitung. Aias. Philoktetes. Dritte Auflage, Berlin 1855 (NPB 562).

Sophokles: Sophokles. Erklaert von F[riedrich] W[ilhelm] Schneidewin. Zweites Baendchen: Oedipus Tyrannus. Dritte Auflage besorgt von August Nauck, Berlin 1856 (NPB 564).

Spencer, Herbert: Die Thatsachen der Ethik. Autorisirte deutsche Ausgabe. Nach der zweiten englischen Auflage übersetzt von B. Vetter, Stuttgart 1879 (NPB 565 f.).

Spener, Philipp Jacob: Der hochwichtige Articul von der Wiedergeburt, Frankfurt am Main 1696 (nicht in NPB).

Spengel, J. W.: Die Darwinsche Theorie. Verzeichnis der in Deutschland über dieselbe erschienenen Schriften und Aufsätze, in: Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 3 (1871), S. 56–67 (nicht in NPB).

Spinoza, Baruch de: Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt. Übersetzung, Anmerkungen und Register von Otto Baensch [1905], Einleitung von Rudolf Schottlaender, Hamburg 1955 = ders.: Sämtliche Werke in sieben Bänden, Bd. 2 (= Philosophische Bibliothek, Bd. 92) (NPB 719: Retourné).

Spinoza, Baruch de: Opera/Werke. Lateinisch/Deutsch. Bd. 2: Tractatus de intellectus emendatione/Abhandlung über die Berichtigung des Verstandes. Ethica/Ethik. Hg. von Konrad Blumenstock, 2., unveränderte Auflage, Darmstadt 1978 (keine Ausgabe in NPB).

Spir, Afrikan: Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntniss der Wirklichkeit, Leipzig 1869 (NPB 570).

Spir, Afrikan: Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie. Erster Band. Das Unbedingte. Zweiter Band. Die Welt der Erfahrung. Zweite, umgearbeitete Auflage, Leipzig 1877 (NPB 567 u. 570).

Stendhal [Henri Beyle]: Promenades dans Rome. Seule édition complète augmentée de préfaces et de fragments entièrement inédites, 2 Bde., Paris 1853 (NPB 575 f.).

Stendhal [Henri Beyle]: Racine et Shakspeare. Études sur le romantisme. Nouvelle Édition entièrement revue et considérablement augmentée, Paris 1854 (a) (NPB 576).
Stendhal [Henri Beyle]: Rome, Naples et Florence. Seule édition complète, entièrement revue et considérablement augmentée, Paris 1854 (b) (NPB 574).
Stendhal [Henri Beyle]: Vie de Rossini, Paris 1854 (c) (nicht in NPB).
Stendhal [Henri Beyle]: Correspondance inédite. Précédée d'une introduction par Prosper Mérimée. Première série, Paris 1855 (a) (NPB 575).
Stendhal [Henri Beyle]: Nouvelles inédites, Paris 1855 (b) (nicht in NPB).
Stendhal [Henri Beyle]: Histoire de la peinture en Italie. Seule édition complète, entièrement revue et corrigée, Paris 1868 (NPB 573).
Stendhal [Henri Beyle]: De l'amour. Seule édition complète, augmentée de préfaces et de fragments entièrement inédits, Paris 1876 (nicht in NPB).
Stifter, Adalbert: Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Bd. 3/2: Erzählungen, hg. von Johannes John und Sibylle von Steinsdorff, Stuttgart 2003 (keine Ausgabe in NPB).
Stirner, Max: Der Einzige und sein Eigentum, Leipzig 1845 (nicht in NPB).
Strauß, David Friedrich: Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, 2. Auflage, Leipzig 1864 (NPB 579 f.: von N. 1868 gekauft, 1875 verkauft).
Stoicorum Veterum Fragmenta, 3 Bde., hg. von Hans von Arnim, Leipzig 1903–1905. 4 Bde., hg. von Hans von Arnim u. Maximilian Adler, Leipzig 1921–1924 (keine Ausgabe in NPB) [Nachdrucke Stuttgart 1978 u. 1979].
Stückelberger, Alfred (Hg.): Antike Atomphysik. Texte zur antiken Atomlehre und zu ihrer Wiederaufnahme in der Neuzeit. Griechisch/Lateinisch/Italienisch/Deutsch, München 1979.
Sully, James: Le pessimisme (histoire et critique). Traduit de l'anglais par MM. Alexis Bertrand et Paul Gérard, Paris 1882 (NPB 581 f.).
Sutta Nipáta, or, Dialogues and Discourses of Gotama Buddha. Translated from the Pali, with introduction and Notes by M. Coomára Swámy, London 1874 (nicht in NPB).
Taine, Hippolyte: Philosophie der Kunst. Autorisirte deutsche Uebersetzung, Paris/Leipzig 1866 (NPB 588 f.).
Taine, Hippolyte: Die Entstehung des modernen Frankreich. Autorisirte deutsche Bearbeitung von L[eopold] Katscher. Erster Band: Das vorrevolutionäre Frankreich, Leipzig 1877; Zweiter Band: Das revolutionäre Frankreich. Erste Abtheilung, Leipzig 1878 (NPB 586 f.).
Taine, Hippolyte: Geschichte der englischen Literatur. Autorisirte deutsche Ausgabe. Erster Band: Die Anfänge und die Renaissance-Zeit der englischen Literatur. Bearbeitet und mit Anmerkungen versehen von Leopold Katscher; Zweiter Band: Das klassische Zeitalter der englischen Literatur. Bearbeitet von Gustav Gerth, Leipzig 1878; Dritter Band: Die Neuzeit der englischen Literatur. Bearbeitet von Gustav Gerth, Leipzig 1880 (NPB 587 f.).
Tertullian [Quintus Septimus Tertullianus Florens]: De carne Christi, in: Patrologia Latina, Bd. 2, S. 751–791.
Theophrastos: Charaktere. Uebersetzt und erläutert von Wilhelm Binder, Stuttgart 1865 (NPB 592).
Thomasius, Christian: Meine zu Leipzig Anno 1689 gehaltene Lectiones de praejudiciis, in: ders.: Vernünfftige und Christliche aber nicht Scheinheilige Thomasische Gedancken Und Erinnerungen Uber allerhand Gemischte Philosophische und Juristische Händel, Dritter Teil, Halle 1725, S. 625–768 (nicht in NPB).

Tille, Alexander: Von Darwin bis Nietzsche. Ein Buch zur Entwicklungsethik, Leipzig 1895 (nicht in NPB).

Tönnies, Ferdinand: „Ethische Kultur“ und ihr Geleite [in der „Zukunft“ und in der „Gegenwart“]; enth.: ‚Nietzsche-Narren‘ und ‚Wölfe in Fuchspelzen‘, Berlin 1893 (nicht in NPB).

Tönnies, Ferdinand: Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik, Leipzig 1897 (nicht in NPB).

Tocqueville, Alexis de: De la démocratie en Amérique, Bd. 1, Paris 1835 (nicht in NPB).

Tocqueville, Alexis de: L’Ancien Régime et la Révolution, 2. Auflage, Paris 1856 (nicht in NPB).

Treitschke, Heinrich von: Der Bonapartismus, in: Preußische Jahrbücher 16 (1865), S. 197–252 (a) (nicht in NPB).

Treitschke, Heinrich von: Historische und Politische Aufsätze vornehmlich zur neuesten deutschen Geschichte [Bd. 1]. Zweite Auflage, Leipzig 1865 (b) (nicht in NPB).

Treitschke, Heinrich von: Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert. Erster Theil: Bis zum zweiten Pariser Frieden = Staatengeschichte der neuesten Zeit, Bd. 24, Leipzig 1879 (nicht in NPB).

Treitschke, Heinrich von: Unsere Aussichten, in: Preußische Jahrbücher 44 (1879), S. 559–576 (nicht in NPB).

Treitschke, Heinrich von: Zehn Jahre deutscher Kämpfe, 1865–1874. Schriften zur Tagespolitik, 2. Auflage, Berlin 1879 (nicht in NPB).

Tylor, Edward Burnett: Die Anfänge der Cultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte. Übersetzt von J. W. Spengel und F. Poske unter Mitwirkung des Verfassers, 2 Bde., Leipzig 1873 (nicht in NPB).

Ueberweg, Friedrich: Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Erster Theil: Das Alterthum. Dritte, berichtigte und ergänzte Auflage, Berlin 1867 (NPB 627 f.). Zweiter Theil: Die patristische und scholastische Zeit. Dritte, berichtigte und ergänzte Auflage, Berlin 1866 (NPB 628). Dritter Theil: Die Neuzeit, Berlin 1866 (NPB 628).

Uhland, Ludwig: Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder mit Abhandlungen und Anmerkungen, Bd. 2 (= Uhlands Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage, hg. von W. L. Holland, Bd. 3), Stuttgart 1866 (nicht in NPB).

Usener, Hermann (Hg.): Epicurea, Leipzig 1887 (nicht in NPB) [Nachdruck Rom 1963; Stuttgart 1966; übersetzt ins Italienische mit Ergänzungen von Lidia Massa Positano, Padua 1969].

Vauvenargues, Luc de Clapiers de: Réflexions, sentences et maximes morales de La Rochefoucauld précédées d’une notice par M. Sainte-Beuve de l’Académie Française. Œuvres choisies de Vauvenargues avec un choix des notes de Voltaire, Morellet, Fortia, etc. et précédées d’une Notice par Suard. Nouvelle édition revue avec grand soin sur les meilleurs textes, Paris o. J. (NPB 630).

Vinet, Alexandre: Études sur Blaise Pascal, Paris 1848 (nicht in NPB).

Vogt, Johannes Gustav: Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung. Erstes Buch. Mit 116 Holzschnitten. Die Contraktionsenergie, die letztursächliche einheitliche mechanische Wirkungsform des Weltsubstrates, Leipzig 1878 (NPB 633).

Volkmann, Richard: Hermagoras oder Elemente der Rhetorik, Stettin 1865 (BUB).

Voltaire: Traité sur la tolérance, Genf 1763 (deutsche Voltaire-Ausgabe NPB 634 f.).

Vorländer, Karl: Geschichte der philosophischen Moral-, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen. Mit Einschluss Machiavell’s und einer kurzen Uebersicht der

moralischen und socialen Lehren der neueren Zeit überhaupt, Marburg 1855 (nicht in NPB).
Wackernagel, Jacob: Ueber den Ursprung des Brahmanismus. Vortrag, gehalten zu Basel am 17. November 1876, Basel 1877 (NPB 636).
Wahrmund, Adolf: Die Geschichtschreibung der Griechen, Stuttgart 1859 (NPB 643).
Wesley, John: The New Birth. Sermon 45, in: ders.: The Works of John Wesley. Bd. 2: Sermons II, 34–70, hg. von Albert C. Outler, Nashville 1985, S. 186–201 (keine Ausgabe in NPB).
[Winckelmann, Johann Joachim:] Gedancken über die Nachahmung der Griechischen Wercke in der Mahlerey und Bildhauerkunst, o. O. 1755 (nicht in NPB) [Faksimiledruck Dresden 1927]; 2. vermehrte Auflage, Dresden/Leipzig 1756].
Winckelmann, Johann Joachim: Geschichte der Kunst des Alterthums. Zweiter Teil: Nach den äußern Umständen der Zeit unter den Griechen betrachtet, Dresden 1764 (nicht in NPB).
Yorck von Wartenburg, Paul Graf: Die Katharsis des Aristoteles und der Oedipus Coloneus des Sophokles, Berlin 1866 (BUB).
Zola, Émile: Le Roman expérimental, in: ders.: Œuvres complètes illustrées. Bd. 1: Œuvres critiques, Paris 1906, S. 111–192 (keine Ausgabe in NPB).
Zeller, Eduard: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Erster Theil. Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie. Dritte Auflage, Leipzig 1869 (NPB 661).

## Forschungsliteratur und allgemeine Literatur

Abel, Günter: Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr. 2., um ein Vorwort erweiterte Auflage, Berlin/New York 1998.
Acampora, Christa Davis: Nietzsche contra Homer, Socrates, and Paul, in: Journal of Nietzsche Studies 24 (2002), S. 25–53.
Ahlsdorf, Michael: Nietzsches Juden. Ein Philosoph formt sich ein Bild, Aachen 1997.
Alewyn, Richard: Nietzsche und die Sprache, in: Das literarische Deutschland Jg. 2, Nr. 6 (1951), S. 2.
Anderson, Fulton H.: The Philosophy of Francis Bacon, Chicago 1948 [Nachdruck New York 1971].
Andler, Charles: Nietzsche, sa vie et sa pensée. Bd. 1: Les précurseurs de Nietzsche, 3. Auflage, Paris 1920. Bd. 2: La jeunesse de Nietzsche jusqu'à la rupture avec Bayreuth, Paris 1921. Bd. 3: Le pessimisme esthétique de Nietzsche. Sa philosophie à l'époque Wagnérienne, Paris 1921. Bd. 4: La maturité de Nietzsche jusqu'à sa mort, 10. Auflage, Paris 1928. Bd. 5: Nietzsche et le transformisme intellectualiste. La philosophie de sa période française, 2. Auflage, Paris 1922. Bd. 6: La dernière philosophie de Nietzsche. Le renouvellement de toutes les valeurs, 10. Auflage, Paris 1931.
Andreas-Salomé, Lou: Friedrich Nietzsche in seinen Werken, Wien 1894.
Andreas-Salomé, Lou: In der Schule bei Freud. Tagebuch eines Jahres. 1912/1913. Aus dem Nachlass hg. von Ernst Pfeiffer, Zürich 1958.
Andreas-Salomé, Lou: Lebensrückblick. Grundriss einiger Lebenserinnerungen. Aus dem Nachlass hg. von Ernst Pfeiffer, 5. Auflage, Frankfurt am Main 1994.
Ansell-Pearson, Keith: Toward the „Übermensch". Reflections on the Year of Nietzsche's *Daybreak*, in: Nietzsche-Studien 23 (1994), S. 123–145.

Ansell-Pearson, Keith (Hg.): A Companion to Nietzsche, Oxford 2006.
Ansell-Pearson, Keith: Towards the Overhuman: On the Art and Artifice of Nietzsche's Selection, in: ders.: Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition, London/New York 2009, S. 37–56.
Ansell-Pearson, Keith: Nietzsche, the Sublime, and the Sublimities of Philosophy. An Interpretation of *Dawn*, in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 201–232.
Aschheim, Steven E.: Nietzsche, Anti-Semitism and the Holocaust, in: Golomb, Jacob (Hg.): Nietzsche and Jewish Culture, London/New York 1997, S. 3–20.
Aschheim, Steven E.: Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults. Aus dem Englischen von Klaus Laermann, Stuttgart/Weimar 2000.
Baily, Cyril: The Greek Atomists and Epicurus, Oxford 1928.
Baird, Alexander William Stewart: Studies in Pascal's Ethics, Den Haag 1975.
Barba, Francesco: Il persecutore di Dio. Sao Paolo nella filosofia di Nietzsche, Mailand/Udine 2010.
Barbera, Sandro/Campioni, Giuliano: Wissenschaft und Philosophie der Macht bei Nietzsche und Renan, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 279–315.
Barros, Roberto de Almeida Pereira de: Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche. Von *Menschliches, Allzumenschliches* bis zu *Also sprach Zarathustra*, Berlin 2007.
Bayertz, Kurt/Gerhard, Myriam/Jaeschke, Walter (Hg.): Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Bd. 1: Der Materialismus-Streit, Hamburg 2007 (a).
Bayertz, Kurt/Gerhard, Myriam/Jaeschke, Walter (Hg.): Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Bd. 2: Der Darwinismus-Streit, Hamburg 2007 (b).
Bayertz, Kurt/Gerhard, Myriam/Jaeschke, Walter (Hg.): Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Bd. 3: Der Ignorabimus-Streit, Hamburg 2007 (c).
Becker, Wilhelm Carl: Der Nietzschekultus. Ein Kapitel aus der Geschichte der Verirrungen des menschlichen Geistes, Leipzig 1908.
Benz, Ernst: Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche, Leiden 1956.
Bergmann, Ernst: Der Begriff der Illusion und des „metaphysischen Wagnisses" in der Philosophie J.-M. Guyaus, in: Annalen der Philosophie, Jg. 2, Heft 1 (1920), S. 209–240.
Bernoulli, Carl Albrecht: Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft. Nach ungedruckten Dokumenten und im Zusammenhang mit der bisherigen Forschung, 2 Bde., Jena 1908.
Berry, Jessica N.: Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition, Oxford 2011.
Bertino, Andrea Christian: Nietzsche und die hellenistische Philosophie. Der Übermensch und der Weise, in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 95–130.
Bett, Richard: Nietzsche on the Skeptics and Nietzsche as Skeptic, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 82 (2000), S. 62–86.
Bett, Richard: Nietzsche, the Greeks, and Happiness (with Special Reference to Aristotle and Epicurus), in: Philosophical Topics 33 (2005), Heft 2, S. 45–70.
Bett, Richard: Nietzsche and the Romans, in: Journal of Nietzsche Studies 42 (2011), S. 7–31.
Beutel, Albrecht: Das Lutherbild Friedrich Nietzsches, in: Lutherjahrbuch 72 (2005), S. 119–146.
Bluhm, Heinz [Siegfried]: Nietzsche's View of Luther and the Reformation in *Morgenröthe* and *Die fröhliche Wissenschaft*, in: Publications of the Modern Language Association of America 68 (1953), Heft 1, S. 111–127.
Bonhoeffer, Adolf: Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie, Stuttgart 1890 [Nachdruck Stuttgart-Bad Cannstadt 1968].

Bonhoeffer, Adolf: Die Ethik des Stoikers Epictet, Stuttgart 1894 [Nachdruck Stuttgart-Bad Cannstadt 1968].

Bouillier, Francisque: Histoire de la philosophie cartésienne [1854], 2 Bde., 3. Auflage, Paris 1868 [Nachdrucke Paris 1969, Genf 1970, Hildesheim 1972].

Bornmann, Fritz: Nietzsches Epikur, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 177–188.

Brandes, Georg: Aristokratischer Radicalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche, in: Deutsche Rundschau 16 (1890), Heft 7, S. 52–89.

Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Ethics of Character. A Study of Nietzsche's Ethics and its Place in the History of Moral Thinking, Uppsala 1995.

Brobjer, Thomas H.: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Epiktet: *Handbüchlein der Moral*, sowie Simplikios: *Commentar zu Epiktetos Handbuch*, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 438–441.

Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Reading and Knowledge of Natural Science. An Overview, in: Moore, Gregory/Brobjer, Thomas H. (Hg.): Nietzsche and Science, Aldershot/Burlington, VT 2004, S. 21–50.

Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Reading About Eastern Philosophy, in: Journal of Nietzsche Studies 28 (2004), S. 3–35.

Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Relation to the Greek Sophists, in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 256–277.

Brobjer, Thomas H.: Nachweise aus John Stuart Mill, *Vermischte Schriften I* (1874), in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 304 f.

Brobjer, Thomas H.: Nietzsche, Voltaire and French Philosophy, in: Pornschlegel, Clemens/Stingelin, Martin (Hg.): Nietzsche und Frankreich, Berlin/New York 2009, S. 13–31.

Broek, Roelof van den: The Myth of the Phoenix according to classical and early Christian traditions, Leiden 1972.

Brose, Karl: Nietzsches Verhältnis zu John Stuart Mill, in: Nietzsche-Studien 3 (1974), S. 152–174.

Brown, Richard S. G.: Nietzsche: ‚That Profound Physiologist', in: Moore, Gregory/Brobjer, Thomas H. (Hg.): Nietzsche and Science, Aldershot/Burlington, VT 2004, S. 51–70.

Brusotti, Marco: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 390–397.

Brusotti, Marco: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 389–394 (a).

Brusotti, Marco: Opfer und Macht. Zu Nietzsches Lektüre von Jacob Wackernagels *Über den Ursprung des Brahmanismus*, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 222–242 (b).

Brusotti, Marco: Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von *Morgenröthe* bis *Also sprach Zarathustra*, Berlin/New York 1997.

Brusotti, Marco: Erkenntnis als Passion. Nietzsches Denkweg zwischen *Morgenröthe* und der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Nietzsche-Studien 26 (1997/1998), S. 199–225.

Brusotti, Marco: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise zu Quellen der *Morgenröthe* und nachgelassenen Aufzeichnungen aus der Zeit der *Morgenröthe*, in: Nietzsche-Studien 30 (2001), S. 422–434.

Brusotti, Marco: Conoscenza come passione. Il percorso filosofico di Nietzsche tra *Aurora* e *La gaia scienza*, in: Gentili, Carlo/Gerhardt, Volker/Venturelli, Aldo (Hg.): Nietzsche, illuminismo, modernità, Florenz 2003, S. 47–63.

Campioni, Giuliano: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 25 (1996), S. 413–418.

Campioni, Giuliano: Der französische Nietzsche. Aus dem Italienischen von Renate Müller-Buck und Leonie Schröder, Berlin/New York 2009.
Campioni, Guiliano/D'Iorio, Paolo/Fornari, Maria Cristina/Fronterotta, Francesco/Orsucci, Andrea (Hg.), unter Mitarbeit von Müller-Buck, Renate: Nietzsches persönliche Bibliothek, Berlin/New York 2003 (= NPB).
Cancik, Hubert/Cancik-Lindemaier, Hildegard: The „Pre-existent Form" (Präexistenz-Form) of Christianity. Philological Observations Concerning Nietzsche's Early Construction of the History of Ancient Religions, in: Collins, Adela Yarbro/Mitchell, Margaret M. (Hg.): Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy, Tübingen 2001, S. 413–434.
Casalboni, Manuela: *Aurora*. Una tappa della *Genealogia della morale*, in: Fornari, Maria Cristina (Hg.): Nietzsche. Edizioni e interpretazioni, Pisa 2006, S. 155–178.
Choulet, Philippe: L'Épicure de Nietzsche. Une figure de la décadence, in: Revue philosophique de la France et de l'étranger 123 (1998), Heft 3, S. 311–330.
Cobet, Christoph: Der Wortschatz des Antisemitismus in der Bismarckzeit, München 1973.
Crescenzi, Luca: Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869–1879), in: Nietzsche-Studien 23 (1994), S. 388–442.
Danto, Arthur C[oleman]: Nietzsche's *Daybreak. Thoughts on the Prejudices of Morality*, in: Solomon, Robert C./Higgins, Kathleen M. (Hg.): Reading Nietzsche, New York/Oxford 1988, S. 186–191.
Danzig, Samuel: Drei Genealogien der Moral. Bernard de Mandeville, Paul Rée und Friedrich Nietzsche, Preßburg 1904 [Diss. phil. Bern 1903].
DeWitt, Norman Wentworth: St. Paul and Epicurus, Minneapolis 1954.
Diano, Carlo: Scritti Epicurei, Florenz 1974.
Diels, Hermann/Kranz, Walther (Hg.): Die Fragmente der Vorsokratiker, 11. Auflage, Berlin 1964.
D'Iorio, Paolo: La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 257–294.
Dombowsky, Don: Nietzsche as Bonapartist, in: Siemens, Herman W./Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin/New York 2008, S. 347–369.
Eckart, Wolfgang U.: Nervös in den Untergang. Zu einem medizinisch-kulturellen Diskurs um 1900, in: Zeitschrift für Ideengeschichte III/1, Frühjahr 2009, S. 64–79.
Edelstein, Ludwig/Kidd, Ian G. (Hg.): Posidonius. Bd. 1: The fragments, 2. Auflage, Cambridge 1989.
Engels, Eva-Marie (Hg.): Charles Darwin und seine Wirkung, Frankfurt am Main 2009.
Erler, Michael: Epikuros, in: Der Neue Pauly 3 (1997), Sp. 1130–1140.
Erler, Michael/Schofield, Malcolm: Epicurean ethics, in: Algra, Keimpe u. a. (Hg.): The Cambridge history of Hellenistic philosophy, Cambridge 1999, S. 642–674.
Ferrari Zumbini, Massimo: Die Wurzeln des Bösen. Gründerjahre des Antisemitismus: Von der Bismarckzeit zu Hitler, Frankfurt am Main 2003.
Festugière, André-Jean: Epicure et ses dieux, 2. Auflage, Paris 1968.
Fick, Monika: Sinnenwelt und Weltseele. Der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende, Tübingen 1993.
Figl, Johann: Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges, Berlin/New York 2007.
Fink, Eugen: Nietzsches Philosophie [1960], 6. Auflage, Stuttgart 1992.

