

Viertes Buch. Sanctus Januarius

Untertitel/Motto-Verse *Sanctus Januarius.*] Bei dem hier genannten Heiligen handelt es sich nicht, wie Figal 2000b, 315 meint, um einen völlig „neu erfundenen Heiligen“, sondern um eine ‚Transfiguration‘ des in Italien populären Heiligen Januarius (San Gennaro), der indes tatsächlich insofern „an den römischen Türgott Janus erinnert“ (ebd.), als sich sein Name – wie auch der des ersten Monats im Jahr – etymologisch von diesem herleitet (vgl. NK 521, 15–20). Bekannt ist der Heilige Januarius vor allem durch ein bis heute von der katholischen Kirche inszeniertes Blutwunder, bei dem sein im Dom von Neapel angeblich aufbewahrtes geronnenes Blut an bestimmten Festtagen wieder flüssig werden soll, worauf das ‚schmelzende Eis‘ in N.s Gedicht anspielt. Siehe hierzu schon Kaufmann in Nietzsche 1974, 221, Anm., der auf Sigmund Freuds Thematisierung dieses Blutwunders in *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (1904) hinweist.

Zum Heiligen Januarius vgl. Meyer 1874–1884, 9, 488: „Heiliger, Bischof von Benevent, starb unter Kaiser Diokletian als Märtyrer zu Puzzuoli und ward in der nach ihm benannten Kathedrale zu Neapel beigesetzt, dessen Schutzheiliger er ist. Sein Haupt nebst zwei Fläschchen angeblichen Bluts, das eine Wittwe bei seiner Enthauptung aufgefangen und dem Bischof Severus zu Neapel verehrt haben soll, werden in der prächtigen Schatzkapelle aufbewahrt, und das geronnene Blut soll wieder flüssig werden, so oft man es dem Haupt nähert. Geschieht dies einmal nicht, so gilt dies als ein schlimmes Zeichen für die Stadt und das Volk. Dies Wunder wird in der Regel zweimal im Jahr, 1. Mai und 19. Sept., sowie bei besonderen Unglücksfällen versucht.“ Kritisch bezieht sich darauf noch N.s Nachlass-Notat NL 1880/81, 8[9], KSA 9, 385, 19–22: „Ob man nun an das Mitleid als Wunder und Quelle der Erkenntniß glaubt oder an das Blut des heiligen Januarius: ich meine dann immer noch in einem halb wahnsinnigen Zeitalter zu leben.“ In den Briefen an Heinrich Köselitz und Franz Overbeck aus Genua vom 29. Januar 1882 erwähnt N. dann jedoch im affirmativen Selbstbezug „diese Wunder des schönen Januarius“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 191, S. 161, Z. 20) bzw. „[d]ie wahren ‚Wunder des heiligen Januarius!‘“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 192, S. 163, Z. 52f.). Im Kontext dieser Briefe meint N. mit diesem „Januarius“-Wunder vor allem die Besserung seines psychophysischen Zustands, die sich in jener Zeit ausweislich der Briefe (zumindest kurzfristig) einstellte. So wird der in Genua verbrachte Januar 1882 zum wundertätigen „Sanctus Januarius“ (vgl. ÜK 1).

Campioni 2010b f., 26 sieht hierin einen „Widerhall der zahlreichen Anspielungen Stendhals auf den Saint Janvier / den Heiligen Gennaro – den ‚heidni-

schen‘ Heiligen der *Lazzeroni*, der in seiner halb tierhaften Körperlichkeit ganz der Gegenwart lebt, dieser Tyrann des Menschen des Südens“ (vgl. Stendhal 1854b, 86). Wie dem auch sei, jedenfalls experimentiert N. im Frühjahr und Sommer 1882 mit verschiedenen Werkgliederungen (zu FW), in denen „Sanctus Januarius“ entweder als Titel eines ‚ersten Buchs‘ (vgl. NL 1882, 19[11], KSA 9, 678, 17; NL 1882, 19[12], KSA 9, 678, 21) oder selbst als Werktitel (vgl. NL 1882, 19[14], KSA 9, 679, 12–14 = M III 6, 276) oder als Untertitel von FW (NL 1882, 1[104], KSA 10, 35, 5 f.) auftaucht. Das zwischen Frühjahr und Sommer 1882 benutzte Quartheft M III 3 enthält folgende ‚Vorstufe‘ des Mottogedichts: „Der du mit dem Flammenspeere / Meiner Seele Eis zertheilt, / Daß sie brausend nun zum Meere / Ihrer höchsten Hoffnung eilt: / Schönster aller Januare“ (M III 3, 1). In Briefen an verschiedene Adressaten, die N. nach Erscheinen der Erstausgabe zwischen August und Dezember 1882 verfasst, nennt er das Vierte Buch oft nur „den Sanctus Januarius“ und macht darauf besonders aufmerksam. Und wenn er (vermutlich am 15. September 1882) an Paul Rée schreibt: „Auch die Tugenden werden bestraft“ – sagte der weise Sanctus Januarius von Genua.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 303, S. 258, Z. 19 f.), dann meint er damit direkt sich selbst.