Finke-Lecaudey, Geneviève: Die Rhetorik des Doppelpunktes in Nietzsches *Morgenröthe*, in: Cahiers d'études germaniques 27 (1994), S. 81–92.
Fornari, Maria Cristina: Nachlaß 1885–1888, in: Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2000, S. 143–149.
Fornari, Maria Cristina: Die Spur Spencers in Nietzsches „moralischem Bergwerke", in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 310–328.
Fornari, Maria Cristina: Die Entwicklung der Herdenmoral. Nietzsche liest Spencer und Mill. Aus dem Italienischen übersetzt von Leonie Schröder, Wiesbaden 2009.
Förster-Nietzsche, Elisabeth: Friedrich Nietzsches Bibliothek, in: Berthold, Arthur (Hg.): Bücher und Wege zu Büchern, Berlin/Stuttgart 1900, S. 427–456.
Friedrich, Hugo: Montaigne, 3. Auflage. Mit einem Nachwort v. Frank-Rutger Hausmann, Tübingen/Basel 1993.
Gayon, Jean: Nietzsche and Darwin, in: Maienschein, Jane/Ruse, Michael (Hg.): Biology and the Foundation of Ethics, Cambridge 1999, S. 154–197.
Gentili, Carlo: Nietzsches Kulturkritik zwischen Philologie und Philosophie. Aus dem Italienischen von Leonie Schröder, Basel 2010.
Gerhardt, Volker: Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 374–393.
Gerhardt, Volker: „Experimental-Philosophie", in: Djurić, Mihailo/Simon, Josef (Hg.): Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, Würzburg 1986, S. 45–61.
Gerhardt, Volker: Die Renaissance im Denken Nietzsches, in: Buck, August/Vasoli, Cesare (Hg.): Il Rinascimento nell' Ottocento in Italia e Germania. Die Renaissance im 19. Jahrhundert in Italien und Deutschland, Bologna/Berlin 1989, S. 93–116.
Gerhardt, Volker: Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches, Berlin/New York 1996.
Gerhardt, Volker: Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft, hg. von Jan-Christoph Heilinger und Nikolaos Loukidelis, Berlin/Boston 2011.
Gide, André: L'immoraliste, Paris 1902.
Giovanola, Benedetta: La misura a partire da *Aurora*, in: Totaro, Francesco (Hg.): Nietzsche tra eccesso e misura. La volontà di potenza a confronto, Rom 2002, S. 186–204.
Goedert, Georges: Nietzsche der Überwinder Schopenhauers und des Mitleids, Amsterdam/Würzburg 1988.
Götz, Frank: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 24 (1995), S. 405–408.
Goth, Joachim: Nietzsche und die Rhetorik, Tübingen 1970.
Grätz, Katharina: Musealer Historismus. Die Gegenwart des Vergangenen bei Stifter, Keller und Raabe, Heidelberg 2006.
Haase, Marie-Luise/Salaquarda, Jörg: Konkordanz. Der Wille zur Macht. Nachlass in chronologischer Ordnung der Kritischen Gesamtausgabe, in: Nietzsche-Studien 9 (1980), S. 446–490.
Haase, Marie-Luise: Friedrich Nietzsche liest Francis Galton, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 633–658.
Haase, Marie-Luise: Nachbericht zum ersten Band der fünften Abteilung: Morgenröthe. Unter Mitarbeit von Marco Brusotti, Frank Götz, Urs Marti, Thomas Riebe, Jörg Salaquarda. Erläuterungen von Marco Brusotti und Frank Götz, in: KGW V 3, S. 661–867.
Hammond, Mark: Nietzsche's Remarks on the Classical Tradition. A Prognosis for Western Democracy in the Twenty-First Century, in: Bishop, Paul (Hg.): Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition, Rochester, NY 2004, S. 361–370.

Hartwich, Wolf-Daniel: Die Erfindung des Judentums. Antisemitismus, Rassenlehre und Bibelkritik in Friedrich Nietzsches Theorie der Kultur, in: Trumah. Zeitschrift der Hochschule für jüdische Studien in Heidelberg, Bd. 5 (1996), S. 179–200.
Havemann, Daniel: Der Apostel der Rache. Nietzsches Paulusdeutung, Berlin/New York 2002.
Heckman, Peter: The Indictment of Morality in *Daybreak*, in: International Studies in Philosophy 28 (1996), Heft 3, S. 3–15.
Heidegger, Martin: Nietzsche [1936/61], 2 Bde., 5. Auflage, Pfullingen 1989.
Heit, Helmut/Heller, Lisa: Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte, Berlin/Boston 2014 [es handelt sich nicht um ein Handbuch, sondern um einen Sammelband mit einer aufschlussreichen Einleitung].
Hershbell, Jackson P./Nimis, Stephen A.: Nietzsche and Heraclitus, in: Nietzsche-Studien 8 (1979), S. 17–38.
Hess, Gerhard: Chamfort, in: Archiv für Kulturgeschichte 35 (1953), S. 142–158.
Himmelmann, Beatrix: Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität, Freiburg/München 1996.
Himmelmann, Beatrix: Nietzsche, Leipzig 2006.
Hirsch, Emanuel: Nietzsche und Luther [1920/21], in: Nietzsche-Studien 15 (1986), S. 398–431.
Hödl, Hans Gerald: Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos. Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematisierungen im Kontext seiner Religionskritik, Berlin/New York 2009.
Horn, Anette: Nietzsches Begriff der *décadence*. Kritik und Analyse der Moderne, Frankfurt am Main/Bern/Berlin 2000.
Hossenfelder, Malte: Antike Glückslehren. Kynismus und Kyrenaismus, Stoa, Epikureismus und Skepsis. Quellen in deutscher Übersetzung mit Einführungen, Stuttgart 1996.
Huber, Hans: Das Geheimnis Pascals. Mythus ist mehr als Aufklärung, in: Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte 26 (1974), Heft 2, S. 158–162 [zu M 91].
Hühn, Lore/Schwab, Philipp (Hg.): Die Philosophie des Tragischen. Schopenhauer – Schelling – Nietzsche, Berlin/Boston 2011.
Jandl, Ernst: Sommerlied, in: ders.: Dingfest. Verstreute Gedichte 4, hg. von Klaus Siblewski, München 1997 (= Poetische Werke 5), S. 51.
Janz, Curt Paul: Friedrich Nietzsche. Biographie, 3 Bde., München/Wien 1978.
Jaspers, Karl: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens [1936], 4. Auflage, Berlin 1974.
Joël, Karl: Nietzsche und die Romantik, Jena/Leipzig 1905.
Johnson, Dirk R.: Nietzsches Anti-Darwinism, Cambridge 2010.
Jones, Elbert Whaley: *Morgenröte*. Nietzsches radikale psychologische Kritik der Moral und Kultur, Wien 1972.
Jones, Howard: The Epicurean Tradition, London 1989.
Jordan, Wolfgang: Friedrich Nietzsches Naturbegriff zwischen Neuromantik und positivistischer Entzauberung, Würzburg 2006.
Kaftan, Julius: Das Christenthum und die Herrenmoral, Berlin 1897.
Kaufmann, Walter: Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist [1950]. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Jörg Salaquarda, Darmstadt 1982 [Übersetzung nach der 4. Auflage der amerikanischen Ausgabe, Princeton 1974].
Kaulbach, Friedrich: Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, Köln/Wien 1980.
Kelly, Alfred: The Descent of Darwin. The Popularization of Darwinism in Germany, 1860–1914, Chapel Hill, NC 1981.

Klaiber, Tilo: „Ich hasse Rousseau …“. Typus, Antitypus und das Motiv für Nietzsches Wahlfeindschaft, in: Pornschlegel, Clemens/Stingelin, Martin (Hg.): Nietzsche und Frankreich, Berlin/New York 2009, S. 47–62.

Klibansky, Raymond/Panofsky, Erwin/Saxl, Fritz: Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art, London 1964 [Nachdruck Nendeln 1979; dt. Ausgabe Frankfurt am Main 1990].

Knight, Arthur Harold John: Nietzsche and Epicurean Philosophy, in: Philosophy 8 (1933), S. 431–445.

Koch, Hannsjoachim W.: Der Sozialdarwinismus. Seine Genese und sein Einfluss auf das imperialistische Denken, München 1973 [enth. umfassende Bibliographie].

Kofman, Sarah: Le mépris des Juifs. Nietzsche, les Juifs, l’antisémitisme, Paris 1994.

Koppen, Erwin: Dekadenter Wagnerismus. Studien zur europäischen Literatur des Fin de siècle, Berlin/New York 1973.

Koszyk, Kurt: Deutsche Presse im 19. Jahrhundert = Geschichte der deutschen Presse, Bd. 2, Berlin 1966.

Krämer, Hans-Joachim: Platonismus und hellenistische Philosophie, Berlin/New York 1972.

Krummel, Richard Frank: Nietzsche und der deutsche Geist. Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werks im deutschen Sprachraum bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. Ein Schrifttumsverzeichnis der Jahre 1867–1945, 2. verbesserte und ergänzte Auflage, 4 Bde., Berlin/New York 1998–2006.

Kruse, Margot: Die Maxime in der französischen Literatur. Studien zum Werk La Rochefoucaulds und seiner Nachfolger, Hamburg 1960.

Kuhn, Elisabeth: Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus, Berlin/New York 1992.

Kuhn, Elisabeth: *Der Wille zur Macht*. Vom „Hauptprosawerk“ zu den „Nachgelassenen Fragmenten“. Dokumente zur Editionsgeschichte, in: Prima Philosophia 8 (1995), S. 21–34.

Kühneweg, Uwe: Nietzsche und Jesus, Jesus bei Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 15 (1986), S. 382–397.

Kunne-Ibsch, Elrud: Die Stellung Nietzsches in der Entwicklung der modernen Literaturwissenschaft, Tübingen 1972.

Ladendorf, Otto: Historisches Schlagwörterbuch. Ein Versuch, Berlin/Strassburg 1906.

Le Rider, Jacques: Nietzsche in Frankreich. Aus dem Französischen von Heinz Jatho. Mit einem Nachwort von Ernst Behler, München 1997.

List-Marzolff, Renate: Sebastien-Roch Nicolas Chamfort. Ein Moralist im 18. Jahrhundert, München 1966.

Lösche, Peter: Anarchismus, Darmstadt 1977.

Löwith, Karl: Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert [1933], in: ders.: Sämtliche Schriften. Bd. 3: Wissen, Glaube, Skepsis. Zur Kritik von Religion und Theologie, Stuttgart 1985, S. 96–162.

Löwith, Karl: Von Hegel bis Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts [1941/50], in: ders.: Sämtliche Schriften, Bd. 4, Stuttgart 1988, S. 1–490.

Loukidelis, Nikolaos: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Otto Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit* (1880), in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 302 f.

Loukidelis, Nikolaos: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Otto Liebmann, *Gedanken und Thatsachen* (1882), in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 304.

Loukidelis, Nikolaos: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus* (1866/82), in: Nietzsche-Studien (36) 2007, S. 387 f.

Luft, Eric von der/Stenberg, Douglas G.: Dostoevskii's Specific Influence on Nietzsche's Preface to *Daybreak*, in: Journal of the History of Ideas 52 (1991), S. 441–462.

Lütkehaus, Ludger: Ein heiliger Immoralist. Paul Rée (1849–1901). Biographischer Essay, Marburg 2001.

Lupo, Luca: „Ein phantastischer Commentar über einen ungewussten Text". Zu einem Bild des Bewusstseins in *Morgenröthe* [zu M 119], in: Nietzscheforschung 20 (2013), S. 249–257.

Mann, Joel E.: Nietzsche's Interest and Enthusiasm for the Greek Sophists, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 406–428.

Mann, Thomas: Der Zauberberg, Berlin 1924 (= ders.: Große kommentierte Frankfurter Ausgabe, Bd. 5, Frankfurt am Main 2002).

Mann, Thomas: Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde [1947] = ders.: Große kommentierte Frankfurter Ausgabe, Bd. 10/1, hg. und textkritisch durchgesehen von Ruprecht Wimmer unter Mitarbeit von Stephan Stachorski, Frankfurt am Main 2007.

Mann, Thomas: Die Entstehung des Doktor Faustus. Roman eines Romans [1949], in: ders.: Große kommentierte Frankfurter Ausgabe. Bd. 19/1: Essays VI, 1945–1950, hg. und textkritisch durchgesehen von Herbert Lehnert, Frankfurt am Main 2009, S. 409–581 (a).

Mann, Thomas: Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung [1947], in: ders.: Große kommentierte Frankfurter Ausgabe. Bd. 19/1: Essays VI, 1945–1950, hg. und textkritisch durchgesehen von Herbert Lehnert, Frankfurt am Main 2009, S. 185–226 (b).

Manolidis, Georgios: Die Rolle der Physiologie in der Philosophie Epikurs, Frankfurt am Main 1987.

Marti, Urs: „Der grosse Pöbel- und Sklavenaufstand". Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie, Stuttgart 1993.

Marton, Scarlett: Nietzsche, Kant et la métaphysique dogmatique, in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 106–129.

Maurer, Reinhart: Nietzsche harmonisch. [Rez. von] Friedrich Kaulbach: Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, in: Nietzsche-Studien 12 (1983), S. 497–506.

Maurer, Reinhart: Nietzsche und das Experimentelle, in: Djurić, Mihailo/Simon, Josef (Hg.): Zur Aktualität Nietzsches, Bd. 1, Würzburg 1984, S. 7–28.

Mautner, Franz H.: Der Aphorismus als literarische Gattung. Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 27 (1933), S. 132–175.

Meyer, Theo: Nietzsche. Kunstauffassung und Lebensbegriff, Tübingen/Basel 1991.

Montinari, Mazzino: Nietzsche lesen, Berlin/New York 1982.

Montinari, Mazzino: Chronik zu Nietzsches Leben, in: KSA 15, S. 7–210.

Moore, Gregory: Nietzsche, Degeneration, and the Critique of Christianity, in: Journal of Nietzsche Studies 19 (2000), S. 1–18.

Moore, Gregory: Nietzsche, Spencer, and the Ethics of Evolution, in: Journal of Nietzsche Studies 23 (2002), S. 1–20.

Morawski, Charlotte: Der Einfluß Rées auf Nietzsches neue Moralideen, Diss. phil. Breslau 1915.

Müller, Reimar: Die epikureische Ethik, Berlin 1991.

Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin/New York 1971.

Müller-Lauter, Wolfgang: *Der Wille zur Macht* als Buch der ‚Krisis' philosophischer Nietzsche-Interpretation, in: Nietzsche-Studien 24 (1995), S. 223–260.

Müller-Lauter, Wolfgang: Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I, Berlin/New York 1999.

Müller-Lauter, Wolfgang: Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III, Berlin/New York 2000.

Musil, Robert: Der Mann ohne Eigenschaften = ders.: Gesammelte Werke, hg. von Adolf Frisé, Bd. 1, Reinbek bei Hamburg 1978.

Neymeyr, Barbara: Ästhetische Autonomie als Abnormität. Kritische Analysen zu Schopenhauers Ästhetik im Horizont seiner Willensmetaphysik, Berlin/New York 1996.

Neymeyr, Barbara: Psychologie als Kulturdiagnose. Musils Epochenroman *Der Mann ohne Eigenschaften*, Heidelberg 2005.

Neymeyr, Barbara: „Selbst-Tyrannei" und „Bildsäulenkälte". Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit der stoischen Moral, in: Neymeyr, Barbara/Schmidt, Jochen/Zimmermann, Bernhard (Hg.): Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne, Bd. 2, Berlin/New York 2008, S. 1165–1198.

Neymeyr, Barbara: Identitätskrise – Kulturkritik – Experimentalpoesie. Zur Bedeutung der Nietzsche-Rezeption in Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*, in: Valk, Thorsten (Hg.): Friedrich Nietzsche und die Literatur der klassischen Moderne, Berlin/New York 2009, S. 163–182.

Neymeyr, Barbara: Das Tragische – Quietiv oder Stimulans des Lebens? Nietzsche contra Schopenhauer, in: Hühn, Lore/Schwab, Philipp (Hg.): Die Philosophie des Tragischen. Schopenhauer – Schelling – Nietzsche, Berlin/Boston 2011, S. 369–391.

Neymeyr, Barbara/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche als Philosoph der Moderne, Heidelberg 2012.

Niehues-Pröbsting, Heinrich: Der „kurze Weg". Nietzsches „Cynismus", in: Archiv für Begriffsgeschichte 24 (1980), S. 103–122.

Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon, 2. durchgesehene und erweiterte Auflage, Darmstadt 2011 (= NLex$^2$).

Niemeyer, Christian: Nietzsche. Werk und Wirkung eines freien Geistes, Darmstadt 2013.

Nietzsche Research-Group (Nijmegen) unter Leitung von Paul van Tongeren, Gerd Schank und Herman Siemens (Hg.): Nietzsche-Wörterbuch, Berlin/New York 2004 ff. (= NWB).

Nohl, Hermann: Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus. G. Teichmüller, die wirkliche und die scheinbare Welt, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Forschung 149 (1913), S. 106–115.

Oexle, Otto Gerhard: Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne, Göttingen 1996.

O'Flaherty, James C./Sellner, Timothy F./Helm, Robert M. (Hg.): Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition, Chapel Hill, NC/London 1985.

Orsucci, Andrea: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 370–388 (a).

Orsucci, Andrea: Die geschichtliche Entwicklung des Farbensinns und die ‚linguistische Archäologie' von L. Geiger und H. Magnus. Ein Kommentar zum Aphorismus 426 von *Morgenröthe*, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 243–256 (b).

Orsucci, Andrea: Orient – Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild, Berlin/New York 1996.

Ottmann, Henning: Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung, in: Simon, Josef (Hg.): Nietzsche und die philosophische Tradition, Bd. 2, Würzburg 1985, S. 9–34.
Ottmann, Henning: Philosophie und Politik bei Nietzsche, 2., verbesserte und erweiterte Auflage, Berlin/New York 1999.
Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2000 (= NH).
Overbeck, Franz: Werke und Nachlass, Bd. 7/2: Autobiographisches. „Meine Freunde Treitschke, Nietzsche und Rohde", hg. von Barbara von Reibnitz und Marianne Stauffacher-Schaub, Stuttgart 1999.
Overbeckiana. Übersicht über den Franz-Overbeck-Nachlaß der Universitätsbibliothek Basel. Teil 2: Der wissenschaftliche Nachlass Franz Overbecks, beschrieben von Martin Tetz, Basel 1962.
Owen, David: Nietzsche, Re-Evaluation, and the Turn to Genealogy, in: European Journal of Philosophy 11 (2003), Heft 3, S. 249–272.
Parkes, Graham: Nietzsche on the Fabric(ation) of Experience, in: Journal of Nietzsche Studies 9/10 (1994), S. 7–35.
Parmeggiani, Marco: Coloquio de Treilles. Filosofia de la *Aurora*. Temas filosóficos y reconstrucción genética en *Aurora* de F. Nietzsche, in: Estudios Nietzsche 4 (2004), S. 225–233.
Pérez, Quintín: La perversión de un talento, in: Revista de filosofía 2 (1942), Heft 4, S. 107–123.
Pfeiffer, Ernst (Hg.): Friedrich Nietzsche, Paul Rée, Lou von Salomé. Die Dokumente ihrer Begegnung. Hg. auf der Grundlage der einstigen Zusammenarbeit mit Karl Schlechta und Erhart Thierbach, Frankfurt am Main 1970.
Pfotenhauer, Helmut: Die Kunst als Physiologie. Nietzsches ästhetische Theorie und literarische Produktion, Stuttgart 1985.
Philippson, Robert: Studien zu Epikur und den Epikureern. Im Anschluss an Wolfgang Schmid hg. von C. Joachim Classen, Hildesheim/Zürich/New York 1983.
Podach, Erich F.: Gestalten um Nietzsche. Mit unveröffentlichten Dokumenten zur Geschichte seines Lebens und seines Werks, Weimar 1932.
Politycki, Matthias: Umwertung aller Werte? Deutsche Literatur im Urteil Nietzsches, Berlin/New York 1989.
Pütz, Peter: Kunst und Künstlerexistenz bei Nietzsche und Thomas Mann. Zum Problem des ästhetischen Perspektivismus in der Moderne, Bonn 1987.
Rebenich, Stefan: Historismus I. Allgemein, in: Der Neue Pauly 14 (2000), Sp. 469–485.
Regent, Nikola: A ‚Wondrous Echo'. Burckhardt, Renaissance and Nietzsche's Political Thought, in: Siemens, Herman W./Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin/New York 2008, S. 629–665.
Reginster, Bernard: Nietzsche's „Revaluation" of Altruism, in: Nietzsche-Studien 29 (2000), S. 199–219.
Reinhard, Marcel: Le grand Carnot, 2 Bde., Paris 1950–1952.
Rehberg, Andrea: The Overcoming of Physiology, in: Journal of Nietzsche Studies 23 (2002), S. 39–50.
Rempel, Morgan H.: *Daybreak 68*: Nietzsche's Psychohistory of the Pre-Damascus Paul, in: Journal of Nietzsche Studies 15 (1998), S. 50–58.
Requadt, Paul: Lichtenberg. Zum Problem der deutschen Aphoristik, Hameln 1948.
Reschke, Renate: „Korruption". Ein kulturgeschichtlicher Begriff Friedrich Nietzsches zwischen Geschichtsphilosophie und Ästhetik, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 137–162.

Riccardi, Mattia: Materialien zur Entstehung der *Morgenröthe*. Nietzsches Lektüre von Alfons Bilharz, *Der heliocentrische Standpunct der Weltbetrachtung* (1879), in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 367–381.
Riccardi, Mattia: „Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus". Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche, Basel 2009.
Rickert, Heinrich: Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit, Tübingen 1920.
Roos, Richard: Nietzsche et Épicure. L'idylle héroïque, in: Balaudé, J[ean]-F[rancois]/Wotling, P[atrick] (Hg.): Lectures de Nietzsche, Paris 2000, S. 283–350.
Ross, Werner: Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben, Stuttgart 1989.
Rottacker, Gustav: Die *Morgenröthe* Friedrich Nietzsches. Entstehung und Bedeutung, Diss. phil. Tübingen 1953.
Ruehl, Martin A.: ‚An Uncanny Re-Awakening': Nietzsche's Renascence of the Renaissance out of the Spirit of Jacob Burckhardt, in: Dries, Manuel (Hg.): Nietzsche on Time and History, Berlin/New York 2008, S. 231–272.
Rupschus, Andreas: Nietzsche und sein Problem mit den Deutschen, in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 72–105.
Sachs, Carl B.: Nietzsche's *Daybreak*. Toward a Naturalized Theory of Autonomy, in: Epoché. A Journal for the History of Philosophy 13 (2008), Heft 1, S. 81–100.
Sachsse, Christoph/Tennstedt, Florian: Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland. Bd. 1: Vom Spätmittelalter bis zum Ersten Weltkrieg, Stuttgart 1980.
Salaquarda, Jörg: Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus, in: ders. (Hg.): Nietzsche, Darmstadt 1980, S. 288–322 [zuerst in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 26 (1974), S. 97–124].
Salaquarda, Jörg: Nietzsche und Lange. Aneignung und Umwandlung, in: Nietzsche-Studien 7 (1978), S. 236–253 (a).
Salaquarda, Jörg: Umwertung aller Werte, in: Archiv für Begriffsgeschichte 22 (1978), S. 154–174 (b).
Sambursky, S[amuel]: Das physikalische Weltbild der Antike, Zürich 1965.
Sastre, Peggy: Généalogies de la morale. Perspectives nietzschéenne et darwinienne sur l'origine des comportements et des sentiments moraux. Thèse de doctorat, Université de Reims/Champagne-Ardennes 2011.
Schaberg, William H.: Nietzsches Werke. Eine Publikationsgeschichte und kommentierte Bibliographie. Aus dem Amerikanischen von Michael Leuenberger, Basel 2002.
Schalk, Fritz (Hg.): Die französischen Moralisten. Bd. 1: La Rochefoucauld, Vauvenargues, Montesqieu, Chamfort, Rivarol, Leipzig 1938.
Schalk, Fritz (Hg.): Die französischen Moralisten. N.F. [= Bd. 2]: Galiani, Fürst von Ligne, Joubert, Wiesbaden 1940.
Schalk, Fritz: Gracián und das Ende des siglo de oro, in: Romanische Forschungen 54 (1940), S. 265–283; Forts. in: Romanische Forschungen 55 (1941), S. 113–127.
Schank, Gerd: „Rasse" und „Züchtung" bei Nietzsche, Berlin/New York 2000.
Schellong, Dieter: Einige Interpretationsfragen zu Nietzsches Verurteilung des Christentums, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 338–358.
Schlaffer, Heinz: Das entfesselte Wort. Nietzsches Stil und seine Folgen, München 2007.
Schlechta, Karl/Anders, Anni: Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens, Stuttgart-Bad Cannstadt 1962.
Schlechta, Karl: Nachwort, in: Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden. Bd. 3, München 1956, S. 1433–1452.

Schmekel, August: Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange dargestellt, Berlin 1892 [Nachdruck Hildesheim/New York 1974].
Schmid, Wolfgang: Epikur, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 5, Stuttgart 1962, Sp. 681–819.
Schmidt, Hermann Josef: Nietzsche und Sokrates. Philosophische Untersuchungen zu Nietzsches Sokratesbild, Meisenheim am Glan 1969.
Schmidt, Hermann Josef: Nietzsche absconditus oder Spurenlesen bei Nietzsche. I. Kindheit, 3 Teilbände, Berlin/Aschaffenburg 1991.
Schmidt, Hermann Josef: Nietzsche absconditus oder Spurenlesen bei Nietzsche. II. Jugend, 1. Teilband 1858–1861, Berlin/Aschaffenburg 1993.
Schmidt, Hermann Josef: Nietzsche absconditus oder Spurenlesen bei Nietzsche. II. Jugend, 2. Teilband 1862–1864. Interniert in der Gelehrtenschule: Pforta, Berlin/Aschaffenburg 1994.
Schmidt, Jochen: Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945. Bd. 2: Von der Romantik bis zum Ende des Dritten Reichs, 3. verbesserte Auflage, Heidelberg 2004.
Schmidt, Jochen: Nietzsches Umwertung aller Werte, in: Neymeyr, Barbara/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche als Philosoph der Moderne, Heidelberg 2012, S. 11–29.
Schmidt, Rüdiger W.: Nietzsches Drossbach-Lektüre. Bemerkungen zum Ursprung des literarischen Projekts *Der Wille zur Macht*, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 465–477.
Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Metamorphosen der Macht. Die Geschichte des Guten und Bösen bei Nietzsche und Max Weber, in: Colpe, Carsten/Schmidt-Biggemann, Wilhelm (Hg.): Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen, Frankfurt am Main 1993, S. 323–341.
Schneiders, Werner: Aufklärung und Vorurteilskritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie, Stuttgart-Bad Cannstatt 1983.
Schröder, Winfried: Moralischer Nihilismus. Typen radikaler Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.
Schwab, Philipp: Die tragische Überwindung des Nihilismus. Nietzsches ‚Philosophie des Tragischen' von der *Geburt der Tragödie* bis zum Spätwerk, in: Hühn, Lore/Schwab, Philipp (Hg.): Die Philosophie des Tragischen. Schopenhauer – Schelling – Nietzsche, Berlin/Boston 2011, S. 575–621.
Seydlitz, Reinhart von: Wann, warum, was und wie ich schrieb, Gotha 1900.
Siemens, Herman W./Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin/New York 2008.
Simonis, Linda: Der Stil als Verführer. Nietzsche und die Sprache des Performativen, in: Nietzsche-Studien 31 (2002), S. 57–74.
Skowron, Michael: Nietzsches weltliche Religiosität und ihre Paradoxien, in: Nietzsche-Studien 31 (2002), S. 1–39.
Skowron, Michael: Nietzsches „Anti-Darwinismus", in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 160–194.
Sleinis, Edgar Evalt: Nietzsche's Revaluation of Values. A Study in Strategies, Urbana/Chicago 1994.
Slongo, Paolo: Nietzsche e i divini doni della follia. Nota sull'aforisma 14 di *Aurora*, in: Il centauro 10 (1984), S. 178–184.
Solmsen, Friedrich: Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment, Princeton 1975.
Solomon, Robert C.: Nietzsche on Fatalism and „Free Will", in: Journal of Nietzsche Studies 23 (2002), S. 63–87.

Sommer, Andreas Urs: Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur „Waffengenossenschaft“ von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck. Mit einem Anhang unveröffentlichter Texte aus Overbecks „Kirchenlexicon“, Berlin 1997.
Sommer, Andreas Urs: Zwischen Agitation, Religionsstiftung und „Hoher Politik“. Friedrich Nietzsche und Paul de Lagarde, in: Nietzscheforschung 4 (1998), S. 169–194.
Sommer, Andreas Urs: Vom Nutzen und Nachteil kritischer Quellenforschung. Einige Überlegungen zum Fall Nietzsches, in: Nietzsche-Studien 29 (2000), S. 302–316.
Sommer, Andreas Urs: Was (er)schafft die Umwertung aller Werte? Zu Nietzsches Kreativitätsmythologemen, in: Krüger, Oliver/Sariönder, Refika/Deschner, Annette (Hg.): Mythen der Kreativität. Das Schöpferische zwischen Innovation und Hybris, Frankfurt am Main 2003, S. 191–206.
Sommer, Andreas Urs: Sieben Thesen zur Geschichtsphilosophie bei Kant und Nietzsche, in: Himmelmann, Beatrix (Hg.): Kant und Nietzsche im Widerstreit. Internationale Konferenz der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Gesellschaft, Naumburg an der Saale, 26.–29. August 2004, Berlin/New York 2005, S. 217–225 (a).
Sommer, Andreas Urs: Zur Genealogie der genealogischen Methode. Macht und Ohnmacht der Ursprünge bei Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche, in: Vogel, Beatrix/Seubert, Harald (Hg.): Die Auflösung des abendländischen Subjekts und das Schicksal Europas. Symposion 2000 des Nietzsche-Forums München. Vorträge aus den Jahren 2000–2002 = Mit Nietzsche denken. Publikationen des Nietzsche-Forums München e. V., Bd. 3, München 2005, S. 289–310 (b).
Sommer, Andreas Urs: Nihilism and Skepticism in Nietzsche, in: Ansell-Pearson, Keith (Hg.): A Companion to Nietzsche, Oxford 2006, S. 250–269.
Sommer, Andreas Urs: Nietzsche und die Bibel. Forschungen und Desiderate, in: Jahrbuch für Internationale Germanistik 40 (2008), Heft 1, S. 49–64.
Sommer, Andreas Urs: Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Morgenröthe, in: Kindlers Literatur Lexikon, 3., völlig neu bearbeitete Auflage, hg. v. Heinz Ludwig Arnold, Stuttgart/Weimar 2009, Bd. 12, S. 110 f.
Sommer, Andreas Urs: Gott – Nihilismus – Skepsis. Aspekte der Religions- und Zeitkritik bei Nietzsche, in: Gentili, Carlo/Nielsen, Cathrin (Hg.): Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches, Berlin/New York 2010, S. 17–29.
Sommer, Andreas Urs: Nietzsche's Readings on Spinoza. A Contextualist Study, particularly on the Reception of Kuno Fischer, in: Journal of Nietzsche Studies 43 (2012), Heft 2, S. 156–184 (a).
Sommer, Andreas Urs: Nietzsche und Darwin, in: Neymeyr, Barbara/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche als Philosoph der Moderne, Heidelberg 2012, S. 223–240 (b).
Spanneut, Michel: Permanence du stoïcisme. De Zénon à Malraux, Gembloux 1973.
Stack, George J.: Lange und Nietzsche, Berlin/New York 1983.
Stegmaier, Werner: Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution, in: Nietzsche-Studien 16 (1987), S. 264–287.
Stegmaier, Werner: Nietzsches *Genealogie der Moral*, Darmstadt 1994.
Stegmaier, Werner: Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin/Boston 2012.
Steinmann, Michael: Die Ethik Friedrich Nietzsches, Berlin/New York 2000.
Steinmann, Michael: Ein individuelles Gesetz? Zu den Spannungen in Nietzsches und Simmels Konzeptionen von Recht und Moral, in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 195–219.

Sternberger, Dolf: Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde, Hamburg/Düsseldorf 1972.
Stingelin, Martin: „Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs". Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie), München 1996.
Stingelin, Martin: Friedrich Nietzsches Psychophysiologie der Philosophie, in: Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte. Preprint 120 (1999): Workshop „Physiologische und psychologische Praktiken im 19. Jahrhundert", S. 33–43.
Stöber, Rudolf: Deutsche Pressegeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, 2. überarbeitete Auflage, Konstanz 2005.
Straaten, Modestus van: Panaetii Rhodii fragmenta, 3. Auflage, Leiden 1962.
Striker, Gisela: Epikur (341–271 v. Chr.), in: Höffe, Otfried (Hg.): Klassiker der Philosophie. Bd. 1: Von den Vorsokratikern bis David Hume, München 1981, S. 95–115.
Taureck, Bernhard H. F.: Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie, Frankfurt am Main 2004.
Taureck, Bernhard H. F.: Nietzsche's Reasoning against Democracy. Why He Uses the Social Herd Metaphor and Why He Fails, in: Siemens, Herman W./Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin/New York 2008, S. 191–203.
Thatcher, David S.: Nietzsche, Bagehot and The Morality of Custom, in: The Victorian Newsletter 62 (1982), S. 7–13.
Thatcher, David S.: Nietzsche's debt to Lubbock, in: Journal of the History of Ideas 44 (1983), S. 293–309.
Thomas, R. Hinton: Nietzsche in German Politics and Society 1890–1918, Manchester 1983.
Thomé, Horst: Autonomes Ich und „Inneres Ausland". Studien über Realismus, Tiefenpsychologie und Psychiatrie in deutschen Erzähltexten (1848–1914), Tübingen 1993.
Tonnelat, Ernest: Kultur, histoire du mot, évolution et sens, in: Civilisation, le mot et l'idée, Paris 1930, S. 61–73.
Traub, Hartmut: „So ruft, mit grossem Munde, der grosse Fichte!" Über ein „Fichte-Zitat" bei Friedrich Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 26 (1997), S. 470–484.
Treiber, Hubert: Zur Genealogie einer „science positive de la morale en Allemagne". Die Geburt der ‚r(é)ealistischen Moralwissenschaft' aus der Idee einer monistischen Naturkonzeption, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 165–221.
Treiber, Hubert: „Das Ausland" – die „reichste und gediegenste Registratur" naturwissenschaftlich-philosophischer Titel in Nietzsches „idealer Bibliothek", in: Nietzsche-Studien 25 (1996), S. 394–412.
Ueberweg, Friedrich: Grundriss der Geschichte der Philosophie. 4. Teil: Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart. Zwölfte, mit einem Philosophen-Register versehene Auflage, Völlig neubearbeitet von Traugott Konstantin Oesterreich, Berlin 1923.
Usener, Hermann: Glossarium Epicureum, hg. von Marcello Gigante u. Wolfgang Schmid, Rom 1977.
Vaihinger, Hans: Nietzsche als Philosoph. Fünfte, erweiterte und vermehrte Auflage, Langensalza 1930.
Valadier, Paul: Nietzsche, l'intempestif, Paris 2000.
Vattimo, Gianni: Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali, in: ders.: Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961–2000, Mailand 2000, S. 227–240.

Venturelli, Aldo: Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche. Quellenkritische Untersuchungen, Berlin/New York 2003.
Vivarelli, Vivetta: ‚Vorschule des Sehens' und ‚stilisierte Natur' in der *Morgenröthe* und der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Nietzsche-Studien 20 (1991), S. 134–151.
Vivarelli, Vivetta: L'immagine rovesciata. Le letture di Nietzsche, Genua 1992.
Vivarelli, Vivetta: Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne, Würzburg 1998.
Vivarelli, Vivetta: Der freie Geist, die amerikanische Rastlosigkeit und die Verschmelzung der Kulturen, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin/New York 2008, S. 529–544.
Vowinckel, Ernst: Nietzsches *Morgenröthe* in der philosophischen Arbeitsgemeinschaft, in: Philosophie und Schule 3 (1931/32), S. 106–115.
Weber, Michael: Textura. Nietzsches *Morgenröthe*. Versuch über ihre Struktur, Frankfurt am Main 2003.
Weimarer Nietzsche-Bibliographie, hg. von der Stiftung Weimarer Klassik, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, bearbeitet von Jung, Susanne/Simon-Ritz, Frank/Wahle, Clemens/Wilamowitz-Moellendorff, Erdmann von/Wojtecki, Wolfram, 5 Bde., Stuttgart/Weimar 2000–2002 (= WNB).
Weininger, Otto: Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung, Wien/Leipzig 1903.
Wolff, Hans M.: Friedrich Nietzsche. Der Weg zum Nichts, Bern 1956.
Wurzer, William S.: Nietzsche und Spinoza, Meisenheim am Glan 1975.
Wuthenow, Ralph-Rainer: Die große Inversion. Jean-Jacques Rousseau im Denken Nietzsches, in: Neue Hefte für Philosophie 29 (1989), S. 60–79.
Zimmer, Jörg: In der bösen Zone. Friedrich Nietzsches Konzepte von „Versuch" und „Experiment" zur Zeit der *Morgenröthe* und der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Gamper, Michael/Wernli, Martina/Zimmer, Jörg (Hg.): „Wir sind Experimente: wir wollen es auch sein!". Experiment und Literatur II: 1790–1890, Göttingen 2010, S. 397–413.
Zittel, Claus: Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche, Würzburg 1995.
Zittel, Claus: Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*, Würzburg 2000.
Zittel, Claus: Nachlaß 1880–1885, in: Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2000, S. 138–142.

# Bibliographie zu den *Idyllen aus Messina*

## Quellen und zeitgenössische Literatur


Adelung, Johann Christoph: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart, 4 Bde., Wien 1811 (nicht in NPB).

Baudelaire, Charles: Les fleurs du mal. Précédées d'une notice par Théophile Gautier. Nouvelle édition, Paris 1882 (NPB 131 f.).

Die Bibel, oder die ganze Heilige Schrift des alten und neuen Testaments nach der deutschen Uebersetzung Martin Luthers. 127. Auflage, Halle 1818 [enth. mit neuer Paginierung: Das Neue Testament unsers HErrn und Heilandes JEsu CHristi, verdeutscht von Martin Luther, Halle 1818] (NPB 669 f. u. 671 f.).

Camp, Maxime du: Souvenirs littéraires IX. Le décret du 17 février. Les revenans, in: Revue des Deux Mondes 50 (1882), S. 721–755 (nicht in NPB).

Christ, Wilhelm von: Verhandlungen der sechsundzwanzigsten Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Würzburg vom 30. September bis 3. October 1868, Leipzig 1869, S. 49–58 (nicht in NPB).

Claudius, Matthias: Sämtliche Werke, München 1968 (keine Claudius-Ausgabe in NPB).

De Quincey, Thomas: Confessions of an English opium-eater and analects from John Paul Richter, London 1867 (nicht in NPB).

De Quincey, Thomas: The works of Thomas De Quincey, hg. von Grevel Lindop. Bd. 2: Confessions of an English Opium Eater, 1821–1856, London 2000 (keine De Quincey-Ausgabe in NPB).

Grimm, Jacob und Wilhelm: Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1854–1971 (nicht in NPB, Bd. 1 von N. teilweise exzerpiert in NL 1874, KSA 7, 37[1], 825–828).

Goethe, Johann Wolfgang: Sämmtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe, Zweiter Band [Gedichte II], Stuttgart/Augsburg 1853 (NPB 247).

Goethe, Johann Wolfgang: Sämmtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe, Erster Band [Gedichte I], Stuttgart/Augsburg 1855 (NPB 246 f.).

Goethe, Johann Wolfgang: Sämmtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe, Elfter Band [Faust I], Stuttgart/Augsburg 1854 (NPB 250, heute verloren).

Goethe, Johann Wolfgang: Sämmtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe, Fünfundzwanzigster Band [Campagne in Frankreich 1792, Belagerung von Mainz 1793], Stuttgart/Tübingen 1857 (NPB 252 f.).

Goethe, Johann Wolfgang: Sämmtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe, Vierunddreißigster Band [u. a. Nausikaa. Ein Trauerspiel. Fragmentarisch], Stuttgart/Augsburg 1858 (NPB 255).

Goethe, Johann Wolfgang: Werke, hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, 1. Abt., Bd. 37 [Jugendschriften], Weimar 1896 (nicht in NPB).

Goethe, Johann Wolfgang: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe, hg. v. Karl Richter in Zusammenarbeit mit Herbert G. Göpfert, Norbert Miller, Gerhard Sauder u. Edith Zehm. Bd. 3/2: Italien und Weimar 1786–1790, München 1990.

Heine, Heinrich: Neue Gedichte, Hamburg 1844 (NPB 282).

Heine, Heinrich: Letzte Gedichte und Gedanken, Hamburg 1869 (NPB 282).

Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. 1. Abt., Bd. 2: Vorkritische Schriften II (1757–1777), Berlin 1905 (keine Kant-Ausgabe in NPB).

Klopstock, Friedrich Gottlieb: Oden, Hamburg 1771 (keine Klopstock-Ausgabe in NPB).
Meyers Konversations-Lexikon. Eine Encyklopädie des allgemeinen Wissens. Vierte, gänzlich umgearbeitete Auflage, Leipzig/Wien 1885–1892 (nicht in NPB).
Mörike, Eduard: Sämtliche Werke in zwei in sich abgeschlossenen Bänden, hg. von Gerhart Baumann. Bd. 1: Gedichte, Übersetzungen, Dramatisches, Erzählendes, kleine Schriften, Stuttgart 1954 (keine Mörike-Ausgabe in NPB).
Philippus-Evangelium (Nag-Hammadi-Codex II, 3), neu hg., übersetzt und erklärt von Hans-Martin Schenke, Berlin 1997.
Platon: Phaidon, in: Platon's sämmtliche Werke. Übersetzt von Hieronymus Müller, mit Einleitungen begleitet von Karl Steinhart. Vierter Band, Leipzig 1854, S. 371–578 (andere Ausgabe NPB 442).
Platon: Phaidros, in: Platon's sämmtliche Werke. Übersetzt von Hieronymus Müller, mit Einleitungen begleitet von Karl Steinhart. Vierter Band, Leipzig 1854, S. 1–182 (andere Ausgabe NPB 442 f.).
Plinius Secundus, der Ältere: Naturgeschichte. Uebersetzt und erläutert von Ph. H. Külb, Bd. 10 (= Römische Prosaiker in neuen Uebersetzungen, hg. von C. N. v. Osiander und G. Schwab, Bd. 178), Stuttgart 1853 (NPB 464).
Poe, Edgar Allan: Ausgewählte Werke. Aus dem Englischen von Wm. E. Drugulin, 3 Bde., Leipzig 1853–1854 (NPB 482).
Poe, Edgar Allan: The Raven and Other Poems, New York/London 1845 (nicht in NPB).
Sappho: [Dichtungen].Griechisch und deutsch, hg. von Max Treu, 3. Auflage, München 1963 (keine Sappho-Ausgabe in NPB).
Schiller, Friedrich: Ueber naive und sentimentalische Dichtung [1795], in: ders.: Sämmtliche Werke in zwölf Bänden [hg. von C. G. Körner], Bd. 12, Stuttgart/Tübingen 1838, S. 167–281 (andere Ausgabe NPB 529).
Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke, hg. von Julius Frauenstädt. Dritter Band: Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band, welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält, Leipzig 1873 (NPB 539 f.).
Theokritos: Bion und Moschus. Griechisch mit metrischer Uebersetzung und prüfenden und erklärenden Anmerkungen von J. A. Hartung, Leipzig 1858 (NPB 591 f.).
Wander, Karl Friedrich Wilhelm (Hg.): Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Ein Hausschatz für das deutsche Volk, 5 Bde., Leipzig 1867–1880 (nicht in NPB).

## Forschungsliteratur, Dokumente zur Rezeptionsgeschichte, Hilfsmittel und allgemeine Literatur

Allemann, Beda: Nietzsche und die Dichtung, in: Steffen, Hans (Hg.): Nietzsche. Werk und Wirkungen, Göttingen 1974, S. 45–64.
Benn, Gottfried: Hernach. Gottfried Benns Briefe an Ursula Ziebarth. Mit Nachschriften zu diesen Briefen von Ursula Ziebarth und einem Kommentar von Jochen Meyer, 2., durchgesehene Auflage, Göttingen 2001.
Bertram, Ernst: Nietzsche. 8., aus dem Nachlaß ergänzte Auflage mit einem Nachwort von Hartmut Buchner, Bonn 1965.
Braun, Stephan: Topographien der Leere. Friedrich Nietzsche. Schreiben und Schrift, Würzburg 2007.
Breuer, Dieter: Deutsche Metrik und Versgeschichte, München 1981.

Buchmann, Kläre: Nachwort, in: Nietzsche: Gedichte. Feldauswahl, hg. von Kläre Buchmann, Stuttgart 1944, S. 90–92.
Buddensieg, Tilmann: Nietzsches Italien. Städte, Gärten und Paläste, Berlin 2002.
Campioni, Guiliano/D'Iorio, Paolo/Fornari, Maria Cristina/Fronterotta, Francesco/Orsucci, Andrea (Hg.), unter Mitarbeit von Müller-Buck, Renate: Nietzsches persönliche Bibliothek, Berlin/New York 2003 (= NPB).
Crescenzi, Luca: Nietzsches *Idyllen aus Messina*. Das Volkslied als Form des Philosophierens, in: Studi germanici N. S. 35 (1997), Heft 1, S. 151–164.
Del Caro, Adrian: Anti-Romantic Irony in the Poetry of Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 12 (1983), S. 372–378.
Diner, Joseph: Friedrich Nietzsche. Ein Dichterphilosoph, in: Freie Bühne für modernes Leben 1 (1890), S. 368–371.
Erfurth, Käte: Der Lyriker Friedrich Nietzsche, in: Bücherkunde. Monatshefte für das deutsche Schrifttum 11 (1944), Heft 5, S. 152 f.
Fischer, Michael: Es kommt ein Schiff geladen. Ausführlicher Kommentar zur Liedgeschichte (2005), in: Populäre und traditionelle Lieder. Historisch-kritisches Liederlexikon, http://www.liederlexikon.de/lieder/es_kommt_ein_schiff_geladen/liedkommentar.pdf (Stand 9. 5. 2014).
Förster-Nietzsche, Elisabeth: Vorwort, in: Friedrich Nietzsche: Gedichte und Sprüche [hg. von Elisabeth Förster-Nietzsche], Leipzig 1898, S. IX–XVIII.
Förster-Nietzsche, Elisabeth: Der einsame Nietzsche, Leipzig 1913.
Frank, Horst Joachim: Handbuch der deutschen Strophenformen, München/Wien 1980.
Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916–17 [1915–17]), in: ders.: Studienausgabe, hg. von Alexander Mitscherlich, James Strachey u. Angela Richards. Bd. 1: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge, Frankfurt am Main 2000, S. 37–445.
Friedrich, Paul: Friedrich Nietzsche als Lyriker, Leipzig 1906.
Gilman, Sander L.: Nietzsche and the Pastoral Metaphor, in: Comparative Literature 26 (1974), S. 289–298.
Gilman, Sander L.: Incipit parodia. The Function of Parody in the Lyrical Poetry of Friedrich Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 4 (1975), S. 52–74.
Gilman, Sander L.: Nietzschean Parody. An Introduction to Reading Nietzsche, Bonn 1976.
Goldschmidt, Kurt Walter: Friedrich Nietzsche als Lyriker, in: Monatsblätter. Organ des Vereins „Breslauer Dichterschule" 25 (1899), Heft 4, S. 62 f.
Görner, Rüdiger: Nietzsches Kunst. Annäherung an einen Denkartisten, Frankfurt am Main/Leipzig 2000.
Görner, Rüdiger: Nur Narr, nur Dichter. Musikalität und Poetik, in: Nietzsche-Studien 41 (2012), S. 43–57.
Grimm, Reinhold: Antiquity as Echo and Disguise. Nietzsche's *Lied eines theokritischen Ziegenhirten*, Heinrich Heine, and the Crucified Dionysos, in: Nietzsche-Studien 14 (1985), S. 201–249.
Groddeck, Wolfram: Friedrich Nietzsche. *Dionysos-Dithyramben*. Bd. 1: Textgenetische Edition der Vorstufen und Reinschriften. Bd. 2: Die *Dionysos-Dithyramben*. Bedeutung und Entstehung von Nietzsches letztem Werk, Berlin/New York 1991 (a).
Groddeck, Wolfram: *Gedichte und Sprüche*. Überlegungen zur Problematik einer vollständigen, textkritischen Ausgabe von Nietzsches Gedichten, in: Martens, Gunter/Woesler, Winfried (Hg.): Edition als Wissenschaft. Festschrift für Hans Zeller, Tübingen 1991, S. 169–180 (b).