Der lateinische Name „Sanctus Januarius“ steht zu Beginn von FW IV in einem paratextuellen Doppelbezug: Zum einen handelt es sich offenkundig um den Untertitel des Vierten Buchs, zum anderen liegt es nahe, ihn zugleich als Überschrift des Mottogedichts zu lesen, dessen Beginn mit der Apostrophe „Der du“ (521, 3) sich auf jenen ‚umgestalteten‘ Heiligen zu beziehen scheint, was durch den Schlussvers des Gedichts „Schönster Januarius“ (521, 10) erhärtet wird. Dabei ergeben sich deutliche Parallelen zwischen dem Mottogedicht an den „Sanctus Januarius“, unterschrieben mit „Genua im Januar 1882“ (521, 11), und der nachträglichen, auto(r)fiktionalen Vorrede aus „Ruata bei Genua, / im Herbst 1886“ (352, 32 f.). Vor allem das dort mit dem Leitthema der „Gene-sung“ (z. B. 345, 20 f.) verbundene Motiv „des Thauwinds“, der „ebenso an die Nähe des Winters als an den Sieg über den Winter gemahnt“ (345, 8–11), sowie die Rede von einem die „Vereisung“ brechenden, hoffnungsfrohen „Vorgefühl [...] von wieder offenen Meeren“ (346, 4–8), erinnert merklich an die Wirkung des Heiligen Januarius, wie sie das Mottogedicht des Vierten Buchs beschreibt: „Der du mit dem Flammenspeere / Meiner Seele Eis zertheilt, / Dass sie brausend nun zum Meere / Ihrer höchsten Hoffnung eilt: / Heller stets und stets gesunder“ (521, 3–7). Diesem brausenden Eilen der vom Eise befreiten Seele entspricht an späterer Stelle, in FW Anhang An den Mistral, die Apostrophierung des meerwärts wehenden Mistral-Windes als „Wolken-Jäger, / Trübsal-Mörder, Himmels-Feger, / Brausender“ (649, 19–21), mit dem sich das lyrische Ich als „Eines Looses“ (649, 23) empfindet. Überhaupt weist der lyrische Sprechduktus, das ‚presto furioso‘ beider Gedichte starke Gemeinsamkeiten

auf; in beiden Fällen handelt es sich denn auch um vorantreibende trochäische Vierheber, wenngleich in unterschiedlichen Strophenformen: Aktualisiert N. mit dem Schlussgedicht der Neuausgabe von FW eine altdeutsche sechszeilige Schweifreimstrophe, so bedient er sich im achtzeiligen Mottogedicht zu FW IV einer verdoppelten Romanzenstrophe mit Kreuzreimschema und alternierenden akatalektisch/katalektischen Versschlüssen bzw. weiblich/männlichen Kadenz, die im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts und im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts in der deutschen Lyrik besonders häufig verwendet wurde. Schiller verfasste seine berühmte Ode *An die Freude* (1785) in derselben Strophenform. Vgl. Frank 1993, 621–626.

Die beiden Gedichte „Der du mit dem Flammenspeere“ und „An den Mistral“ stellt auch die Retraktation in EH FW nebeneinander; beide werden hier als einzige Einzeltexte aus FW gesondert hervorgehoben. Über das Mottogedicht zum Vierten Buch heißt es im Rückblick: „Ein Vers, welcher die Dankbarkeit für den wunderbarsten Monat Januar ausdrückt, den ich erlebt habe – das ganze Buch ist sein Geschenk – verräth zur Genüge, aus welcher Tiefe heraus hier die ‚Wissenschaft‘ fröhlich geworden ist“ (KSA 6, 333, 6–10). Nachdem daraufhin der gesamte Achteiler zitiert wird, schreibt N. weiter: „Was hier ‚höchste Hoffnung‘ heisst, wer kann darüber im Zweifel sein, der als Schluss des vierten Buchs die diamantene Schönheit der ersten Worte des Zarathustra aufglänzen sieht?“ (Ebd.; vgl. hierzu Stegmaier 2012b, 27 f.) Auf das Werk Za bzw. die Zarathustra-Figur hatte N. die ersten vier Verse des Mottogedichts zu FW IV bereits im Brief an Köselitz vom 6. April 1883 bezogen: „ich bin [...] zuguterletzt noch der Vater Zarathustra’s geworden! Diese Vaterschaft war seine Hoffnung; ich denke, Sie empfinden jetzt den Sinn des Verses an den Sanctus Januarius, der du mit dem Flammenspeere meiner Seele Eis zertheilt, daß sie brausend nun zum Meere ihrer höchsten Hoffnung eilt“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 401, S. 358, Z. 11–16).