Grundlehner, Philip: The Poetry of Friedrich Nietzsche, New York/Oxford 1986.
Heidegger, Martin: Nietzsche. Erster Band, 6., aktualisierte Auflage, Stuttgart 1998.
Henne, Helmut: Sprachliche Spur der Moderne in Gedichten um 1900. Nietzsche, Holz, George, Rilke, Morgenstern, Berlin/New York 2010.
Hillebrand, Bruno: Nietzsche – der Dichter, Stuttgart 2006.
Hillebrand, Bruno: Gesang und Abgesang deutscher Lyrik von Goethe bis Celan, Göttingen 2010, S. 233–265.
Janz, Curt Paul: Friedrich Nietzsche. Biographie. Bd. 2: Die zehn Jahre des freien Philosophen, München 1978.
Kaufmann, Sebastian: „Schöpft des Dichters reine Hand …" Studien zu Goethes poetologischer Lyrik, Heidelberg 2011.
Kirsten, Wulf (Hg.): „Beständig ist das leicht Verletzliche". Gedichte in deutscher Sprache von Nietzsche bis Celan, Zürich 2010.
Klein, Johannes: Die Dichtung Nietzsches, München 1936.
Knodt, Karl Ernst: Friedrich Nietzsche – nur Dichter. Eine Studie, in: Deutsche Heimat 6 (1903), S. 993–1007 u. 1041–1051.
Köhler, Joachim: Zarathustras Geheimnis. Friedrich Nietzsche und seine verschlüsselte Botschaft, Nördlingen 1989.
Kos, Matevž: Friedrich Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur, in: Acta neophilologica 43 (2010), Heft 1–2, S. 107–120.
Lanzky, Paul: Friedrich Nietzsche als Dichter, in: Deutsches Dichterheim 18 (1898), Heft 11, S. 242 f.
Labhart, Lukas: „Meine Art Natur": Individualität – Landschaft – Stil bei Friedrich Nietzsche, Basel 2006.
Large, Duncan: Nietzsche as poet. Nietzsche and literature, in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 420–438.
Leisegang, Hans: Zu Friedrich Nietzsches Gedichten, in: Archiv für systematische Philosophie 33 (1929), S. 281–307.
Linden, Walther: Vom Zauber der Wortmusik. Dichtertum und Sprachschöpferkraft Friedrich Nietzsches, in: Die neue Schau 3 (1941/42), S. 3 f.
Lisson, Frank: Der Einfluß Goethes auf die Lyrik Nietzsches, in: Nietzscheforschung 3 (1995), S. 207–217.
Mann, Thomas: Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung, in: ders.: Essays, Bd. 6: Meine Zeit, Frankfurt am Main 1997, S. 56–92.
Mathes, Jürg: Das Lied bei Nietzsche, in: Kluge, Gerhard (Hg.): Aufsätze zu Literatur und Kunst der Jahrhundertwende, Amsterdam 1984, S. 49–73.
Mayer, Mathias: Nachwort, in: Friedrich Nietzsche: Gedichte, hg. von Mathias Mayer, Stuttgart 2010, S. 173–186.
Meyer, Theo: Nietzsche. Kunstauffassung und Lebensbegriff, Tübingen 1991.
Meyer, Theo: Nietzsche und die Kunst, Tübingen/Basel 1993.
Mönig, Klaus: „Sie hätte singen sollen, diese ‚neue Seele' – und nicht reden!" Nietzsches späte Lyrik, in: Neymeyr, Barbara/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche als Philosoph der Moderne, Heidelberg 2012, S. 193–221.
Müller, Renate G.: *Idyllen aus Messina*. Versuch einer Annäherung, in: Nietzscheforschung 3 (1995), S. 77–86.
Müller, Renate G./Ziemann, Rüdiger: Nietzsches Lyrik. Vierte Nietzsche-Werkstatt Schulpforta (30. 8.–1. 9. 1995), in: Nietzscheforschung 3 (1995), S. 73 f.
Muschg, Walter (Hg.): An die Schweiz. Gedichte von Haller bis Nietzsche, Basel 1945.

Nadler, Josef: Friedrich Nietzsche. Dichterische Gestalt, in: Seidler, Herbert (Hg.): Festschrift für Moriz Enzinger, Innsbruck 1953, S. 157–166.
Nebrig, Alexander: Nietzsches Dichterbild und die Wiederbelebung des Dithyrambus durch die Philologie, in: Dehrmann, Mark-Georg/Nebrig, Alexander (Hg.): Poeta philologus. Eine Schwellenfigur im 19. Jahrhundert, Bern 2010, S. 219–242.
Nietzsche, Friedrich: Gedichte und Sprüche [mit einer Einleitung und einem Nachbericht von Elisabeth Förster-Nietzsche], Leipzig 1898.
Nietzsche, Friedrich: Gedichte, Leipzig 1923 (Insel-Bücherei Nr. 361).
Nietzsche, Friedrich: Gedichte. Feldausgabe, hg. von Kläre Buchmann, Stuttgart 1944.
Nietzsche, Friedrich: Gedichte, hg. von Jost Hermand, Stuttgart 1977.
Nietzsche, Friedrich: Gedichte, hg. von Ralph Kray und Karl Riha, Frankfurt a. M./Leipzig 1994.
Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Gedichte, hg. von Ralph-Rainer Wuthenow, Zürich 1999.
Nietzsche, Friedrich: Gedichte, hg. von Mathias Mayer, Stuttgart 2010.
Oppeln-Bronikowski, Friedrich von: Friedrich Nietzsche als Dichter-Philosoph und Künstler, in: Die Umschau 3 (1899), S. 519–523, 541–545 u. 567–571.
Overbeck, Franz: Werke und Nachlass. Bd. 7/2: Autobiographisches. „Meine Freunde Treitschke, Nietzsche und Rohde", hg. von Barbara von Reibnitz u. Marianne Stauffacher-Schaub, Stuttgart 1999.
Pfotenhauer, Helmut: Die Kunst als Physiologie. Nietzsches ästhetische Theorie und literarische Produktion, Stuttgart 1985.
Philo vom Walde [Reinelt, Johannes]: Nietzsche als Dichter, in: Deutsche Volksstimme 9 (1898), S. 379–382.
Podach, Erich F.: Ein Blick in Notizbücher Nietzsches. Ewige Wiederkunft. Wille zur Macht. Ariadne. Eine schaffensanalytische Studie, Heidelberg 1963.
Reschke, Renate: Hut ab vor dem Lyriker? Friedrich Nietzsches Dichtung und Sprache aus marxistischer Sicht (Zur Kritik einer Kritik), in: Reschke, Renate (Hg.): Denkumbrüche mit Nietzsche. Zur anspornenden Verachtung der Zeit, Berlin 2000, S. 286–303.
Riedel, Manfred: Freilichtgedanken. Nietzsches dichterische Welterfahrung, Stuttgart 1998.
Roretz, Karl: Zur Analyse von Nietzsches künstlerischem Schaffen, in: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 18 (1925), S. 46–58.
Sborgi, Franco: Staglieno e la scultura funeraria ligure tra Ottocento e Novecento, Turin 1997.
Schickele, René (Hg.): Das Vermächtnis. Deutsche Gedichte von Walther von der Vogelweide bis Nietzsche, Freiburg 1948.
Schirnding, Albert von: „… sie hätte singen/Nicht reden sollen diese neue seele!" Nietzsche als Lyriker, in: Friedrich, Heinz (Hg.): Friedrich Nietzsche. Philosophie als Kunst. Eine Hommage, München 1999, S. 217–223.
Schmidt, Jochen: Kommentar zu Nietzsches *Dionysos-Dithyramben*, in: Sommer, Andreas Urs: Kommentar zu Nietzsches *Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner* = Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, hg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 6/2, Berlin/Boston 2013, S. 639–700 (= NK 6/2).
Schmitt, Saladin: Über Nietzsches „Gedichte und Sprüche", in: Mitteilungen der literarhistorischen Gesellschaft Bonn 3 (1908), Heft 4, S. 95–111.
Schulte, Günter: Ecce Nietzsche. Eine Werkinterpretation, Frankfurt am Main/New York 1995.
Schulz, Walter: Funktion und Ort der Kunst in Nietzsches Philosophie, in: Nietzsche-Studien 12 (1983), S. 1–31.

Sharma, Rohit: On the Seventh Solitude. Endless Becoming and Eternal Return in the Poetry of Friedrich Nietzsche, Bern 2006.
Smitmans-Vajda, Barbara: Dionysos Philosophos. Nietzsche, Narr und Künstler, Würzburg 1997.
Stöcker, Julius (Hg.): Zuweilen ruft mich eine Stille. Deutsche Gedichte seit Nietzsche, Bonn 1960.
Stümcke, Heinrich: Nietzsche als Dichter, in: Die Gegenwart 47 (1895), Heft 12, S. 185–187.
Taureck, Bernhard: Nietzsches Einfluß auf die Lyrik. Ein Beitrag zur philosophischen Ästhetik, in: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82), S. 565–588, Diskussion: S. 589–596.
Thalmann, Marianne: Nietzsche als Dichter, in: Radio Wien 3 (1926), Heft 2, S. 61 f.
Ulrichs, Lars-Thade: Metaphysische Tätigkeiten. Philosophie und Literatur in der Erkenntnis- und Sprachskepsis Schopenhauers und Nietzsches, in: Feger, Hans (Hg.): Handbuch Literatur und Philosophie, Stuttgart/Weimar 2012, S. 123–138.
Vogel, Max Werner: Nietzsche in seinen Gedichten. Zeugnisse eines spirituellen Weges, in: Vogel, Max Werner: Nietzsches Hinterkopf. Meditationen über Friedrich Nietzsche, Essen 1995, S. 97–133.
Volz, Pia Daniela: Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit. Eine medizinisch-biographische Untersuchung, Würzburg 1990.
Volz, Pia Daniela: Nietzsche. Der lyrische Melancholiker, in: Jahresschrift der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche 3 (1992/93), S. 23–45.
Wahle, Aloys: Der weltanschauliche Gehalt von Nietzsches Dichtungen, Dillingen 1933.
Williams, William David: Nietzsche and Lyric Poetry, in: Closs, August (Hg.): Reality and Creative Vision in German Lyrical Poetry, London 1963, S. 85–99.
Wolff, Eugen: Gedichte und Sprüche von Friedrich Nietzsche, in: Wolff, Eugen (Hg.): Zwölf Jahre im literarischen Kampf. Studien und Kritiken zur Literatur der Gegenwart, Oldenburg/Leipzig 1901, S. 508–512.
Wuthenow, Ralph-Rainer: Nachwort: Narr und Dichter – ist das alles?, in: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Gedichte, hg. von Ralph-Rainer Wuthenow, Zürich 1999, S. 225–244.
Wuthenow, Ralph-Rainer: Epigramm, Idylle und Dithyrambos. Zu Nietzsches Gedichten. Ergänzung zu einem Nachwort, in: Sader, Jörg/Wörner, Anette (Hg.): Überschreitungen. Dialoge zwischen Literatur- und Theaterwissenschaft, Architektur und Bildender Kunst. Festschrift für Leonhard M. Fiedler, Würzburg 2002, S. 80–91.
Ziemann, Rüdiger: Die Gedichte, in: Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2000, S. 150–156.

# Sach- und Begriffsregister

(integriertes Register für *Morgenröthe* und *Idyllen aus Messina*)


abergläubisch, Aberglaube 85, 101 f., 110, 122, 137, 140, 154, 158, 160, 173, 232, 291, 451, 521, 525, 542
abgründig, Abgrund 80, 381, 494, 525 f., 528 f.
Absolution (→ Vergebung) 525
Acheron (→ Unterwelt) 527
„Action“ (→ „Askesis“) 115, 136, 375
Adel, adlig, Adliger (→ vornehm, Aristokratie) 43, 52, 230, 233, 259, 265, 276–279, 281, 283–285, 289, 316, 320, 356, 377, 454, 501
Adelsethik 281
Adiaphora (→ Stoa) 209
‚Ästhetik des Hässlichen‘ 84, 303, 392
Ästhetizismus, ästhetizistisch 48, 136, 262
Affekt, affektiv 34, 38, 40 f., 132, 146 f., 209 f., 216, 218–220, 235 f., 292, 299, 304, 308, 316, 386, 416, 447, 539
Affektenlehre (stoische) 34, 219
Agape (→ Caritas) 512
Akademie (platonische) 247, 350, 410
Akropolis 250
„Alleszermalmer“ (→ Kant) 393 f.
Alpheios 369
Altes Testament 112, 131 f., 146, 167–169, 177, 196, 271, 354, 387, 405
„Alter“ (→ Vorurt(h)eil) (→ Sitten) 108
Altruismus, altruistisch 38, 41, 198, 209, 213, 217, 219, 222, 224 f., 228, 231, 308, 326, 342, 364, 395, 400, 416, 517
Amor (→ Eros) 512
Amor dei 416
Amor fati 424
amour de soi 189, 213, 228, 297, 358, 416
amour-propre / amor sui 186, 189, 206, 228, 297, 358, 416 f.
Anachoreten, Anachoretentum 94, 134, 268
Anakreontik, anakreontisch 484, 500, 507–510
Anamnesis (→ Wiedergeburt) 516
Anarchismus, Anarchist(en), anarchistisch 18, 44, 69, 71, 110, 142, 183, 241, 242, 257–259, 319
„Anhang“ 470, 473, 482 f., 495, 499, 501, 504, 517
Anthropologie, anthropologisch 18, 23, 38, 48, 55, 78, 123, 154, 185, 193, 216 f., 245, 247, 319, 372, 382 f., 415, 424, 508
anthropologische Reduktion (→ Feuerbach) 52, 372
antichristlich 12, 30, 87
antideutsche Äußerungen N.s 265
antik, Antike 3, 15, 26, 28, 34, 47, 68, 83, 92 f., 96–98, 128, 146 f., 156, 158, 164, 166, 169, 173, 182, 205, 211, 219, 221, 223, 230, 233, 235, 248, 252, 264, 267, 272, 291 f., 306, 313, 315, 337, 341, 343–345, 353, 367 f., 385, 389, 391, 409 f., 431 f., 441, 475 f., 483, 486, 488 f., 491, 495, 497, 503, 507, 515–517, 519, 527, 540, 542
antiklerikal (→ Kirche) 84, 109, 270
antimetaphysisch 17, 23, 49, 52, 76
antisemitisch, Antisemitismus 290, 316
Apathie (stoische) 216, 219, 221
Apella (leichtgläubiger „Jude Apella“) 255
Aphorismen, Aphorismus, aphoristisch, Aphoristik 3 f., 7, 10, 12, 14, 21 f., 24, 26–29, 31, 37, 43, 48, 50, 52–54, 56–58, 64, 82, 88, 91, 95, 102, 137, 237, 243, 265, 273, 281, 299, 301, 332, 342, 344, 353, 357, 368, 371, 382, 400, 420, 442, 449 f., 452, 459, 469–471, 480, 488, 500, 506 f.
apollinisch, das Apollinische (→ dionysisch) 250, 341, 476, 495
*Apollo von Belvedere* 235, 239
Apostelgeschichte 523 f.
Arbeit, arbeiten, Arbeiter (→ Fabrik) (→ Sklaven) 52, 129, 136, 167, 215, 230, 252–254, 260, 266, 268 f., 290, 314, 369, 395, 425
archaisch 91, 139, 207, 229 f., 249, 281
Arier, arisch 316, 318 f.
Aristokrat(en), Aristokratie, aristokratisch 148, 190, 227, 241, 276, 285, 291

Aristokratismus (→ Vornehmheit) 89, 142, 148, 259, 265, 301 f., 501
Arkadien 484, 488
arm, Arme, Armut, Verarmung (→ Arbeit) 159, 161, 214, 259 f., 277 f., 284, 288–290, 359, 378, 396, 421, 511
‚Armen des Geistes' (die) (→ Bergpredigt Jesu) 378, 396
*Ars poetica* (→ Horaz) 97, 344 f., 414
Arzt (→ Psychotherapie) 13, 33 f., 41, 93, 144, 172, 210, 218 f., 338, 378 f., 382, 451
Askesis (→ Übung) 115, 119, 432
Askese, Asket(en), Asketentum, Asketik, asketisch 41, 45 f., 50, 119, 132, 134, 146, 180, 194 f., 209 f., 264, 266, 268 f., 313, 344, 390, 447
Ataraxie (→ Stoa) (→ tranquillitas animi) 163 f., 218, 235, 430
Atheisten, atheistisch 37, 84, 180
Athen, Athener, athenisch 24, 42, 97, 99, 245–247, 249 f., 252, 281–283, 350 f., 403 f., 407, 443
Auferstehung 170, 450, 522
Aufklärer, aufklärerisch, Aufklärung 3 f., 7, 11 f., 14, 16–19, 21–23, 27, 29, 31 f., 34–36, 47, 50–52, 54–57, 64, 66, 73 f., 77, 84, 90, 95, 108–110, 117 f., 124, 140, 164, 172, 179, 185 f., 188, 200, 228, 246, 265 f., 269 f., 273–277, 298–300, 303, 311, 322, 326 f., 340, 345, 352, 355, 367, 371, 422, 427, 429, 434, 439, 447, 451, 455, 488, 506
Aufklärungsfeindschaft der Romantik, aufklärungsfeindlich 273–275
Ausbeutung (→ Arbeit) (→ Sklaven) 41, 214 f., 253, 259, 285, 290
Auschwitz 318
Außenseiter 35
Autobiographie, autobiographisch 67, 199, 268, 348, 472, 537
Autodafé 472
Autonomie, autonom, Autonomismus 20, 22, 27, 86, 91, 121, 123, 146, 189, 197 f., 374, 431
Autorität, autoritär 19, 34, 48, 66, 69, 77, 88, 90, 108, 135, 153, 160, 174, 185, 188, 219, 242, 255, 291, 293, 318, 370, 385, 402, 426, 439

Barock 484, 500
Basel 7 f., 16, 26, 48, 60, 81, 116, 128, 150, 176, 179, 203, 208, 247, 274, 290 f., 341, 353, 426, 475, 480, 544
Bayreuth (→ Wagner) 426
befehlen, Befehlshaber 30, 43, 52, 63, 89, 148, 167, 185, 187, 281 f., 285, 293, 370, 377, 413
Bergpredigt (→ Jesu) 354, 378, 396
betteln, Bettler 129, 259 f., 421
betrügen, Betrüger, Betrug, Selbstbetrug 117, 151, 193, 277, 326 f., 331, 337, 344, 355–357, 386, 421
Bewegung, bewegen (→ Dialektik) (→ Gottesbeweis(e)) (→ „psycho-physiologisch") 28, 36, 55, 75–77, 83 f., 86, 105 f., 131, 178, 189, 199, 289, 292, 311, 316, 334, 433, 440
Bibel (die) 112, 114, 146, 159, 233, 336, 353, 365, 414, 522
Bildung (→ Erziehung) 41, 48–50, 110, 190, 230, 246 f., 255, 262–264, 267, 272, 277, 290 f., 351, 358, 486
Biologie, biologisch 16, 23, 52, 93, 116, 142, 197, 317, 319
‚Böse', ‚böse' (→ ‚Gut') (→ „moralische Vorurt(h)eile") 12, 17–19, 29 f., 40, 46, 48, 65, 67–69, 82, 89, 91, 102, 108, 112, 116 f., 126, 129, 138, 165, 170, 184, 189, 197, 297, 301, 310, 318, 351 f., 354, 357, 370, 382, 387, 391 f., 402 f., 405–407, 416, 423, 441, 445, 515, 526, 528, 541
boshaft, Boshaftigkeit (→ Sinnsprüche) 477–479
Brahmanen, Brahmanentum 16, 101, 179 f., 194 f.
Buddhismus, buddhistisch 16, 45, 65 f., 179, 195, 243, 264, 321, 393 f., 442, 516
Bukolik, bukolisch 484, 489, 491, 494, 507, 517, 527, 531
‚Buntschriftstellerei' (→ Diogenes Laertios) (→ Athenaios) (→ Stobaios) 230, 368

Caritas (→ Agape) 416, 512, 531
Catania 490

Charakter (→ Schopenhauer) 31, 49, 81, 108, 151, 191, 197, 258, 287, 303, 312 f., 325, 328 f., 360, 443–445, 448
Christentum, christlich 16, 24, 32–34, 36, 39, 50, 52, 54, 94, 101, 104, 107, 119 f., 129, 134 f., 138, 144, 146, 148–151, 153, 155 f., 158 f., 161, 167–170, 173 f., 176, 179, 211, 217, 232, 236, 238, 266, 268 f., 274, 316, 366, 380, 405, 430, 450, 519, 521, 523
christliche Moral 17, 30, 33 f., 48, 71, 77, 209, 308, 417, 446

Darwinismus, Darwinist, darwinistisch 16, 116, 127, 202, 317
Das Hässliche 116, 239, 392 f.
Décadence / Dekadenz, dekadent 31, 41, 93, 105, 116, 132, 136 f., 139, 143, 166, 179, 186, 189, 241, 308, 312, 314, 361 f., 366, 375, 428, 490
Degeneration (→ Entartung) 93, 307, 316
Dekalog (Zehn Gebote) 30, 44, 112, 187, 271
Delphi 97, 142, 160, 206, 250, 443
Denker, denkerisch (→ Einsamkeit) 19, 23, 50, 58 f., 62, 71, 80, 83, 126, 136 f., 273, 315, 335, 355, 358, 375, 377 f., 386, 388, 390, 397 f., 401–403, 413 f., 418 f., 425, 440, 448, 450–452, 454, 469, 475, 482, 492, 500, 507 f., 512, 542
„Denkfreiheit“ (Meinungsfreiheit) (→ Fichte) 347
Desillusion, desillusionieren 18, 27 f., 55 f., 59, 157, 195 f., 299 f., 311, 322, 326, 333, 340, 352, 371, 385, 390, 423, 450, 471
Despot, Despotismus 111, 337
Determinismus, deterministisch 16, 200, 444
deutsch, die Deutschen (→ Kultur) 4, 27, 48–53, 59 f., 69, 74–80, 230, 243 f., 255, 262–264, 270–275, 291–293, 297, 301, 398, 470, 474, 487, 488
„deutsche Bildung“ 48, 262 f.
dezisionistisch 32, 165, 229, 293, 412
Diätetik, diätetisch 251, 261, 439
Dialektik, dialektisch 75–77, 80, 136, 138, 144, 147, 153, 259, 269, 301, 395 f., 428–430
Dialog, dialogisch 24 f., 97, 117, 138, 160, 170, 242, 246, 300 f., 307, 309, 328, 352, 386, 390, 398, 410, 484, 495, 516, 519, 533
dichten, Dichter, dichterisch, Dichtung (→ Lyrik) 25, 56–58, 62–64, 72, 83–85, 96–99, 109, 119, 128, 142, 150, 156 f., 170, 199, 219, 235, 239, 246, 248, 263, 281, 292, 304, 311 f., 323, 331, 345, 362, 388, 401, 411, 414, 421, 426, 428, 438, 453, 467–486, 491 f., 495, 497–500, 503 f., 507–511, 517–519, 521, 527, 533–536, 539–542
Dichtergenese / -initiation 541
‚Dichterphilosoph‘ 469, 492, 542
Dihairesis (→ Epiktet) 209, 430
Dilettantismus 422
„Ding an sich“ (→ Kant) 61, 198, 295, 332, 433, 436
dionysisch, das Dionysische (→ apollinisch) 73, 81, 133, 143, 153, 207, 273, 275, 304, 330, 341, 366, 427 f., 476, 486, 495, 506
disserere in utramque partem 220 f.
dissonant, Dissonanz 84, 298, 303
dithyrambisch, Dithyrambos 97, 119, 467, 470, 476 f., 479
Duell 279, 281 f.

Effekt, effektvoll (Stil) 26, 309, 338, 341, 355, 515
Ego 22, 28, 39, 43, 47, 53, 184 f., 189, 196, 209 f., 214, 219, 227, 231, 238, 272, 302, 315, 364, 416, 488
Egoismus, Egoist, egoistisch (→ amour-propre) 12, 35, 38–41, 44, 113, 117, 122, 126, 183 f., 188, 206, 209, 212 f., 217 f., 222, 224, 226, 229–231, 238, 308, 321, 326, 342, 391, 395, 402 f., 416, 516
Ehe 7, 101, 117, 174, 231–233, 268, 307, 348, 357, 386, 453, 522, 525
Ehre (Ehrvorstellungen) (→ Ruhm) 50, 63, 78, 193, 274, 279, 281 f., 285, 288, 328, 378, 385, 434, 509, 513, 524

Eid, Eidschwur 233
Einfachheit, Simplizität (Stilideal) (→ Boileau) 248 f.
‚Einlage' 368, 470, 474
einsam, Einsamkeit, Vereinsamung (→ Denker) 4, 27, 58 f., 70, 94, 100, 106, 126, 134, 153, 176, 189, 232, 256, 308, 325, 335, 338 f., 358, 375 f., 378, 393 f., 396, 399 f., 406 f., 418 f., 448–450, 452, 491, 497, 500, 508, 526, 537
eitel, Eitelkeit 12, 40, 145, 206, 230, 237 f., 258, 265 f., 271, 325, 330, 356 f., 390, 418, 432, 442, 480
eklektisch 14 f., 219–221, 394
Ekstase, ekstatisch 88, 94, 99, 133 f., 143, 151, 153, 428
Elegie (→ Klage) 99, 485
Elysium 484
Empirie, empirisch, Empirismus 11, 17 f., 21, 73, 90, 147, 197 f., 224, 246, 331, 372, 374, 402 f., 443, 448
England, Engländer, englisch 19, 35, 56, 89, 92, 109 f., 127, 151, 160, 172, 182, 186, 201 f., 225, 244, 246, 254 f., 258, 270, 277, 301, 319, 339 f., 394, 431, 439, 528, 535, 540
Entartung, entartet (→ Décadence, dekadent) 93 f., 111, 214, 245, 284, 306 f., 318, 324
entlarven, Entlarvung 17, 19, 32, 38, 40, 48, 53, 64, 102, 181, 183 f., 209, 217, 231, 306, 318, 321, 324, 328, 348, 350, 355, 419, 421, 448, 521, 524, 527
Entsagender, Entsagung 58, 358, 379, 382, 491, 508
epigonal, Epigone(n), Epigonentum 78, 105 f., 157, 234, 241, 251, 454, 478
Epigramm(e) 469, 478, 523
Epilepsie, epileptisch 96, 151 f., 172 f.
Epopten 134
Erfahrung (→ Empirie) 10, 19–21, 27, 31, 33, 40, 46, 49, 53, 55, 67, 95, 104, 117, 124, 132 f., 138 f., 164, 171, 176, 182, 191, 210, 244, 253, 276, 300, 332, 334, 355, 373, 377, 383, 391, 411, 424, 430, 447 f., 450, 489, 525, 528
erhaben, Erhabenheit, Erhabenes 24, 26 f., 121, 133, 140, 217, 225, 248 f., 270, 351 f., 373, 402, 409, 415, 428, 450, 484, 487, 502
Erkenntnis 17, 20, 24, 49, 51 f., 56–62, 72 f., 86, 90, 109, 114, 122, 137–141, 144, 147, 150, 154 f., 163, 165, 176, 192, 195–198, 203, 212, 228, 244, 251, 262 f., 271 f., 275, 284, 305, 314, 319, 335, 339–341, 344, 353, 358, 366, 369 f., 373–377, 381, 383 f., 387 f., 393, 396–399, 402, 408, 421, 432, 436, 449, 451–453, 455, 507, 526
erkenntnistheoretisch, Erkenntnistheorie 73, 198, 295, 305, 349, 420, 506, 515
Eros (→ Amor) 96, 138, 395 f., 412, 512, 531
erotisch 268, 362, 506, 507, 522, 525, 530, 533
Erregungsstil 26
‚erscheinen', ‚Erscheinung' (→ Erkenntnistheorie) 163–165, 172, 198, 295, 423 f., 433, 435 f., 444
Erziehung (→ Bildung) 48 f., 91, 95, 119, 123, 159, 174, 190, 213, 230, 262, 287, 303, 313, 358, 376, 389, 393, 423, 508
„Esprit und Moral" (→ Kultur) (→ deutsch) 50, 271
Essay (essai), Essayist, essayistisch (→ Experiment) 16, 19, 27, 34, 66, 88, 108, 141, 191, 316, 365, 441 f., 468 f.
Ethik, ethisch (→ Moral) 14 f., 22, 36, 88 f., 102 f., 114, 119, 143 f., 155, 164, 182, 186, 188, 191, 198, 202, 207, 211, 215, 225, 235, 239, 247, 254 f., 281, 286, 288, 300, 303, 331, 340, 349, 410, 439, 506
– christlich 12, 212, 265
– griechisch 123
– stoisch 18, 211, 292 f., 441
Ethnologe, Ethnologie, ethnologisch 13, 16, 35 f., 84 f., 94, 99, 101 f., 104, 108, 127, 135, 192 f., 221, 229, 241, 319, 415
Eugenik, eugenisch 41, 320
Evangelien, Evangelium 71, 144, 158, 167, 170 f., 196, 212, 256, 322, 354, 385, 415, 522
Evolution, evolutionär (→ Darwin) 13, 52, 116, 126, 200–202, 275, 308, 317, 319, 334

ewig, Ewigkeit, verewigen 37, 72, 75, 79, 88, 117, 160 f., 174, 177, 207, 212, 266, 360, 391, 404, 413, 476, 489, 504, 513, 522, 526, 537–539
Experiment, experimentell, experimentieren 11, 20, 22, 24 f., 31, 88, 190, 349, 365, 369 f., 372 f., 381–384, 386, 405, 408, 440
Experimentalphilosophie 28, 165, 383 f., 408, 440

Fabrik, Fabrikarbeiter (→ Arbeit) (→ Sklaven) 215, 253
Falschmünzer, Falschmünzerei 63, 78, 292, 387
Fanatiker, fanatisch, Fanatismus 73, 81, 147, 269, 298, 328, 348, 362, 414
Fatum 207, 424
Feind(e), Feindschaft 36, 70, 129, 131, 136, 138, 162, 172, 193, 267, 321, 337, 352–354, 441, 455, 474, 520
fern, Ferne, ‚Fernstenliebe' (→ Freigeist) 41 f., 56 f., 61, 63 f., 139, 176, 226–228, 268, 376, 410, 453, 455, 503, 518, 537 f.
Flamme(n) (→ Licht) 428, 450, 469, 514, 532
„Fluch auf das Christentum" (*Der Antichrist*) 521
Flugphantasie 500
Formensynkretismus 479
Fortuna 207
Frankreich, französisch, Franzose(n) 10, 12, 15, 18 f., 26, 35–39, 44, 49–54, 60, 74, 93, 109 f., 122, 127, 141, 176, 183, 186, 203, 209, 214, 230, 243 f., 252, 255, 257–259, 261, 264–268, 269–272, 275–277, 297, 327, 341, 347, 350, 356 f., 366 f., 391, 407, 417–419, 424, 437, 488, 510, 535
Freidenker, freidenkerisch, Freidenkertum (free-thinker, libre penseur, liberi pensatori) 12, 16, 18, 23, 29, 35 f., 39, 84, 105 f., 109–112, 141, 146, 180, 188, 192, 205, 241 f., 276, 335, 354, 402, 453, 501, 527
„Freier" (der Wahrheit) 475
Freigeist(er), freie(r) Geist(er), ‚Freigeisterei', freigeistig 3 f., 7, 10 f., 18, 23 f., 27, 31, 35, 42, 52, 57 f., 64, 84, 89, 108 f., 111, 140, 145, 179 f., 204, 226, 241, 258, 269 f., 284, 335, 341, 377, 387, 391, 412, 420, 446, 453 f., 473, 479 f., 489, 499, 501, 505, 526 f., 536
Freiheit, freiheitlich 36, 46, 48, 111, 113, 155, 162, 176, 197, 203 f., 210, 219, 253, 255, 347, 394, 411, 413, 443–445, 452 f., 489, 500 f., 525, 537
Freundschaft, freundschaftlich 7, 37, 175, 179, 316, 324, 335, 386, 399, 409–412, 537
‚fröhliche Wissenschaft' / gaya scienza (→ provençalisch) (→ okzitanisch) 471, 499
Frömmigkeit, fromm 78 f., 117, 154, 171, 268, 387, 497 f., 521 f., 530 f., 533
Führer 30, 48, 63, 89, 106, 185, 283, 293, 318, 394, 405
Furcht, furchtsam, Furchtsamkeit 25, 41, 80, 84 f., 90, 103, 130, 146 f., 158 f., 165, 174, 206, 224, 230–232, 254, 286, 290, 292, 298 f., 304, 308, 315, 329, 333 f., 394, 423, 447, 497, 505
furchtlos, Furchtlosigkeit 80, 298, 505
Furcht und Mitleid (→ Aristoteles) (→ Lessing) 40, 235 f.

Gastfreundschaft 337
Gebärde(n) (→ Wagner) 223, 268, 309, 352, 409, 425, 502
Gedanke der ‚ewigen Wiederkunft des Gleichen' (→ ewig) 538
Geduld 172, 295 f.
‚gefallener Engel' 514
Gefühl(e), gefühlshaft, gefühlsmäßig 12, 15, 36, 43, 47, 51, 58, 62, 85, 103–108, 121–124, 136, 140, 157, 179–181, 183, 190, 194 f., 212, 214, 216 f., 222–225, 227, 233, 235, 254, 261, 264, 266, 273, 275, 279, 284, 287, 295, 307, 310, 313, 315, 329, 333, 335, 346, 355, 357, 374 f., 381 f., 393, 395 f., 419, 436, 438, 447, 455, 484 f., 495, 507, 525, 528
„Gefühl der Macht" / „Machtgefühl" 31, 39, 42, 45, 53, 58 f., 102, 115, 124, 141, 150, 180, 193 f., 204, 222 f., 227, 230, 245, 259, 261, 284, 289, 294, 306,

311 f., 315, 321–323, 329, 339, 345 f., 348 f., 359, 375, 404, 436, 454
Geheimnis, geheimnisvoll 50, 168, 176, 212, 528 f.
Gehorsam 48, 52, 88, 90, 266, 291, 293
gelehrt, Gelehrte(r) 53, 147, 166, 255, 314, 333, 353, 370
Gelehrtenschelte 52
Gelehrtenwesen 52
Geld 70, 230, 260, 277, 289
Gemeinwohl 89, 182, 210, 439
Genealogie, genealogisch 12 f., 16, 22, 82, 96, 101 f., 120, 123 f., 135, 137, 183, 285, 307, 334
genealogische Methode 12, 30
Genie-Ideologie 27, 189
Genie und Wahnsinn 9, 92–94, 307
„Genius“ (→ Künstler) 56, 243, 406, 429, 434, 476
gerecht, Gerechtigkeit 69–71, 74, 113 f., 116, 147, 152 f., 164 f., 194, 197, 213, 253, 287, 354, 404, 439, 441, 505, 523
Gesang, singen, Sänger (→ Lyrik) 9, 24, 97, 119, 129, 224, 236, 280 f., 297, 311 f., 420, 468, 470, 474, 478, 480, 484, 491, 494, 496 f., 499 f., 507–509, 517, 520
Geschichte, geschichtlich (→ historisch, Historismus) 10, 12–14, 38, 47, 50–52, 54, 60, 70, 74, 76, 78–82, 85, 88, 90 f., 95, 101, 108, 115, 122 f., 127, 130 f., 148–150, 160 f., 178, 183, 216, 232, 237, 239, 245 f., 252, 261 f., 264, 273 f., 276 f., 283, 290, 305, 316 f., 319, 331–333, 338, 369, 397 f., 405, 407, 417, 430, 439, 468
Geschichtswissenschaft 63
Geschlechtstrieb 60
Geschmack, geschmacklich 10, 49, 66, 81, 111 f., 251, 362, 431, 468, 481
gesellig, Geselligkeit (→ Dichter) 193, 419, 448, 484, 491, 500, 508 f.
Gesetz(e) 24, 32, 35, 43 f., 71, 78, 84, 88, 92, 95, 127, 164 f., 167, 178, 188 f., 191, 197 f., 207, 241 f., 245, 259, 261, 267, 271, 286, 293 f., 319 f., 354, 368, 380, 403–405, 436, 443 f., 501, 541
„Gesetz“ (biblische Gesetzesvorstellung) 30, 94 f., 112–115, 131, 152–156, 172, 404, 523
Gewalt 30, 41, 63, 69, 112, 157, 166, 215, 252, 277, 433, 438, 477
Gewissen 12 f., 18, 36, 38, 78, 92, 122, 150, 157, 178, 191, 287, 301, 343, 350, 357, 360, 393, 447, 527
– böse 35, 89, 454
– gut 227, 526
– intellektuell 327, 527
– schlecht 162, 337, 501, 527
Gewohnheit(en), gewohnheitsmäßig 13, 18, 29, 34, 53, 61, 88, 105, 108, 141, 156, 164, 184, 190–192, 238, 267, 313, 368, 444 f.
gläubig, Gläubigkeit, Glaube, glauben 33, 37, 46, 62, 70, 74 f., 84, 86, 94, 101, 103 f., 106, 109 f., 113–115, 125, 129, 138, 140, 142 f., 147, 150–152, 165, 168 f., 172–174, 176, 181, 186, 206 f., 212 f., 218, 227, 233, 255, 266 f., 275, 277, 291, 293, 302, 328, 338, 363, 365 f., 376, 380, 387, 391, 408, 424, 428, 432, 435, 442 f., 453, 445, 473, 503, 513, 521, 523
gleichgültig, Gleichgültigkeit 225, 232, 395, 398, 435, 528
Glück, glücklich, Glückseligkeit 43–46, 58 f., 62, 87, 103 f., 112, 128, 182, 186 f., 222, 227, 253, 283, 292 f., 345, 348, 351, 374 f., 382, 385, 400, 425, 437, 447, 449, 480, 512, 537
gnädig, Gnade (→ Gottes) 32, 74, 103, 113–115, 155, 162, 171 f., 174, 266, 339, 431, 523
Goldenes Zeitalter (→ Hesiod) 484
Götter, göttlich, Göttlichkeit, Gott 16, 24, 33, 36 f., 55, 57, 68–70, 74 f., 84 f., 91, 95–97, 102–104, 107, 112–114, 119 f., 123, 125, 128, 130–134, 142–148, 151, 153–155, 158 f., 162, 165 f., 168, 170–178, 188, 195 f., 202, 207 f., 213, 228, 231–233, 239, 243, 256, 266, 268, 275, 289, 296, 298, 311, 318, 328, 334, 336, 339, 341, 344, 354, 363, 366 f., 385, 387, 390, 394–396, 399, 403 f., 409,

426–429, 431, 435, 437 f., 446 f., 477 f., 500, 514, 522–525, 527 f., 531 f., 542
Gottesbeweis(e) 37, 178, 524
Grande Chartreuse 268
grausam, Grausamkeit 12, 33, 41, 102–105, 107, 120, 129, 162, 193, 215 f., 245, 284, 313, 324, 403
grenzenlos, Grenzenlosigkeit (→ Freigeist) 27, 38, 78, 323, 433, 525
Größenwahn 22
‚Gut', ‚gut' (→ ‚Böse') (→ „moralische Vorurt(h)eile") 12, 17 f., 29 f., 36, 40, 46, 48, 65, 67–71, 82, 89, 91, 97, 102–104, 108, 114–117, 128, 138, 165, 170, 172, 174, 184, 189, 193, 197, 212, 217, 220, 227, 301, 303, 310, 318, 322, 354, 357, 382, 387, 392, 403, 405, 416, 420, 423, 441 f., 445, 486

Hades 208, 528
Hämorrhoiden 518
Härte, hart 32, 61, 65, 111 f., 133, 210, 215, 221, 252, 266, 268, 280, 290, 313, 324, 447, 490
Heiliger Geist 171, 174, 366, 523
Heimatlosigkeit (→ Freigeist) (→ „vogelfrei") 335, 500
heiter, Heiterkeit 58 f., 161, 308, 338, 340 f., 449, 484, 487, 490 f., 494, 496, 507 f., 511, 529, 534, 540
Herkommen (→ Sitte, Sittlichkeit) 34, 88–90, 108, 122, 156, 180 f., 184, 231, 291, 203, 308, 445
Heroenkult 56, 300, 327
heroisch, heroisieren, Heroismus („Heroism") 105, 139, 227, 265, 279, 361, 376, 411, 454, 488–490, 500–502, 525, 534
Heroldsstab (→ Hermes) 527
„Herzenskündiger" (→ Gott) 524
heucheln, Heuchelei, Heuchler, heuchlerisch 69, 174, 183, 210, 217, 223, 302, 308, 325, 330, 521, 533
Hexe(n) 269, 521–525
Himmel, himmlisch (→ Flugphantasie) (→ Metaphysik) 28, 71, 83 f., 87, 94 f., 106, 150, 177, 194, 256, 266, 322, 354, 396, 455, 480, 498, 534, 536
Historie, Historiker, historisch, historisieren (→ Geschichtswissenschaft) 3 f., 11 f., 18, 32, 37, 44, 48–51, 56, 63, 74, 76, 78, 82, 88, 94, 96, 102, 107 f., 115, 135, 137, 143, 158 f., 166, 171, 173, 176, 178, 181, 183, 190, 192, 198, 210, 214, 229, 232, 234, 237 f., 244–246, 250 f., 257, 263, 269, 272–275, 277, 281, 283 f., 290, 293, 306, 312 f., 315, 318, 326 f., 331 f., 335, 343, 347, 358, 361, 366, 375, 382, 385, 394, 408, 411, 413, 429, 443, 468, 490, 521
Höflichkeit 357, 441
Hölle 28, 32, 87, 146, 158, 160 f., 267, 520
Höhenluft, Höhenflug (→ Flugphantasie) 396, 418, 533, 537–539
„höhere und niedere Menschen" (→ Aristokratismus) 539
Hoffnung, hoffnungsvoll 28, 36, 62, 115, 129–131, 139, 142, 147, 149, 157, 170, 187, 212, 234, 242, 296, 384, 417, 428, 431, 485, 522
Horizont 3, 19, 22, 34, 48, 60, 67, 78, 88, 118, 171, 198, 202, 205, 209, 230, 232 f., 262, 271, 298, 334, 342, 354, 358, 369, 401, 406, 433, 435, 512
Hugenotten 268 f.
Humanismus, humanistisch 98, 187
humanitär, Humanität 21, 43, 142, 185, 228, 301, 345, 367, 420, 431
Hybris 27, 234
Hymne, hymnisch, Hymnus 8, 65 f., 72, 239, 272, 401, 420, 423, 477, 479, 524–526, 539

Idealismus, Idealist(en), idealistisch 11, 18, 21, 48–50, 64, 76, 79, 109, 116, 121, 137 f., 157, 175, 197, 203, 236, 255, 262 f., 273, 275, 327, 332, 334, 367, 371, 374, 377, 424, 428–430, 432
Idol(e), Idolatrie (→ Bacon) 19 f., 46, 56, 60, 311
Idylle(n), idyllisch (→ Schäfer) 102, 392, 407, 483–491, 494–497, 500 f., 503 f., 507, 509, 517–520, 525, 534, 541
Illusion, illusionär 17, 59, 61, 78 f., 84, 117 f., 195 f., 266, 326 f., 355, 371, 385, 412, 448, 486

Illusionslehre (→ Helvétius) 117 f.
Immoralismus, Immoralist(en), immoralistisch 13 f., 30, 70, 78–81, 108, 110, 122, 193, 258, 283, 293, 331, 360, 379, 407
Imperialismus, imperialistisch 43, 252
„Inderthum“ (→ Romantik) (→ Schlegel) 50, 274
Indien 64, 66, 101, 511
Individualismus, individualistisch (→ Ego) 18, 46, 69, 89, 110, 182–184, 188, 210, 214 f., 230, 241 f., 261, 271, 359, 374, 379, 440
individuell, Individuen, Individuum (→ principium individuationis) 16, 20, 31, 35, 38 f., 42–44, 46, 59 f., 67 f., 88 f., 92, 105, 129, 136, 139, 142, 151, 171, 184, 187–189, 196, 210, 212, 214, 241 f., 245, 253 f., 259, 261, 272, 296, 305, 327, 335, 360, 380, 388, 397, 399, 402 f., 404, 406, 416, 420, 431, 433, 438, 454
Induktion, induktiv 147, 368, 372, 374, 384
Infinitismus (→ Romantik) 27
„in opio veritas“ (→ Rausch) 526
Inspiration 96 f., 386, 468, 505, 533
Intellekt, intellektuell 22, 78 f., 93, 110, 124, 135, 156, 166, 200, 203, 206, 229, 305, 327, 381, 386–388, 397, 423 f., 434, 439 f., 451, 516, 527
„intellektuale Anschauung“ (→ Schopenhauer) 147, 429
‚Internationaler Freidenker-Bund‘ 23, 109, 276
interventionistisch 320
Intuition, intuitionistisch, intuitiv (→ Gefühl) (→ „intellektuale Anschauung“) 147, 273, 396, 429 f.
Ironie, ironisch 73, 115 f., 175, 238, 240, 244, 283, 303, 334, 371, 441, 469, 474, 478, 484, 491 f., 495–497, 499, 507, 510 f., 513–515, 518, 520 f., 525 f., 529, 533, 540 f., 543
Islam 405
„italiänische ‚Sentimentalität‘“ 490, 529, 534
Jansenismus, Jansenisten 150, 267 f., 416
Journalismus, Journalist(en) 256
jüdisch, Jude(n) (→ Antisemitismus) 52, 71, 94, 112, 114, 131 f., 146, 149, 151–156, 158, 167, 169, 230, 255, 268, 270, 290, 316, 354, 394, 405, 446
Jugend, jugendlich 49, 120, 157, 165, 234, 467, 472, 492, 501, 520, 523
Junges Deutschland 49, 262

Kalokagathie 391
Kamarina 106
kämpfen, Kämpfer, Kampf (→ Krieg) 10, 20–22, 24, 34, 52, 74, 77, 99, 106, 110, 126, 128 f., 135, 141, 157, 171, 179, 201, 206, 217, 219, 241 f., 244, 247, 251, 269, 279, 314, 316, 319, 329, 331, 364, 380, 397, 403, 425, 428, 439, 441, 449, 506, 537, 542
‚Kammer-Poeten‘ 472
Kardinaltugend(en) 116 f., 247, 214, 242, 441
Kaste, Kastenwesen 259, 276, 318
Kategorischer Imperativ (→ Kant) 12, 18, 224, 343
katholisch 35, 101, 174, 365, 511, 521 f., 524
kausal, Kausalität 54, 86, 197, 207, 535
Kepos (→ Epikurs „Garten“ und philosophische Schule) 247, 351, 451
Kirche, kirchlich 32, 35, 71, 74, 107, 109, 120, 132, 148, 153, 156, 159 f., 169, 171–173, 179, 212, 215, 269, 285, 291, 311, 339, 344, 365, 370, 386, 450, 479, 519, 521–524, 533
Klage, klagen (→ Elegie) 53, 160, 235 f., 262, 353, 400, 452, 493, 496, 517, 526
Klassizismus, klassizistisch 239, 249, 251, 262 f., 341, 489
Klischee(s), klischeehaft 52, 75, 297, 516
Kollektivethik 89
Kollektivsingular 52, 60, 156, 292
Kompensation, kompensatorisch 103 f., 115, 131, 234 f., 252, 297 f., 303 f., 306, 312, 315 f., 324 f., 329, 333, 338, 354, 388, 454
konform, Konformität 242
konservative Revolution 255
Kontextualisierung 3
Koran 405
Korinth(er) 250, 341

Korintherbriefe (→ Bibel) 112 f., 130, 146 f., 212, 431, 434
Kräfte, Kraft, kraftvoll 31, 47, 50, 62, 86, 112, 114, 124, 131, 136 f., 157, 189, 208, 260, 281, 317, 339, 375, 434–436, 438, 444, 491, 507, 535
krank, krankhaft, Krankheit 7–9, 33 f., 40, 48, 87, 92 f., 96, 98, 105, 107, 132 f., 136, 144, 151, 153, 157, 161, 165 f., 173, 188, 216, 218, 288, 300, 314, 326, 339, 361, 366, 378, 382, 389, 395, 408, 417, 452, 490, 504, 518, 520, 526
Kreuz, kreuzigen (→ Christentum) (→ Jesus) 70, 75, 107, 148 f., 154 f., 168 f., 179 f., 189, 196, 363, 365, 496, 519 f., 522, 526
Krieg, kriegerisch (→ Kampf) 30, 41, 43, 49, 52, 99, 111, 130, 224, 243–245, 250–252, 255, 257, 259, 261, 265, 269, 279, 283, 318, 324, 330, 337, 356, 404, 417, 424, 446, 472, 475
Kritik, Kritiker, kritisch 3, 5, 11, 17 f., 20 f., 23, 29, 32, 52, 56, 64, 67, 72 f., 76 f., 79, 87, 95, 115, 117 f., 125, 135 f., 140 f., 144, 146, 159, 161, 187, 197, 203, 208, 217, 219, 221, 223 f., 226, 228, 232, 235–239, 242, 246, 255, 258, 262, 265 f., 269, 272, 274 f., 279, 291, 294 f., 297, 300, 309, 311, 321, 323, 327, 330, 332, 352, 358, 373, 381, 384 f., 393, 403, 407, 412, 415 f., 418, 427–429, 433, 437, 439, 445 f., 448, 467–469, 484, 487 f., 505 f., 517–519, 526 f., 533, 542
Kultur, kulturell 13, 15, 41, 50, 54, 60, 63, 72, 91, 101, 115 f., 119–121, 126, 133, 148, 156 f., 159, 162, 180, 183, 201, 215, 230, 235–237, 246 f., 249, 250 f., 256, 254, 260, 264 f., 271 f., 276, 281, 284, 290, 304, 312, 319, 324, 334, 341, 358, 412, 415, 420, 430, 469, 481, 485 f., 488, 499, 506
Kulturgeschichte(n), kulturgeschichtlich 15, 91, 115, 235, 237, 276
Kulturpsychologie, kulturpsychologisch 488, 506
Künstler, künstlerisch, Kunst(werke) 11, 25 f., 51, 59, 61, 69, 72, 88, 97 f., 118, 126, 133, 135 f., 138, 166, 173, 176, 190, 209, 215, 224 f., 234, 237, 239, 241, 243, 249, 251, 254, 262–264, 270, 273–275, 285, 294, 297 f., 303, 308 f., 312, 314, 326, 331, 338 f., 341, 345, 356, 361, 367 f., 371–373, 377, 392, 406, 409, 413, 421, 426, 428 f., 438, 446, 471, 475 f., 485, 487, 489 f., 492, 495 f., 518, 535
Kunstideologie 275, 371
Kyniker, „cynisch“ 313, 351

‚Lamm Gottes‘ / Agnus dei 514, 531
Leben 26, 30 f., 33, 45, 55, 58 f., 61 f. 73, 82, 103–105, 112, 118 f., 124, 129, 133, 135–137, 146, 162, 173–175, 189, 195, 210, 219, 221, 229, 232, 237, 271 f., 304, 336, 338 f., 348, 357, 360 f., 370 f., 375 f., 379, 384, 388 f., 393 f., 399 f., 402, 408, 410, 425, 427, 432, 436, 447–451, 524, 527, 537 f.
Leere (→ Unendlichkeit) 58, 64, 106, 440, 453, 494, 525, 528
Lehrgedicht(e) 84 f., 121, 146, 232, 447, 470
Leib, das Leibliche, ‚Leiblichkeit‘ 22, 32 f., 55, 100, 132, 167, 170, 190, 404, 424, 429, 493, 507, 513, 524, 532
Leid(en), Leidende(r), leidend 11, 27, 33 f., 39 f., 45, 47, 103 f., 112, 120, 129, 140, 151, 157, 160, 165, 189, 195 f., 215–218, 236, 244, 264, 296, 344, 347, 367, 382, 423, 487, 493 f., 504, 508, 517 f., 520, 526 f.
Leidenschaft, leidenschaftlich (→ Passion) 32, 49, 54, 56–60, 117, 139 f., 166, 235, 250 f., 261, 266 f., 275, 304, 314 f., 340, 357, 369 f., 373–375, 377, 384, 386, 388, 395–398, 408, 414, 436 f., 455, 477, 491
‚Leidenschaft der Erkenntnis‘ 56–60, 139 f., 314, 340, 369 f., 373–375, 377, 386, 388, 397 f., 402, 408, 436, 455
Leipzig 9, 171, 203, 209, 224, 323, 418, 472, 518
Leitmotiv, leitmotivisch / Grundmotiv, Hauptmotiv 29, 31, 57 f., 69 f., 92, 95 f., 157, 171, 224, 245, 291, 311, 318,

328, 338, 359, 387, 392, 400 f., 408, 421, 449, 453, 439, 483, 491, 493
*Leonce und Lena* (→ Georg Büchner) 419
liberal, Liberalismus 122, 142 f., 214, 252 f., 255, 257, 286
Licht (→ Flamme) 19, 59, 65 f., 532
Liebe 56, 59 f., 113, 117, 140, 147, 152, 157, 172, 174, 212, 225–228, 266, 277, 296 f., 311, 333, 340, 342, 349, 362, 384, 386, 393, 397, 400, 412, 416 f., 421, 431, 446, 484, 491–494, 510, 512–514, 521–524, 530, 532 f.
Liebeskummer / Liebesleid 517 f., 520, 527
Liebeslyrik 518
Liebestod 515
Lied, Lieder (→ Volkslied) 97, 112, 279, 288, 297, 311, 350, 393 f., 423, 470–483, 495 f., 499, 506–511, 516 f., 521, 525, 540, 542
Literatur- und Philosophiegeschichten (von N. benutzte) 14 f., 164, 216, 223, 232, 259, 383, 407
Lob, loben 12, 82, 129, 223, 254, 300, 321, 353, 419 505, 524
locus amoenus 484, 541,
Logik 428 f., 74 f. 80, 103, 138
Logos 221, 380, 403, 422, 431
*L'Ombra di Venezia* (an → Köselitz diktierte Kurztexte N.s) 8 f.
„Luft-Schifffahrer des Geistes" (→ Freigeist) 28, 32, 179, 453
Luxus 360, 426
Lyra (→ Lyrik) 507
*Lysis* (→ Platon) 410

Macht, „Gefühl von Macht", „Wille zur Macht" 29–31, 39, 42–45, 53, 58 f., 89, 102, 115, 118, 124, 150, 167, 180, 185, 193 f., 222 f., 227, 230, 245, 257, 259, 261, 285, 289, 294, 306, 311 f., 315, 321–323, 339, 345 f., 348 f., 355, 364, 387, 404, 432, 436, 439, 454
Marathon 252
Märtyrer, Märtyrertum 35 f., 92, 105–107, 158, 160, 173, 264, 300, 361, 407
magnanimitas 315, 336, 441
Maß, Ethos des Maßes, „Moral des Maasses" 235, 259
Masse, Massengesellschaft 89, 185, 215, 261, 420, 431
Materialismus, materialistisch 11, 52, 54, 76, 122, 232, 246, 256, 429
médecine expérimentale 372
Medina 405
Medizin, medizinisch (→ Arzt) 23, 90 f., 93, 96, 98, 100, 219, 246, 372 f., 390
Meer (→ erhaben) 26, 58, 168, 279, 440, 453, 494, 498, 502–505, 509, 511 f., 515, 529, 539
Meinungsfreiheit 347
Mekka 405
Melancholie, Melancholiker, melancholisch 64, 68, 98 f., 154, 314, 353, 356, 365, 380, 401, 419, 494, 525 f., 528 f., 533
Melodie 248, 476
Melos (Insel) 245
Melos („Melodie") 477
memento mori (→ Vergänglichkeit) (→ Tod) 266, 488
menippeische Satire 230
Mensch und T(h)ier 116, 342
Menschenrechte 21, 41, 54, 190, 228, 273, 320
Mentalitätswandel 90
Metaphysik, Metaphysiker, metaphysisch 11, 17 f., 27, 29–31, 37, 54 f., 71, 79, 117, 132, 166 f., 176 f., 192, 209, 218, 243, 264, 273, 295, 305, 309, 331, 354, 366, 371, 380, 393 f., 413, 428, 432 f., 435, 454, 487 f., 506, 528, 536
metaphysisch-romantische Weltanschauung (→ Schopenhauer) (→ Wagner) 506
Metapher, Metaphorik 19, 28, 42, 60, 65, 67, 71, 73, 84, 139, 141, 144, 198 f., 227 f., 300, 322, 379, 382–384, 397, 412, 415, 420, 440, 445, 449, 452–455, 500, 502 f., 513 f., 534, 537
Metempsychose 515 f.
Methodismus, methodistisch 160, 171, 339
Metriopátheia (→ Peripatos) 220
Militarismus 252
Mimesis 123
Mimus 494
misogyn, Misogynie 116, 323, 345, 512 f.

Mitleid (→ Schopenhauer) 12, 15, 18, 26 f., 38–41, 47, 57 f., 74, 122, 163, 209, 212–214, 216–219, 221 f., 224 f., 227 f., 235 f., 252, 254, 271, 299, 324, 356, 389, 395, 538
moderner Mensch 157, 251, 429, 486
Möglichkeitsdenken 63, 405
Moira (→ Schicksal) 207
Moiren / Parzen / Nornen (→ Schicksal) 532
Monotheismus, monotheistisch 131
Moral, moralisch 10–18, 21–24, 29 f., 32–36, 38–44, 46–48, 50, 52, 54, 56, 63 f., 66 f., 69–71, 73 f., 77 f., 81–83, 86–92, 94–96, 100–102, 104–106, 110, 113–124, 127 f., 132 f., 135 f., 138, 141, 144, 148 f., 151 f., 155 f., 161–163, 165, 167, 170, 172, 174 f., 177–190, 192 f., 196–199, 203–207, 209, 212–214, 216–218, 221–224, 226, 228–231, 233, 235, 238 f., 241 f., 246, 250, 252, 254, 258, 260–263, 269–271, 285–288, 291–296, 299–304, 307 f., 311, 318, 321 f., 331, 334 f., 337 f. 342 f., 350–354, 359 f., 366 f., 370 f., 374, 377 f., 380–382, 384 f., 387, 392 f., 399, 404–406, 412 f., 416 f., 419 f., 423, 425, 433, 441 f., 445 f., 449 f., 501, 505, 521, 526 f., 533, 538
Moralität 22, 54, 67, 78, 92, 95, 103, 105, 120, 151, 192, 230, 291, 303, 351, 359 f., 370
„moralische Vorurtheile“ 7 f., 11, 14, 47 f., 52, 54, 56, 64, 92, 135, 141, 170, 196, 205, 230 f., 260, 269, 279, 288, 291, 294, 311, 369, 371, 380, 287, 412, 429, 449, 453, 505, 527
Moralistik, Moralisten, moralistisch 10, 12, 15, 18 f., 22, 37 f., 40 f., 44, 47, 53, 55, 117, 183, 223, 230 f., 237 f., 271, 283, 300, 302, 306 f., 310, 321, 324–326, 328, 330 f., 333, 344, 346, 348, 350, 352–354, 356–359, 368, 381, 389 f., 418 f., 421, 442, 448
Moralkritik, moralkritisch 11 f., 14, 22, 30, 36 f., 65, 70, 75, 87, 102, 118, 183 f., 198, 233, 240, 262, 302, 320 f., 334, 338, 343, 346, 348, 354, 376, 406 f., 413, 442
Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts 122
‚Morgenröt(h)e‘ 8–10, 19, 28, 31
Motiv (Beweggrund), Motivation, motiviert 38–40, 44, 48, 102, 119, 122, 156, 183, 185, 197, 205 f., 209, 211, 217 f., 231 f., 240, 252, 254, 319, 321 f., 342, 353, 364, 378, 533
Motiv (Bild), Motivik, motivisch (→ Leitmotiv) 67, 308, 344, 348, 491–494, 503, 507–509, 512, 515, 518 f., 531 f., 533, 539, 541
‚Motto‘ 42, 65, 331, 443, 469 f.
müde, Müdigkeit 136, 143, 150, 153, 157, 189, 275, 291, 336, 353, 375, 400, 417, 425 f., 453 f., 498, 502
Musik, Musiker, Musikalität, musikalisch (→ Lied) 29, 51, 83, 132 f., 153, 157, 181, 223 f., 229, 235, 243, 248, 252, 273, 275, 291, 294, 297 f., 303 f., 308 f., 314, 399, 415, 427 f., 441, 474–479, 486–488, 490, 495
Musikdramatik (→ Wagner) 223, 229, 302, 312, 426, 485, 487
Mysterien, mysterienhaft (→ Geheimkulte) 96, 133 f., 158
Mythen, Mythos (→ Sage) 24, 155, 170, 208, 289, 300, 334, 350, 369, 399, 484, 487, 530, 532
Mythologie, mythologisch 24, 107, 169 f., 195, 208 f., 407, 446, 449, 515, 527, 532
Mytilene 245

„Nachgesang“ 470
Nächstenliebe 39, 41, 47, 198, 206, 212, 226 f., 308, 342, 364, 394 f., 416
naive Dichtung (→ Schiller) 248, 484 f., 487, 489, 491, 499, 521
Narkotika (Opium / Mohn, Morphium) 8, 498, 525–528
Narr (→ Dichter) 58, 191, 381, 421, 473, 475, 492, 531, 542
Nationalismus, nationalistisch 49, 52, 261, 316 f.
Nationalstolz in Frankreich 417
natürlich, Natur, naturhaft 19–21, 30, 45, 57 f., 84, 102, 120, 125 f., 127, 174, 178,

187, 191–193, 200–202, 211, 213–217, 219, 221, 240, 311, 316 f., 320, 367, 380, 384, 388, 403, 435 f., 445, 455, 485–490, 495, 541
– ‚germanische' (schreckliche) Natur 487
– ‚romanische' (schöne) Natur 487
Naturalismus, naturalistisch 11, 16–18, 30, 54 f., 61, 64, 76, 86, 116, 196 f., 199 f., 205, 256, 262, 285 f., 296, 305, 318–320, 331, 334, 342, 372, 424, 429, 439
naturgemäßes Leben 219, 221
Naturlyrik 510
Naturwissenschaft(en), naturwissenschaftlich 23, 49, 52, 63, 85, 121 f., 200, 269, 275, 331, 333, 372 f., 383
Nerven, Nervenkraft 54 f., 86, 93 132 f., 143, 166, 199, 314, 351, 408, 423 f.
nervös, Nervosität 132 f., 235, 238 f., 395
Neues Testament 148, 167, 172, 174
neuplatonisch, Neuplatonismus 73, 134
„Nevermore" 540, 543
„Nichts" 46, 79, 81
„Nichts im Übermaß" 239
Nihilismus, nihilistisch 27, 45, 79 f., 165, 305, 321, 330
*Nikomachische Ethik* (→ Aristoteles) 34, 58, 186, 191, 220, 234, 375, 410, 441, 444
„Nil admirari" 291–293
Nobilitierungswünsche 260, 265, 276, 278, 377
*Nomoi* (Platon) 404
Non-Interventionismus 320
Nonkonformismus, Nonkonformist, nonkonformistisch 89, 406
Normen, normativ 35 f., 47, 66, 88 f., 96, 102, 110, 117, 151, 178, 229, 238, 242, 250, 261, 293, 342, 381, 408, 501
Normenbruch (→ Verbrecher) 110, 381
„nüchterne Trunkenheit" (sobria ebrietas) 428
Nützlichkeitsdenken, Nützlichkeitsethik, Nützlichkeitsprinzip 90, 95, 143, 182, 254 f.

objektiv, objektivierend, Objektivität 57, 63, 78, 191, 207, 272, 295, 362, 401, 406, 435, 446 f.
Ohnmacht (→ Macht) 115, 315, 339, 454, 503
okzitanisch (→ provençalisch) (→ Trobador-Dichtung) 499
Olympia 250
Oper 119, 248, 308, 486 f.
Opfer, opfern, Aufopferung 32 f., 42 f., 59, 88 f., 100, 103–105, 131, 139 f., 149 f., 160, 177, 226–228, 261, 264, 266, 269, 279, 285, 296 f., 305, 324, 353, 364, 401 f., 411, 514, 521, 527
Optimismus, optimistisch (→ sokratische Weltbetrachtung) 138, 186, 317, 341, 366, 486 f., 490
Original, Originalität, Originalitätsanspruch 4, 11, 13, 23, 35, 38, 67 f., 89 f., 115, 133, 189, 368, 388
Outlaw (→ Freigeist) (→ „vogelfrei") 501, 527

Paestum 249
Paktolos 399
Palingenesie 515 f.
Paradox, Paradoxien, paradoxal 64, 75, 77 f., 83, 106, 155, 189, 205, 240, 242, 311, 328, 341, 346, 355, 357, 363, 376, 441, 475, 507, 522, 535
Parlamentarismus, parlamentarisch 255, 258
Parodie, parodistisch, parodieren 75, 223, 309, 477 f., 491, 507, 515 f., 520 f., 524 f., 529, 540 f., 543
Parteienwesen 258
Parthenon(-Fries) 250
Passion 27, 59 f., 107, 297, 357, 359, 397
Pathologie, pathologisch 33, 93, 151, 153, 217, 246
pathologisieren, Pathologisierung 33, 132, 150, 152, 423
Peneios 369
Peripatos, Peripatetiker, peripatetisch 115, 219 f., 247, 350 f., 410
Perspektive, perspektivieren, Perspektivierung, perspektivisch, Perspektivismus 13, 35, 60, 75, 89, 91, 129, 135, 166, 181, 189, 191, 193, 202, 239, 248, 250, 252, 261, 281, 301, 307, 316, 331, 335, 340, 344, 349 f.,

355 f., 358, 364, 366, 370, 382, 396 f., 401, 415, 419, 421, 431, 452, 484, 492 f., 507, 521, 537
Pessimismus, Pessimist, pessimistisch 18, 25, 38, 44 f., 74–76, 79 f., 88, 122, 138, 157, 160, 183, 186, 194 f., 218, 243, 252, 316, 321, 330, 341, 361, 417, 446, 449, 486 f., 489
Pflicht, Verpflichtung, verpflichtet 15, 18, 41, 43, 45, 104, 109, 131, 155, 178, 193 f., 203, 211, 217, 264, 343, 370, 379
Pflichtbegriff (officium) (→ Stoa) 15, 211, 379
Pflichtbegriff Kants 15, 18, 41, 178, 211, 216 f., 343
„Philosophen-Künstler“ 469
Philosoph, Philosophie (→ Denker) 14 f., 22, 25, 27 f., 30, 33 f., 37, 50, 55–57, 61–63, 67, 71 f., 75 f., 78, 80–82, 90, 98, 107, 111, 119, 129, 133 f., 136, 138, 144, 146 f., 156, 164–167, 171, 176, 185, 198, 206, 216, 219–221, 223, 226, 232, 235–236, 262, 270, 272 f., 285, 291 f., 313, 317, 321, 331–333, 341, 350 f., 355, 367 f., 370, 375, 377–379, 383–385, 394, 400, 412, 427–433, 439, 443–445, 469–471, 473–475, 479, 492, 500, 505 f., 508, 516, 526, 533, 542
„Philosophie und politische Macht“ 404
Phönix 449 f.
„physikalisch“-„moralisch“ 47, 54
Pietismus, pietistisch 22, 81, 160, 171, 339
Poesie (→ Geselligkeit) 470 f., 474–476, 479, 500, 507, 510, 541 f.
poetische Gattung(en) 470 f., 479, 483–486, 490 f., 494, 511, 541
– Epik, Epos, episch 24, 128, 280 f., 306, 312, 446, 471, 485, 494
– Drama, Dramatik, dramatisch 130, 244, 264, 274, 337, 411, 427, 471 f., 476, 494
– Lyrik, Lyriker, lyrisch 467–472, 474–479, 484, 495, 497, 505, 507, 509, 510, 518, 541
Poetologie, poetologisch 63, 72, 389, 469, 471, 475, 477 f., 484 f., 491 f., 503 f., 507, 509, 517, 533 f., 540 f.
Polis 250, 404, 420
Polis-Kultur 250
*Politeia* (Platon) 116 f., 138, 147, 214, 235, 242, 247, 283, 380, 404, 445
Politische und soziale Intentionen N.s 4, 9
Pompeji 249
Populärwissenschaft, populärwissenschaftliche Literatur 11 f., 199, 202
Port Royal (des Champs) 15, 267 f., 437
Positivismus, Positivisten, positivistisch 49, 52, 76, 149, 256, 333, 305, 372, 429
Presse, Pressewesen 256
principium individuationis (→ Individuum) 129
Patchwork 473
Prosa, prosaisch, Prosaist 25, 83, 283, 366, 459, 469–472, 474 f., 479, 481, 534
Protestanten, Protestantismus, protestantisch 32, 113–115, 162, 174, 268, 446, 501, 511
provençalisch (→ ‚fröhliche Wissenschaft‘ / *gaya scienza*) (→ Trobador-Dichtung) 499
Psychoanalyse (→ Freud) 512, 514
Psychologe, Psychologie, psychologisch 12, 18, 22 f., 33, 37–39, 43, 45 f., 48, 53, 68, 86, 90, 96, 100, 104, 153, 156, 177, 187, 190, 199, 204, 234, 238, 243, 251, 289, 294 f., 298 f., 302 f., 312, 315, 319, 324 f., 327–329, 338, 342–344, 347–350, 353, 355, 358 f., 363 f., 366, 368, 382, 388, 393, 421–423
psychologisieren, Psychologisierung 11, 32, 46, 65, 94 f., 104, 149, 151 f., 154, 157, 218, 221, 223, 250, 259, 270 f., 294, 303, 306, 354, 357, 366, 378, 417, 430, 432
„psycho-physiologisch“ 55, 105, 334
Psychotherapie, antike / stoische 144, 210, 378, 389, 438, 451
„pudenda origo“ 137, 139, 182, 221, 302, 375
pyrrhonisch, Pyrrhonismus (→ Skepsis) (→ Pyrrhon) 163, 166, 382
Pythagoreer, Pythagoreismus (→ Pythagoras) 83, 345

Rache, rächen, Rächer 12, 166, 189, 286 f., 300, 338, 354, 394, 545
Rätsel 205, 432–434, 537
Rang, Rangordnung 22, 43, 136, 281, 377, 477
Rasse 54, 166, 190, 192, 202, 316–320
Rassentheorien, Rassenlehre 166, 316, 318–320
Ratio, rational, Rationalität (→ Vernunft) 22 f., 27, 29, 51, 135 f., 246, 341, 371
Rationalitätskritik 23, 29, 153, 429 f., 486, 500, 506 f.
Raum und Zeit 528, 538
Rausch, berauschen, rauschhaft (→ Opium) (→ dionysisch) 8, 81, 97, 133, 143, 153, 239, 261, 275, 297, 314, 340, 427 f., 476, 526, 528
Reaktion, reaktionär 50 f., 347, 420, 429 f.
„Realdialektik“, realdialektisch 76, 80
Realismus, realistisch, Realisten, poetischer Realismus (→ Verklärung) 11, 17 f., 49, 61, 76, 90, 121, 200, 256, 262 f., 305 f., 331–333, 370–374, 385, 448
Recht 35, 41 f., 45, 54, 109, 111 f., 131, 189 f., 193 f., 197, 211, 246 f., 255, 257, 273 f., 283, 285 f., 300, 318, 320, 343, 347, 352, 379, 406, 501
Recht des Stärkeren (→ Sophisten) 246 f., 283
rechtfertigen, Rechtfertigung, gerechtfertigt 103, 113 f., 132, 145, 155, 171, 227, 285, 320, 342, 403, 451
rechtschaffen, Rechtschaffenheit 69 f., 79 f., 357
Redlichkeit 22, 77, 79, 169, 176, 266, 385–388, 398, 422, 439, 441
relativieren, Relativierung 13, 16, 37, 60, 76–78, 82, 102, 117, 128, 221, 238, 246 f., 250, 258, 286, 322, 343, 345, 349, 353, 357, 359, 373, 380, 382, 412, 435
Religion 16, 23, 32 f., 52, 65, 84 f., 91, 94, 101 f., 104, 131, 135 f., 144–146, 149, 151, 153, 156, 173, 176, 179, 180, 194, 212, 233, 242, 251, 275, 426, 442, 454, 479, 538
Religionskritik, religionskritisch 15, 32, 37, 121, 146, 233, 246, 526
Renaissance(-Kult) 60, 98, 136, 327, 407, 484
Reue (→ Vergebung) 523 f.
Revolution, revolutionär 19, 39, 51, 69, 74, 110, 142, 214, 240 f., 253, 255, 258 f., 275 f., 347, 360
Rezitativ (→ Oper) 486
Rhetorik, Rhetoriker, rhetorisch, rhetorisierter Stil 3 f., 25 f., 80, 157, 246, 265, 309, 353, 388, 468 f., 496, 529
Rhetorik-Lehrbücher 26
Rhetorik-Tradition 341
Rhetorik-Vorlesungen N.s 26, 341, 353
rhetorische Figuren / Stilmittel 26, 549, 468, 496
rhetorische Fragen 30, 70, 111, 125, 181, 186, 218, 379, 478, 493 f.
rhythmisch, Rhythmus 97, 304, 477, 479, 535, 541 f.
Rittertum, Ritterdienst, ritterlich 264 f., 279, 281 f., 284 f., 377
Rokoko 368, 484, 511
*roman expérimental* 372 f., 383
Romantik, (spät-)romantisch, romantisieren, Romantisierung 11, 17 f., 22, 25, 27, 29, 50, 56–58, 64 f., 90, 157, 237, 248, 255, 262, 264, 272–275, 281, 285, 291, 306, 327 f., 366, 371 f., 291, 407, 411, 429, 435, 453, 455, 476, 478, 488, 495, 499, 506, 510, 526 535
*Romantische Schule* (→ Heine) 50, 274
„Romantique défroqué“ 157
Rosenlauibad(-Gedichte) 474
Rousseauismus, rousseauistisch (→ ‚Rückkehr zur Natur‘) 108, 486
‚Rückkehr zur Natur‘ (→ Rousseau) 487, 495
Ruhm (→ Ehre) 94, 281, 385, 390 f., 398, 417, 435, 469
Ruta Ligura 81

sacrificium intellectus 59, 327, 357, 362, 428
Sadomasochist, sadomasochistisch (→ De Sade) 105, 120
Sage, Volkssage (→ Mythos) 50, 97, 274, 279, 449
Salamis 97, 99, 525, 281 f.

Satire, satirisch, satirisieren (→ Satyr) 27, 230, 278, 308, 345, 419, 478, 485, 291, 507, 521, 525, 529, 533
Satyr (→ Satire) (→ idyllischer Schäfer) 486
Schäfer (→ Rokoko) 484–486, 500
Schauspiel, Schauspieler, schauspielerhaft (→ Wagner) 103, 118 f., 149, 275, 309, 313, 325, 336, 338, 343, 356, 363, 387, 407, 414, 421
Schein (→ Kunst) 18, 53, 61, 264, 341, 413, 471, 475
scheitern, das Scheitern 53, 57, 54, 298, 331, 373 f., 453
„Schelmenkappe“ 471
Schmerz(en), schmerzhaft 8, 33, 40, 88, 94, 103–105, 120, 165, 195, 220, 235 f., 292, 300, 326, 382, 447, 452, 476, 504, 517 f., 520, 526, 535
„Scherz“, „scherzhaft“ (→ ‚Spiel‘) (→ Heiterkeit) 471, 480, 484, 500, 507–511, 525
Schicksal (→ Moiren) 530–532
Schlaf (→ Opium) 525–527, 529
Schön, das Schöne 61, 63, 116, 165, 192, 248, 343, 391–393, 409, 415, 438, 484, 489, 516
Schönheitsideal 238 f.
schöpferisch 13, 189, 319, 371, 390, 449, 542
Schuld, schuldig, die Schuldigen, Schuldigkeit 100, 111, 127, 149, 159, 185, 204, 214, 266, 286, 294, 354, 407, 446, 514, 521–523
Schulpforta 49
Schwärmer, schwärmerisch, das Schwärmerische, Schwärmertum 51, 66, 73, 157, 268, 283, 353 f., 362, 427, 512
Schweigegebot, das Schweigen, schweigen, Schweigsamkeit, verschweigen 26, 57 f., 268, 345, 388, 430 f., 529 f., 532, 541
Schwere, ‚Erdenschwere‘, ‚Geist der Schwere‘ 27, 500, 536 f.
Seele 33 f., 36, 55 f., 103, 144, 160, 162, 189 f., 2116, 218, 221, 248, 250–252, 254 f., 274, 295, 303, 305, 327, 334, 366, 394, 408, 422, 438 f., 489 f., 510, 513–516, 526, 541
„Seelen-Elend“ / Seelenkrankheit 33, 144, 160, 216, 314, 366
Seelenlehre 22, 190
Seelenruhe (→ Ataraxie) 144, 164, 209, 438
Seelenwanderung 510, 515
Sein und Schein in der Moralistik 183, 302, 325
Selbsterkenntnis 344, 472
Selbstermahnung(en) (→ Marc Aurel) 220, 326, 353, 361 f., 378–380
Selbstreflexion, selbstreflexiv, Selbstreflexivität 27, 136, 157, 305, 339, 421 f., 471, 475, 491, 517, 540
Selbststilisierung 3, 107, 339
Selbstvergessenheit 266, 537
„Selection“ 121, 201, 317 f.
Sensualismus, Sensualist, sensualistisch 17, 54, 73, 132
Sentenzen, sentenzenhaft, sentenziös 31, 163, 347, 479
sentimentalischer Dichter 485, 487
*Septuaginta* 169
sieben Übel, sieben Güter (→ Luther) 520
Sinai 30, 95, 131, 404 f.
Sinnsprüche, Sinnspruch 473, 478 f., 532
Sipo Matador 227
Sitten, sittlich, Sittlichkeit (→ Moral) 13, 16, 18, 29, 32, 34–36, 46 f., 49, 54, 66, 71 f., 88–90, 92, 95, 101, 105–108, 112, 116, 119, 122, 124, 128, 135, 156, 170–172, 180 f., 183, 186 f., 191–193, 213 f., 226, 229 f., 241 f., 247, 251, 323, 343, 379, 382
sizilische Hirtengesänge 484, 494
Skepsis (antike) (→ Pyrrhonismus) 163–166, 221, 239 f., 382
Sklaven, Sklaverei, Sklaventum 41, 43 f., 63, 112, 147, 209 f., 215 f., 226–228, 230
Sokratismus 51, 273, 428
Sokratik 247
‚sokratisch-alexandrinischer‘ Mensch 506
sokratische Schulen 247
sokratische Weltbetrachtung (→ Optimismus) 486
Sophistik, sophistisch 29, 36, 246 f.
Sorrent 50, 161, 203
Sozialdarwinismus 320

Sozialgesetze 257
Sozialismus, sozialistisch 39, 89, 214, 241, 253, 258, 275
Sphärenharmonie 83 f., 181
‚Spiel', das Spielerische (→ „Scherz") (→ Heiterkeit) 470, 474, 500, 507 f.
„Spieltrieb" (→ Schiller) 138, 508
Spiritualismus, spiritualistisch 132 f., 253
– christlich 32, 132, 268, 430
– platonisch 133, 137
Sprachartistik (→ Hymnus) 477, 479
Sprachskepsis 346
Staat, staatlich, Staatsmann 42, 45, 64, 66, 69, 162, 174, 149, 210, 227, 241 f., 246, 255, 257, 259 f., 264, 277 f., 380, 404 f., 443
Staunen, Erstaunen 291–293, 427
stereotyp, stereotypisieren, Stereotypisierung 52, 60, 157, 167, 250 f., 263 f., 270, 510, 513
Stoa, Stoiker, stoisch, Stoizismus 15, 18, 25, 34, 38–41, 74, 123, 132, 144, 146, 163, 178, 209–211, 216–225, 240, 247, 249, 272, 292 f., 308, 351, 378–380, 390, 410, 430–432, 438, 441, 447
Strafe, strafen 12, 35, 65, 91, 100, 127, 146, 158, 161 f., 178, 261, 286 f., 294, 302, 309, 354, 374, 446, 505
Strafrecht 286
Strafrechtsdiskussion 91
Strafrechtspflege 342
Strafrechtstheorie 161, 286
Sturm und Drang 420, 495, 517
Subjekt, subjektiv 24, 46 f., 60, 62, 80, 154, 163, 181, 184, 193, 198, 200, 207, 272, 305, 366, 383, 397, 401, 404, 406, 433, 446 f., 476, 495, 530, 535
Subjektivierung, subjektiviert 57, 63, 76 f., 124, 228, 295, 345, 359
Subjektivität 26, 60, 274, 476
Subjektivitätsphilosophie 27
Sünde, sündhaft, Sündhaftigkeit 19, 32 f., 75, 101 f., 118 f., 132, 138, 146, 155, 158, 162 f., 167, 174, 177, 266, 295, 339, 411 f., 446
Sündenfall 91, 416
Sutta Nipāta 394, 560
‚Sympathie' (→ ‚Apathie') (→ Stoa) 122, 211, 254, 380, 403
Syrakus 306, 404, 483, 503, 517
System, systematisch 16, 18, 21, 29, 66, 133 f., 181, 240, 242, 273, 336, 387

‚Tanz' (→ Heiterkeit) 97, 389, 471, 507, 509, 518
Teleologie, teleologisch 13, 79, 126, 178, 200
teleologischer Gottesbeweis (→ Thomas von Aquin) 178, 524
Temperamentenlehre 401
Tatsachen 21, 145, 147, 331, 434, 537
Theater 119, 303 f., 309, 312, 414
Theodizee 175
Theorie und Praxis in der Moral 294, 340, 412
Thermopylen 252
Torheit (→ dichten) 267, 341, 471, 482
Teufel 104, 148, 167, 170, 174, 215, 283, 354, 366, 414, 514, 521 f., 525
Teufelsbuhlschaft 525
‚Tiktak' (→ Dichtung) 497, 541
Titanismus 27
Tod (→ memento mori) (→ Vergänglichkeit) 99, 107, 153–155, 168, 174, 176, 196, 221, 237, 241, 380, 382, 403, 417, 427, 450, 487, 491, 493 f., 514–517, 520–523, 532
Tragödie, tragisch 24, 40, 51, 80, 119 f., 130, 139 f., 143, 161, 171, 205, 229, 234–236, 239, 244, 246, 252, 279, 331, 340 f., 373, 381, 389, 391, 426, 476, 486
tranquillitas animi 34, 41, 144, 146, 163, 211, 218, 235, 379, 438
transzendente Zeitlosigkeit (→ Ewigkeit) 538
träumen, träumerisch, Traum 50, 83–85, 87, 181, 199, 204 f., 215, 297, 389, 407, 455, 476, 503, 512, 514, 516, 525, 527, 531
Trieb, Triebsphäre 22, 27, 31, 59 f., 78 f., 103, 127 f., 138 f., 166, 188, 190, 196, 199, 203, 213, 217, 224, 245, 264, 275, 299, 345, 348, 364, 386, 399, 403 f.,

406, 411, 417, 423 f., 434, 439, 445, 497, 539
*Tristia* (→ Ovid) 400
trösten, Trost 33, 140, 149, 220 f., 296, 314 f., 366, 380, 431, 450, 520, 537
Trobador-Dichtung (→ provençalisch) 499
Tugend, tugendhaft 37, 44, 48, 63–65, 70, 74, 104, 107, 114, 116–120, 129 f., 132 f., 146 f., 172, 174, 189, 191, 193, 213 f., 220 f., 225, 242, 254, 261, 264, 279, 283, 295, 298, 304, 306 f., 321 f., 357, 385–387, 389 f., 398, 402, 207, 410, 441 f., 490
Typologie, typologisch 167, 169
typisch, Typus 23, 30, 35, 53, 80, 88, 135, 166–168, 187, 194, 197, 234, 245, 251 f., 280, 299, 316, 328, 338, 340, 342, 366, 375, 377. 379, 398, 404, 432 f.
Tyrann, Tyrannei, Tyrannis, tyrannisch 112, 283 f., 306, 352, 404, 432 f.

„Übermensch“ 27, 62, 142, 227, 327, 380, 434, 438, 440, 454, 539
Übung (→ Askesis) (→ Askese) 115, 119, 134 f., 266, 344, 381, 432
Umkehr (→ Glaube) 352, 369, 379, 514, 523 f.
„Umwertung aller Werte“ 30, 95, 124, 165, 181, 228, 382
unbewusst, Unbewusstes (→ Schopenhauer) (→ Eduard von Hartmann) (→ Wagner) (→ Freud) 22, 34, 39, 41, 82, 104, 199, 204, 206, 217, 329, 334, 344, 423, 455
Unendlichkeit (→ Freigeist) 27, 58, 64, 84, 106, 374, 440, 452 f., 494, 505, 525, 536
unio mystica 268, 528
unsterblich, Unsterblichkeit 16, 176, 212, 295, 393 f., 408, 424
Unterwelt (Reich des → Hades) 208, 446, 527 f.
Unverantwortlichkeit (→ Freigeist) 204 f., 505
Unvernunft 507
unzeitgemäß, Unzeitgemäßheit 4, 23, 90, 111, 318, 413, 450, 452
Unzurechnungsfähigkeit (→ Maudsley) 92, 151, 173, 197 f., 206, 288
Urgeschichte, Ursprung, Ursprungsideologie 101, 120, 122, 125, 137, 139, 142, 149, 157, 182, 221, 229, 237, 287, 292, 302, 375, 393, 442
Urteile (moralische) 46, 128, 182, 197
Urteilsenthaltung (→ Skepsis) 163–165, 382
Utilitarismus, utilitaristisch (→ Epikur) (→ John Stuart Mill) 23, 89, 174, 186, 300, 340, 349, 439
Utopie, Utopien, utopisch 384, 405, 435, 484
„ut pictura poesis“ 484

Varuna 8, 66
*Vaterunser* 523
Venedig 7, 205, 470
Verbrechen und Strafe (→ „moralische Vorurtheile“) 110, 286, 354, 505
Verbrecher (→ Freigeist) 70, 260 f., 286, 288, 302, 342, 350, 361, 391, 397, 407, 501, 505, 527
Verdauungsbeschwerden 518
Vergänglichkeit (→ memento mori) (→ Tod) 380, 493, 522
Vergebung (der → Sünden) 514, 521, 523 f.
verklären, Verklärung 61, 87, 139, 328, 371, 407, 485
vernichten, Vernichtung 69 f., 81, 131, 151 f., 155, 241, 257, 264, 318, 324, 329 f., 361, 454
vernünftig, Vernünftigkeit, Vernunft (→ Ratio) 27, 33 f., 36, 51, 54, 56, 72–77, 82, 91, 97, 103, 107, 110 f., 126, 146, 176, 178, 188, 201, 216 f., 258, 261, 263, 265, 273, 275, 293, 304, 332, 334, 363, 380, 403 f., 424, 427, 431 f., 434, 436, 439, 447, 491, 500, 506–508, 526, 542
‚Vernunftwesen‘ 506
Verzweiflung (→ Krankheit) 42, 150, 166, 236, 396
vita activa / vita practica 58, 135 f., 175, 358, 375, 412, 417, 508
vita contemplativa 58, 135–137, 173 f., 375 f., 412, 417, 508
Vögel, Vögelchen, Vogel, vogelgleich (→ Freigeist) (→ Dichter) 396, 415, 449,

452 f., 455, 482, 491 f., 497 f., 503–510, 519, 533–540, 542 f.
– Adler 454, 503, 536, 542
– Albatros 396, 415, 479, 492, 497 f., 506, 533–539, 542
– Lerche 503, 542
– Specht 484, 492, 498, 540–543
– Rabe (→ Poe) (→ „Nevermore“) 540, 543
– Taube 503, 542
„vogelfrei“, Vogelfreiheit (→ Freigeist) 500 f., 505, 509, 527
Volkslied (→ volkstümlich) 476 f., 495–497, 521
volkstümlich, Volkstümlichkeit 173, 274, 478, 487, 494–497, 499 f., 510
Voluntarismus, voluntaristisch 167, 265, 438, 454
Vorgeschichte, vorgeschichtlich 11, 63, 108, 121 f., 229, 334, 493, 510
vornehm, Vornehmheit (→ Adel) (→ Aristokratismus) 43, 52, 73, 148, 159, 162, 190, 233, 240, 265, 268, 276–285, 333, 356, 377, 393, 501
Vorschrift 30, 43 f., 112 f., 115, 185, 271, 338, 354, 406
„Vorspiel“ 300, 469 f., 478, 480, 532, 537, 541
‚Vorstellung‘ (→ ‚Wille‘) (→ Schopenhauer) 32, 36 f., 61, 163, 165, 195, 198, 229, 328, 332, 344, 376, 413, 435 f., 453
Vorurteil 14, 19–21. 30, 32, 53 f., 66 f., 77, 82, 102, 111, 116, 135, 141, 170, 181, 188, 196 f., 203, 205, 214, 231, 233, 260, 269, 271, 279, 288, 291, 294, 311, 334, 371, 380, 382, 412, 420, 425, 429, 445, 453, 527
Vorurteilskritik 11, 21, 34, 47, 90, 164, 353, 506

Wagnerianer 120, 223, 308 f., 348, 426
Wahn, wahnhaft, Wahnsinn, Wahnwitz 9, 30, 48, 52, 57–59, 75, 92–99, 105–107, 262, 306 f., 357, 372, 380 f., 421, 428, 446 f.
Wahrheit 19 f., 24, 37, 57, 60 f., 65, 72, 77 f., 118, 147, 158, 167, 175, 233, 240, 247 f., 272, 328 f., 346 f., 353, 355, 359 f., 366, 381, 385, 387 f., 396 f., 400, 414, 421, 428, 475, 526, 542
„Weib“, „weibisch“, weiblich, Weiblichkeit, das ‚Ewig-Weibliche‘ (→ misogyn) 70, 79, 83, 116, 159, 192 f., 231, 236, 311, 322, 400, 492 f., 504, 510–513, 515 f., 522 f., 525
weise, der Weise, Weisheit 30, 62, 128, 142, 146 f., 205, 216 f., 234, 239, 247, 267, 272, 375, 378, 393 f., 426, 431 f., 443, 478, 497, 508, 518, 524, 542
Welt, weltlich 24, 31, 47, 60, 62, 75–77, 85, 90, 110, 122, 137 f., 140, 147, 160, 162, 172, 178, 195, 198 f., 211, 246, 253, 268, 284 f., 287, 341, 346 f., 384, 399, 405, 432–435, 438, 444, 476, 487, 523 f., 527
Weltanschauungsliteratur 11
Weltenlenkung / Weltordnung (gubernatio rerum) 55, 126, 446 f., 524
Werte, Wertungen 11, 29 f., 32, 37, 40, 49, 69, 76, 82 f., 88 f., 95 f., 102, 108, 119, 123 f., 128, 138, 165, 170, 180 f., 184, 189, 192, 205, 228 f., 308, 318, 352, 354, 357, 370, 382, 387, 420, 445
Wertgefühle 124, 228 f., 339,
Wertschätzungen 30, 95 f., 111, 123 f., 128, 181 f., 184, 199, 218, 226, 228 f., 294, 422
Widerruf (früherer Positionen), widerrufen 29, 273, 290, 299, 327
Widerspruch, widersprüchlich, Widersprüchlichkeit 17, 46, 48, 71, 75–78, 82, 109, 129, 160, 182–184, 186, 213, 219, 226, 228, 269–271, 291, 311, 315, 320, 340 f., 376, 389, 399, 403, 413, 433, 438, 441, 476, 495, 521
Wiedergeburt (→ Anamnesis) 150, 170–172, 208, 515 f.
‚Wiedergeburt der griechischen Tragödie‘ (→ Wagner) 229, 312, 426, 486
‚Wille‘ (→ ‚Vorstellung‘) (→ Schopenhauer) 22, 31, 61, 79 f., 194 f., 203, 218, 264, 341, 396, 406, 423 f., 432 f., 435 f., 439, 476, 516
Willensfreiheit („Freiheit des Willens“) 15, 126, 171, 197, 204–205, 287, 443 f.

Willensmetaphysik, willensmetaphysisch 435, 477, 516
Wirklichkeit (→ Realität, Realismus) 11, 17, 27, 30, 49, 53, 61, 63, 121 f., 203 f., 224, 262, 305 f., 309, 332 f., 340, 371, 373 f., 377 f., 385, 419, 438, 448, 485, 521
Wissenschaft, Wissenschaftler, wissenschaftlich 4, 20 f., 31, 37, 49, 51, 54, 63, 86 f., 90 110, 125 f., 135 f., 138, 176, 198, 246, 275, 305, 314 f., 333, 338, 366, 368–370, 373, 381 f., 384, 393, 413 f., 421, 427, 432 f., 449, 455, 471, 475, 483, 508
work in progress 473

ziellos, Ziellosigkeit (→ Freigeist) 505, 536
Zivilrecht 257
Zivilisation, zivilisatorisch 108, 139, 241, 451, 299, 304, 334, 341, 415
Zivilisationskritik 102, 241
Zorn, zornig 41, 74, 85, 131 f., 172, 387, 352
Zucht, Züchter 48, 63, 213, 285
Züchtung (→ Darwin) 63, 231, 317 f., 320
Züchtungstheorien, Züchtungsphantasien 41, 317, 318
zügellos, Zügellosigkeit 536
Zufälligkeit, zufällig, Zufall (→ Spinoza) (→ Darwin) 8, 124, 201 f., 206–208, 231, 313, 349, 403, 405
zukünftig, Zukunft, Zukunftsperspektiven, Zukunftsvorstellungen 4, 20, 35, 41 f., 48, 51, 62 f., 67, 70, 96, 111, 139, 142, 157, 166 f., 186, 227, 229, 234, 261, 284 f., 291, 318, 380, 382 f., 387, 433, 438, 453, 455, 485, 503, 543
Zurechnungsfähigkeit, zurechnungsfähig (→ Maudsley) (→ Strafrecht) 92, 151, 173, 197 f., 206 288
Zusammenbruch (→ Krankheit) 93, 329, 467
Zwecke, Zweckdenken 9, 37, 42, 94, 125–127, 140, 178, 186, 188, 200, 204, 208, 213, 215, 217, 225–228, 252, 286 f., 323, 393 f., 206, 500, 524

# Namenregister

(integriertes Register für *Morgenröthe* und *Idyllen aus Messina*)


Achilleus 337
Adelung, Johann Christoph 483, 524
Äsop 389
Aubigné, Théodore Agrippa d' 265
Ahasver 28
Aischylos 130, 251 f., 344
Akademos 350
Akrisios 289
Alabanda (*Hyperion*) 411
Alembert, Jean Lerond d' 34, 388
Alexander der Große (Alexander III.), König von Makedonien 22, 313, 345, 351, 434
Alkaios 283
Alkibiades 306 f.
Amaryllis 517
Anakreon 484, 507
Anaxagoras 23
Anders, Anni 203
Andreas-Salomé, Lou (→ Salomé, Lou von) 120
Antisthenes 351
Antikleia 446
Antonius Eremita 94
Aphrodite 96, 515, 532
Apollon 96, 142, 160, 239, 443
Archilochos 97, 476 f., 495
Arrian (Lucius Flavius Arrianus) 209, 431
Aristophanes 395
Aristoteles 26, 34, 40, 58 f., 75, 83, 85, 98 f., 123, 135, 178, 186, 191, 214, 220, 234, 247, 283 f., 292 f., 306 f., 345, 366, 375, 383, 410, 441, 444 f., 508
Arnim, Achim von 273, 476
Arnim, Bettina von 273
Artemidoros von Daldis 85
Athenaios 368
Athene 334
Atlas 350
Atropos 532
Augias 369
Augustinus von Hippo 74, 119, 130, 210, 437, 523
Augustus, römischer Kaiser 149, 389
Bacon, Francis 19 f., 46, 60, 383, 422
Bagehot, Walter 101
Bahnsen, Julius 76
Bakunin, Michail Alexandrowitsch 69, 110, 241
Barabino, Carlo 531
Baudelaire, Charles 64, 391–393, 407, 492, 534 f.
Baumann, Johann Julius 14, 86, 124, 173–175, 182, 187, 197, 199, 225 f., 229, 286, 294 f., 311, 323, 339–340, 352, 423
Baumgarten, Adolphe und Marie 453
Banville, Théodore 391
Beethoven, Ludwig van 243, 248, 297, 304
Bellarmin (*Hyperion*) 411
Bellini, Vincenzo 490
Benn, Gottfried 536
Bentham, Jeremy 143, 255, 301, 340
Bernard, Claude 372 f.
Bertram, Ernst 479
Bilharz, Alfons 198 f.
Bismarck, Otto von 239, 243, 255, 257, 286
Bizet, Georges 489
Blumenbach, Johann Friedrich 304
Böhler, Peter 339
Böthlingk, Otto von 442
Boileau(-Despréaux), Nicolas 249, 409
Bonhoeffer, Adolf 210
Borgia, Cesare 407
Bossuet, Jacques-Bénigne 267, 269
Bougainville, Louis-Antoine de 535
Bourget, Paul 133, 534
Boyle, Robert 383
Brahe, Tycho 83
Brahm, Otto 469
Braun, Stephan 510
Brentano, Clemens 273, 476
Breuer, Dieter 468
Brobjer, Thomas H. 143
Broca, Paul 319
Brochard, Victor 166
Bronn, Heinrich Georg 201 f.
Bruno, Giordano 84

Bruno von Köln 268
Brusotti, Marco 4, 53, 127, 169, 173, 194, 240, 267, 352, 358
Buchmann, Kläre 467 f.
Buddensieg, Tilmann 530
Buddha, Gotama (→ Buddhismus) 16, 179, 441 f.
Büchner, Georg 49, 109, 419
Büchner, Ludwig 16, 18, 21, 36, 84 f., 109 f., 147, 192 f., 205, 331, 435
Buffon, Georges-Louis Leclerc de 316
Burckhardt, Jacob 60, 87, 148, 304, 327, 420
Burke, Edmund 409, 415
Byron, George Gordon Noël (Lord Byron) 56, 189 f., 244, 309, 327, 374, 391–393, 437, 442

Cabanis, Pierre-Jean-Georges 54
Calas, Jean 269
Calderón de la Barca, Pedro 518
Calvin, Johannes (Jean Cauvin) 74, 194
Campioni, Giuliano 5, 267
Camp, Maxime du 534
Carlyle, Thomas 56, 229, 327 f.
Carnot, Lazare Nicolas 244
Caspari, Otto 101
Cassius Dio (Lucius Cassius Dio Cocceianus) 183, 210
Cervantes Saavedra, Miguel de 196
Chamfort, Sébastien-Roch Nicolas 419
Charon 527 f.
Charybdis (*Odyssee*) 313 f.
Chevalier de la Barre (Jean-François Lefèbvre) 269
Chilon von Sparta 142
Choirelos 345
Christ, Wilhelm von 483
Chrysipp 34, 210, 219
Cicero (Marcus Tullius Cicero) 26, 83 f., 98 f., 123, 181, 207, 211, 219–221, 235, 240, 272, 293, 395, 410 f.
Circe (*Odyssee*) 71
Claudius, Matthias 520
Clemens von Alexandria 523
Coleridge, Samuel Taylor 535
Colli, Giorgio 470, 482
Collins, Anthony 109
Comte, Auguste 39, 52, 212, 225, 228, 319, 368, 372, 425 f.
Congreve, William 442
Cook, James 535
Corneille, Pierre 264 f.
Corvin, Otto von 109
Crescenzi, Luca 491, 495

Danae 289
Dante Alighieri 22, 194
Daphnis 527
Darwin, Charles 11, 13, 23, 52, 109, 116, 121, 126 f., 142, 192, 200–202, 275, 287, 311, 313, 317, 320
Daudet, Alphonse 132
Demodokos (*Odyssee*) 281, 312
Demokrit 98, 122, 232, 246, 367
De Quincey, Thomas 528
Descartes, René 20 f., 219, 265
Diderot, Denis 406 f.
Diner, Joseph 469
Diogenes Laertios 99, 164–166, 211, 223, 232, 313, 351, 368, 380, 447
Diogenes von Sinope 313, 351
Dionysios I (von Syrakus) 306–307, 404
Dionysos 96–97, 119, 143, 158, 399
D'Iorio, Paolo 5, 204
Diotima (*Symposion*) 396
Domitian (Titus Flavius Domitianus), römischer Kaiser 149
Don Juan 56, 339 f., 522
Don Karlos (*Don Karlos*) 411
Don Quijote (*El ingenioso hidalgo Don Quixote de la Mancha*) 196
Dostojewski, Fjodor Michailowitsch 110, 360
Draper, John William 127
Drossbach, Maximilian 436
Drugulin, Wilhelm Eduard 540

Edelstein, Ludwig 220
Eichendorff, Joseph von 478, 500, 526
Eiser, Otto 382
Emerson, Ralph Waldo 471
Empedokles 160 f.
Engelhardt, Moritz von 101, 107, 153, 154, 168 f.
Engels, Friedrich 253

Epiktet 47, 87, 209 f., 430–432, 447
Epikur 16, 25, 84, 87, 103, 121 f., 144, 146, 158, 182, 210, 231 f., 247, 300, 349, 351, 385, 410, 438, 447, 448, 451, 488
Erasmus von Rotterdam 68, 74
Eris 36, 128 f.
Espinas, Alfred 16
Euripides 23 f., 29, 130, 273 f., 389
Eurybiades 281 f.
Eurydike (Königin von Argos) 289
Eurystheus (von Mykene) 369
Eusebius (von Caesarea) 179

Faust (*Faust*) 107, 426 f.
Fénelon, François de Salignac de la Mothe, Erzbischof von Cambrai 265–267
Feuerbach, Anselm von 286
Feuerbach, Ludwig 52, 289, 372
Fichte, Johann Gottlieb 14, 63, 76, 78, 273, 321, 346 f., 429
Ficino, Marsilio 98, 412
Fischer, Kuno 14, 20, 72, 126, 200, 216 f., 347
Fischer, Michael 511
Förster, Bernhard 290
Förster-Nietzsche, Elisabeth 467 f., 480
Förster, Richard 209
Forster, Georg 304
Fontane, Theodor 61, 106, 278 f., 306
Fornari, Maria Cristina 5, 102
Fortunatus, Venantius Honorius Clementianus 526
Fouqué, Friedrich Baron de la Motte 273
Francke, August Hermann 171
Frank, Horst Joachim 500, 511, 517, 521, 525
Freud, Sigmund 22, 162, 512, 514
Friedrich der Große (Friedrich II.), König von Preußen 34, 347
Friedrich der Weise (Friedrich III.), Kurfürst von Sachsen 520
Friedrich Wilhelm von Brandenburg (der ‚Große Kurfürst') 269
Fuchs, Carl 25, 78

Galenos aus Pergamon (Galienus, Claudius) 219
Galilei, Galileo 370, 383
Galton, Francis 320
Gama, Vasco da 370
Garve, Christian 211, 409
Gassendi, Pierre 21
Gast, Peter (Pseudonym von → Heinrich Köselitz) 8, 35, 65 f., 68, 326, 425, 450
Gautier, Théophile 534
Geibel, Emanuel 517
George, Stefan 474
Gerhardt, Volker 384
Gessner, Salomon 484
Ghilino, Giacinto 531
Gilman, Sander L. 517, 540 f., 543
Gleim, Johann Wilhelm Ludwig 411, 508
Gobineau, Joseph Arthur de 166, 190, 316, 318, 320
Godwin, William 242
Goethe, Johann Wolfgang 22, 27, 32, 44, 49, 79, 83 f., 121, 126, 132, 145, 159, 174, 188, 199, 263, 270, 371, 389, 405 f., 411, 416, 420, 422 f., 427, 444, 469, 471, 478, 480, 484 f., 488, 495 f., 503 f., 508 f., 513, 517 f., 522 f., 541
Goncourt, Edmond de 133, 166
Goncourt, Jules de 166
Gordios 434
Görner, Rüdiger 534
Gracián, Balthazar 18, 333, 344
Gregor der Große (Gregorius, Papst Gregor I.) 328, 385
Grimm, Jacob und Wilhelm 80, 274, 519 f., 522
Grimm, Reinhold 518, 520 f.
Groddeck, Wolfram 467 f., 470, 473, 534
Grundlehner, Philip 510
Gumplowicz, Ludwig 319
Guyau, Jean Marie 101, 118, 392
Guyon du Chesnoy, Jeanne Marie (Madame de Guyon) 266–268, 343

Hades 208, 528
Hadrian (Publius Aelius Hadrianus), römischer Kaiser 161
Haeckel, Ernst 121, 317
Hartmann, Eduard von 22, 362
Hartmann, Robert 127
Hartung, J. A. 518
Haug, Martin 179

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 14, 48, 75–80, 84, 136, 138, 167, 225, 246, 253, 263, 270 f., 273, 332, 336, 383, 398, 429, 476, 495
Heidegger, Martin 469
Heine, Heinrich 17, 32, 49–51, 132, 157, 159, 195, 262, 270, 274 f., 306, 350, 366 f., 371, 477, 496, 499, 518
Heliodor 267
Helvétius, Claude Adrien 117, 206
Henne, Helmut 534
Herakles 236, 338, 350, 369
Heraklit 44, 207 f., 416, 422, 444 f.
Herder, Johann Gottfried 139, 439
Hermand, Jost 467
Hermes 527 f.
Hero 515
Herodot (von Halikarnassos) 121, 128, 246, 252, 451
Herwegh, Georg 253
Hesiod 36 f., 98, 128–130, 484
Hettner, Hermann 54 f., 259, 276 f., 407
Heyse, Paul 64, 453, 505
Hieronymus (Sophronius Eusebius Hieronymus) 523
Hiob 131, 427
Hippokrates (von Kos) 96, 219, 246
Hölderlin, Friedrich 72, 389, 401, 411
Hoffmann, E. T. A. (Ernst Theodor Amadeus) 270, 391 f.
Homer 9, 24, 71, 97, 103, 128, 267, 279–281, 312 f., 330, 337, 344 f., 446, 476, 480, 485, 509, 518
Horaz (Quintus Horatius Flaccus) 72, 97 f., 109, 157, 255, 292 f., 315, 328, 345, 379, 414, 484
Humboldt, Wilhelm von 48
Hume, David 73
Hydra 369
Hyperion (*Hyperion*) 411
Hypnos 527

Isolde (*Tristan und Isolde*) 515

Jacobi, Friedrich Heinrich 28
Jacolliot, Louis 318
Jandl, Ernst 161
Janz, Curt Paul 482
Jean Paul (Johann Paul Friedrich Richter) 27, 321, 391
Jeremias (Prophet) 153, 169
Jesaia (Prophet) 153, 168
Jesus von Nazareth (Jesus Christus) 51, 71, 114, 134, 148, 155, 158, 168, 170, 177, 237, 256, 354, 378, 401, 416, 511, 522 f.
Joubert, Joseph 212
Justin der Märtyrer 101, 107, 153, 155, 168 f.
Juvenal (Decimus Iunius Iuvenalis) 388

Kafka, Franz 329
Kant, Immanuel 14 f., 18, 22, 36, 38, 40 f., 61 f., 67, 71–75, 78 f., 109, 117, 126, 167, 176, 178, 197 f., 207, 211, 216 f., 219, 222, 224 f., 242, 261, 263, 273, 275, 286, 291, 295, 304 f., 316, 332, 343, 347, 367, 383, 393 f., 398, 409, 415, 429, 433, 436, 444, 484, 487
Kaufmann, Sebastian 5, 8, 434
Kaulbach, Friedrich 384
Keller, Gottfried 61, 306, 371 f.
Kepler, Johannes 84, 383
Kidd, Ian G. 220
Kimon 306 f.
Kirchmann, Julius Hermann von 288
Kirsten, Wulf 468
Kleanthes 272
Kleist, Heinrich von 24, 36, 117, 270, 355
Kleobulos von Lindos 443
Klibansky, Raymond 98
Klopstock, Friedrich Gottlieb 411, 503, 541
Klotho 532
Knodt, Karl Ernst 469
Koch, Hansjoachim W. 321
Köhler, Joachim 502, 525
Köselitz, Heinrich (→ Peter Gast) 8 f., 13, 28, 35, 50, 66, 326, 364, 368, 391, 425, 427, 450, 480–483, 489 f., 492, 509–511, 516, 529, 531
Kolumbus, Christoph 28, 64, 370, 434, 453, 473, 511, 538
Konstantin I. / der Große (Flavius Valerius Constantinus), römischer Kaiser 179 f.
Kopernikus, Nikolaus 383
Kraepelin, Emil 287 f.
Kray, Ralph 467 f.
Kühn, Karl Gottlob 219

La Boétie, Étienne de 411
Lachesis 532
Lactantius / Laktanz (Lucius Caecilius Firmianus) 132, 179, 450, 523
Laelius (Gaius Laelius) 410 f.
Lafargue, Paul 254
Lamarck, Jean Baptiste Antoine Pierre de Monet, Chevalier de 121
Landor, Walter Savage 471
Lange, Friedrich Albert 52, 76, 232
Lange-Eichbaum, Wilhelm 94
La Rochefoucauld, François VI. de 10, 15, 27, 40, 44, 183 f., 206, 209 f., 217 f., 222–224, 230 f., 237 f., 300, 302, 307, 310, 325 f., 342, 344, 356, 359, 364, 368, 395, 417–419, 421, 442, 448
Lavater, Johann Kaspar 44, 188
Leander 515
Le Bon, Gustave 319
Lecky, William Edward Hartpole 14, 74, 160 f., 336, 339
Leibniz, Gottfried Wilhelm 178
Lenau, Nikolaus (Nikolaus Franz Niembsch Edler von Strehlenau) 478
Leopardi, Giacomo 25, 64, 453, 471, 505
Lessing, Gotthold Ephraim 22, 57, 91, 269 f.
Leverkühn, Adrian (*Doktor Faustus*) 107
Lichtenberg, Georg Christoph 25
Lichtenford, Alfred 536
Liebmann, Otto 17, 75 f., 198, 333
Lippert, Julius 101
Livius (Titus Livius) 264
Locke, John 21
Lombroso, Cesare 93
Lorrain, Claude 489
Loukidelis, Nikolaos 73
Lubbock, John 16, 85, 99–102, 108, 121 f., 221, 229, 319
Luden, Heinrich 260
Ludwig XIV., König von Frankreich 259, 267, 276
Ludwig XV., König von Frankreich 276
Lüdemann, Hermann 154–156
Lukian von Samosata 355
Lukrez (Titus Lucretius Carus) 84 f., 103, 121 f., 146, 158, 232, 447
Luther, Martin 74, 79, 113 f., 162 f., 173–175, 291, 311, 414, 520
Machiavelli, Niccolò 42, 227, 501
Mach, Ernst 46
Macrobius Ambrosius Theodosius 83
Mandeville, Bernard de 13, 213
Manfred (*Manfred*) 244, 374
Mann, Thomas 94, 107, 308, 468 f.
Mantegazza, Paolo 55
Marc Aurel, römischer Kaiser 209, 211, 219–221, 326, 352, 369, 378–381, 390
Maria (‚Mutter Gottes') 511
Maria Magdalena 522
Marx, Karl 253
Maudsley, Henry 92, 151 f., 173, 288
Maurer, Reinhart 384
Mayer, Mathias 467 f., 470
Meier, Georg Friedrich 21
Meiners, Christoph 316
Mendelssohn, Moses 393
Menoikeus 447
Mérimée, Prosper 471
Meyer, Theo 468, 477, 479, 482, 508, 511, 517, 525
Meysenbug, Malwida von 13, 120, 175
Michelangelo (di Lodovico Buonarroti Simoni) 424
Midas 399
Mill, John Stuart 15, 89, 102, 124, 143, 182, 186, 211–214, 225, 254 f., 301, 319, 340, 349, 372, 395 f., 425, 439
Mohammed (Prophet) 151, 404 f., 442
Molinari, G. 531
Montaigne, Michel de 12, 34, 108, 141, 191, 365, 368, 411
Montinari, Mazzino 482
Moreau (de Tours), Jacques-Joseph 93
Mörike, Eduard 518, 521, 526
Moritz, Karl Philipp 22, 190
Morpheus 527
Moses 30, 87, 95, 131, 168, 404 f.
Moses Maimonides 178
Mozart, Wolfgang Amadeus 297
Müller, (Friedrich) Max 16, 66, 101, 442
Müller, Renate G. 502, 504, 509, 511 f., 520, 528
Münchhausen, Baron von (Titelheld der Lügengeschichten) 27, 195
Murray, Patrick 442

Muschg, Walter 468
Musil, Robert 288, 384

Naphta, Leo (*Der Zauberberg*) 107
Napoleon Bonaparte (Kaiser Napoleon I.) 52, 56, 244, 261, 300, 306, 327, 391, 417, 418, 435
Naumann, Christian Nicolaus 508
Nebrig, Alexander 477
Neoptolemos 337
Nero (Nero Claudius Caesar Augustus Germanicus), römischer Kaiser 148 f.
Neuffer, Christian Ludwig 389
Niebuhr, Barthold Georg 244 f.
Nordau, Max 94
Novalis (Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg) 25, 273

Ödipus (*König Ödipus*) 161, 204 f., 236
Odysseus (*Ilias* und *Odyssee*) 28, 71, 236, 279–281, 313, 330 f., 337 f., 446, 509
Oldenberg, Hermann 16, 179
Oppeln-Bronikowski, Friedrich von 469
Orest (*Iphigenie auf Tauris*) 411
Origenes 160, 523
Orsucci, Andrea 4 f., 94, 100, 102, 104, 122, 125, 174, 224, 226, 367
Ortlepp, Ernst 244, 442
Overbeck, Franz 13, 26, 31, 38, 40, 50, 107, 126, 154, 169, 176, 178, 189, 378, 391, 409, 450, 483, 489, 496, 504, 526, 540
Ovid (Publius Ovidius Naso) 117, 362, 399 f., 515, 532

Panaitios 25, 220 f., 379
Pandora 130
Panofsky, Erwin 98
Pascal, Blaise 12, 15, 27, 32–34, 123, 135, 141, 149 f., 152, 160, 162, 170, 175 f., 184, 186, 189, 191, 228, 265–269, 271, 297, 308, 344, 358, 398, 416, 437, 445
Paulus (Apostel) 94 f., 112–114, 130, 146, 148, 151–156, 162, 172, 177, 194, 212, 268, 295, 341
Pausanias 68
Peisistratos 312
Penelope (*Odyssee*) 280, 330
Perikles 246, 250, 306 f.
Persephone / Proserpina 208 f.
Petronius 85
Petrus (Apostel) 148, 158, 170
Pfotenhauer, Helmut 534
Philoktet (*Philoktetes*) 235 f., 331, 337 f.
Pilatus, Pontius 158, 177, 272
Pindar 384, 503
Platon 15, 25, 44, 71, 73, 75, 92, 96–98, 114, 116 f., 123, 130, 133–135, 137 f., 146 f., 170, 178, 197, 210, 214, 219, 235 f., 242, 246 f., 283, 292 f., 307, 331 f., 349 f., 377 f., 380, 385 f., 393, 395 f., 403–405, 410, 412, 425 f., 428 f., 441, 445, 475, 515 f., 532 f., 542
Plinius der Ältere (Gaius Plinius Secundus Maior) 543
Plotin 73, 134, 528
Plutarch 99, 160, 210, 281–283, 313
Podach, Erich Friedrich 482
Poe, Edgar Allan 540 f., 543
Polyphem (*Odyssee*) 280
Pope, Alexander 442
Poseidonios 25, 219–221, 379
Post, Albert Hermann 101
Poussin, Nicolas 488 f.
Proctor, Richard Anthony 125
Prodikos 144
Proklos 134
Prokrustes 407
Prometheus 35
Pyrrhon von Elis 163 f., 382
Pseudo-Dionysios Areopagita 134
Pseudo-Longinos 249, 409, 428
Pütz, Peter 478
Pygmalion 530, 532 f.
Pylades (*Iphigenie auf Tauris*) 411
Pythagoras 345

Quintilian (Marcus Fabius Quintilianus) 26

Racine, Jean Baptiste 518
Raffael 87
Rancé, Armand Jean le Bouthillier de 266, 268
Raskolnikow, Rodion (*Schuld und Sühne* / *Verbrechen und Strafe*) 110, 360
Rée, Paul 10–15, 18, 34, 36–38, 50, 68 f., 84, 101, 121, 127, 161, 178, 183 f., 206,

224, 230 f., 237, 247, 275, 286–288, 290, 302, 305, 316, 326, 335, 338, 343, 350, 357, 364, 404, 419, 442, 447, 481 f., 505, 526 f., 531
Reitz, Johann Henrich 171
Riccardi, Mattia 199
Riedel, Manfred 468, 475, 488
Riehl, Heinrich 260
Riha, Karl 467 f.
Rimbaud, Arthur 510
Ritschl, Friedrich 8
Robespierre, Maximilien 74, 244
Rohde, Erwin 38, 208, 228, 243, 473 f.
Romundt, Heinrich 72 f.
Rosenkranz, Karl 84
Roskoff, Gustav 16, 85, 94, 99–102, 122, 135
Rousseau, Jean-Jacques 38 f., 47, 73 f., 102, 122, 209, 213 f., 218, 228, 240, 277, 299, 388, 406 f., 416

Sachs, Hans (*Die Meistersinger von Nürnberg*) 302
Sachsse, Christoph 259
Sade, Donatien-Alphonse-François, Marquis de 120
Sainte-Beuve, Charles Augustin 15, 120
Salomé, Lou von (→ Andreas-Salomé, Lou) 7, 13, 26, 120, 482, 502, 508, 511, 526
Sappho 520
Savigny, Friedrich Carl von 273
Saxl, Fritz 98
Sborgi, Franco 531
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 48, 76, 78, 273, 429, 444
Schenkl, Heinrich 209
Scherer, Edmond 74
Scherer, Wilhelm 150
Schickele, René 468
Schiller, Friedrich 48, 197, 248, 262 f., 270, 303, 343, 409, 411, 415, 422, 427, 484–487, 491, 508, 521
Schirnding, Albert von 468
Schlechta, Karl 203
Schlegel, August Willhelm 274
Schlegel, Friedrich 25, 273 f.
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 48, 97
Schmeitzner, Ernst 9, 102, 203 f., 320, 332, 478, 480 f., 491, 495
Schmid, Wolfgang 232
Schmidt, Jochen 94, 228, 459
Schneider, Georg Heinrich 16, 116
Schneiders, Werner 21, 573
Schopenhauer, Arthur 11 f., 14–18, 22, 25, 29, 31–33, 38 f., 45–47, 49, 53–56, 60 f., 66, 76, 78–81, 87 f., 99, 113, 117, 122, 129, 136, 138, 147, 154 f., 160, 166, 171 f., 179, 182, 184, 186, 188, 194–197, 199, 203, 205–207, 209, 212 f., 215–218, 222–225, 228, 230, 237 f., 242 f., 252 f., 256, 258, 263–265, 271, 273, 279, 281–283, 286 f., 291–293, 295, 299, 305, 311, 321, 325, 328–330, 332 f., 341, 345, 356, 361, 367, 384 f., 388–390, 393 f., 396, 398, 402, 406, 413, 417, 423–425, 429, 432–436, 439 f., 443–445, 447, 451, 469, 476, 487 f., 513, 515 f., 538
Schweighäuser, Johannes 210
Scipio Aemilianus 83 f., 181, 411
Scylla (*Odyssee*) 313 f.
Semper, Karl 16, 201, 241
Seneca (Lucius Annaeus Seneca) 123, 132, 183, 209 f., 216, 219, 222, 225, 272
Senger, Hugo von 474
Senta (*Der fliegende Holländer*) 515
Seume, Johann Gottfried 297
Sévigné, Marie de Rabutin-Chantal, Marquise de (Madame de Sévigné) 265
Sextus Empiricus 163 f.
Shaftesbury, Anthony-Ashley Cooper, 3. Earl of 411
Shakespeare, William 22, 159, 304, 381
Sharma, Rohit 510
Siegfried (*Der Ring des Nibelungen*) 80, 234, 487
Simplikios 209
Smith, Adam 122, 255, 439
Smitmans-Vajda, Barbara 528
Snell, Bruno 443
Soemmerring, Samuel Thomas von 304
Sokrates 15, 23, 29, 89, 114, 117, 135, 138, 153, 197, 247, 273, 283, 306 f., 331, 385 f., 396, 403, 410, 416, 429 f., 516

Solon 97, 99, 128, 443
Sombart, Werner 255
Sommer, Andreas Urs 5, 126, 217, 459
Sophokles 130, 204 f., 235 f., 246, 331, 337 f., 518
Sophron 494
Spanneut, Michel 219
Spencer, Herbert 14, 102–104, 225 f., 320
Spener, Philipp Jacob 171
Spinoza, Baruch de 125 f., 200, 207
Spir, Afrikan 17, 126 f., 203 f., 332 f., 402 f., 436, 448
Statius (Publius Papinius Statius) 85
Stefanoni, Luigi 110
Stendhal (Marie-Henri Beyle) 55, 59 f., 62, 117, 240, 251, 297, 304, 340, 355, 357, 359, 365, 424
Stifter, Adalbert 306, 371 f.
Stirner, Max 44, 69, 110, 183, 242
Stobaios, Johannes 368
Stöcker, Julius 468
Stolzing, Walter von (*Die Meistersinger von Nürnberg*) 302
Straaten, Modestus van 220
Strauß, David Friedrich 51, 362
Striker, Gisela 232

Tacitus (Publius Cornelius Tacitus) 149
Tauler, Johannes 511
Telemachos (*Odyssee*) 330
Tennstedt, Florian 259
Terenz (Publius Terentius Afer) 142
Tertullian (Quintus Septimius Florens Tertullianus) 75, 107, 169, 363, 523
Thales von Milet 533
Theißen, Gerd 5
Themistokles 252, 281–283
Theognis 283
Theokrit 483 f., 491, 494, 503, 517, 518–520
Thomas von Aquin 175, 178, 524
Thomasius, Christian 21, 66
Thomson, George 383
Thukydides 130, 245 f., 332
Tiberius (Tiberius Iulius Caesar Augustus), römischer Kaiser 389
Tocqueville, Alexis de 276 f.
Toland, John 109
Tristan (*Tristan und Isolde*) 487
Trophonios 68

Uhland, Ludwig 288, 495
Usener, Hermann 232

Vacher de Lapouge, Georges 318 f.
Verdi, Giuseppe 239
Vergil (Publius Vergilius Maro) 106, 441, 484, 491, 497, 515
Viçvamitra / Vishvamitra (*Buch der Lieder*) 180, 194 f.
Vinet, Alexandre 295
Vogt, Johannes Gustav 435
Volkmann, Richard 26, 561
Voltaire (François-Marie Arouet) 7, 21, 39, 50, 148, 265, 269, 316, 368, 455
Volz, Pia Daniela 526
Voß, Johann Heinrich 280, 485, 526

Wackernagel, Jacob 16, 101, 179, 194 f.
Wagner, Cosima 290, 426
Wagner, Richard 7 f., 10, 26–29, 32, 50, 51, 53, 62, 65, 69, 75, 80, 88, 106, 110, 116, 118–121, 132 f., 136, 140, 142, 153, 157, 162, 171, 179, 223, 229, 234, 239, 241, 243, 248, 257 f., 263–265, 273–275, 290 f., 298–300, 302–304, 308–310, 312, 314, 316, 325 f., 338, 341, 343, 348, 352, 356, 360–364, 366, 381, 384–385, 391, 399, 402, 409, 413, 415, 421 f., 426–428, 434 f., 450 f., 453, 485–489, 495 f., 515
Wander, Karl Friedrich Wilhelm 526
Weininger, Otto 513
Wernher der Gartenaere 288
Wesley, John 160, 171, 339
Whitefield, George 160
Widemann, Paul 481
Wilhelm von Ockham 178
Wilhelm II., König von Preußen 347
Winckelmann, Johann Joachim 239, 249–251, 262 f.
Wöllner, Johann Christoph 347
Wolff, Christian Freiherr von 21, 367
Wuthenow, Ralph-Rainer 467, 470

Young, Arthur 277

Zarathustra (*Also sprach Zarathustra*) 29, 31, 70, 95, 179, 189, 339, 363, 378, 387, 390, 402, 449, 455, 470, 473
Zeller, Eduard 232, 246 f.
Zenon von Kition 210 f., 247, 351, 380
Zeus 128, 130, 208, 272, 289, 334
Ziebarth, Ursula 536
Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von 171, 339
Zola, Émile 133, 372 f., 383