N.s Mottogedicht zum Vierten Buch hat viel Beachtung gefunden und wurde in der frühen Phase der Rezeption gerne als Dokument von N.s psychomentaler Verfassung gedeutet, was freilich zu unterschiedlichen Einschätzungen führte. Während es etwa der Psychiater Paul Julius Möbius in seiner *Nietzsche-Monographie* als literarisches Zeugnis für „das krankhafte Wohlgefühl, die Euphorie des Paralytischen“ wertet (Möbius 1904, 100 f.; vgl. ähnlich auch Deesz 1933, 21), führt C. G. Jung es in seinen *Psychologischen Typen* ohne jede Pathologisierung als „jene[n] wundervollen Vers“ an, in dem sich einfach „bestimmte psychologische Zustände“ artikulieren, „wo das Lebensgefühl und die Lebensenergie freier und glücklicher strömen“ (Jung 1921, 299). Als Ausdruck der „Dankbarkeit“ für den schaffensberauschten Januar 1882, der ein „Vorläufer“ der ‚Zarathustra-Inspiration‘ gewesen sei, wertet Römer 1921, 47 das Gedicht.

Zu späteren Interpretationen, die das Gedicht bzw. N.s Interesse für Januarius als „Heiligen der Androgynen [...] als indirektes Eingeständnis seiner homoerotischen Neigungen“ lesen, siehe kritisch Safranski 2018, 253 f. In der neueren und neuesten Forschung wird das Gedicht gerne mit dem „Amor fati“ (521, 22) aus dem ersten Prosa-Abschnitt des Vierten Buchs FW 276 ins Verhältnis gesetzt, so etwa von Brusotti 1997b, 449, Young 2010, 322, Wotling 2015, 108 und Ure 2019, 160 f. Vgl. auch Meyer 2019a, 220, der die Motto-Verse von FW IV kontrastiv auf die ‚Weltsicht‘ von N.s erstem ‚freigeistigen‘ Werk MA bezieht und in ihnen „Nietzsche’s turn away from the ascetic attempt to suppress the forces of life [...] toward a life-affirming conception of philosophy“ poetisch besiegelt sieht.

521, 11 *Genua im Januar 1882.*] Im Korrekturbogen wurde Orts- und Zeitangabe wie folgt handschriftlich nachgetragen: „Genua 1882.“ (Cb, 195)

276.

Zum neuen Jahre.] Die unter bzw. neben dem Titel „Im neuen Jahre“ stehende ‚Reinschrift‘ in M III 6, 134 f. und M III 6, 132 weist etliche Korrekturen und Varianten auf, die KSA 14 bis auf eine Ausnahme (vgl. NK 521, 20 f.) nicht verzeichnet. Der erste Abschnitt des Vierten Buchs nimmt, wie schon die auf die Tradition des Neujahrswunsches anspielende Überschrift zeigt, auf den Untertitel des Vierten Buchs sowie das Mottogedicht Bezug. Das sprechende Ich richtet seinen Neujahrswunsch aber nicht, wie üblich, an andere Personen, sondern an sich selbst: Liebe zum Schicksal als ästhetisierende Bejahung alles Notwendigen – ein Wunsch, der zwar gleich im folgenden Abschnitt FW 277 mit einer kontrapunktischen Überlegung zur Gefährlichkeit der Providenz-Vorstellung konfrontiert, aber gleichwohl später in FW IV (vgl. bes. FW 299) erneut aufgegriffen und variiert wird. Überdies weist die ästhetische Dimension dieses affirmativen Fatalismus auf das Motiv der künstlerischen Weltwahrnehmung aus dem Zweiten Buch zurück; der Selbstaufruf zur Daseins-Schönfärberei findet sich bezeichnenderweise schon in einer ‚Vorstufe‘ des Schlusses von FW 107. Vgl. NK 521, 20–27. Ausführlich zum Zusammenhang von FW 276, FW 299 und FW 107 siehe Brusotti 1997b, 454–459. Besondere Prominenz erlangte FW 276 aufgrund der hier zum ersten Mal in N.s Werk vorkommenden Formel „Amor fati“ (521, 22), die von der Sekundärliteratur wiederum mit der ‚ewigen Wiederkehr des Gleichen‘ in FW 341 in Verbindung gebracht wurde. Siehe hierzu NK 521, 22 f. Zum „Amor fati“, den die Forschung auch gern mit Spinozas „amor dei“ verglichen hat, vgl. neben den Titeln, die in NK 521, 22 f. angeführt werden, mit Fokus auf FW auch Stern 2013, speziell zu FW 276 ebd.,

146–157, ferner Young 1992, 104, Chapelle 1993, 79–81, Higgins 2000, 146 f., Owen 2009, 216 f., Ponton 2010, 238–241, Franco 2011, 141 f., Ponton 2018, 265–273, Meyer 2019a, 221 f., Ure 2019, 164–166, Zavatta 2019, 62 f. und Marsden 2020, 45.

Aufgrund des bei der Fahnenkorrektur erfolgten Einschubs der acht Kurzabschnitte FW 268–275 anstelle des ursprünglichen Schlussabschnitts des Dritten Buchs FW 268 hat sich die Nummerierung der Texte in den Korrekturbogen des Vierten Buchs, die zunächst noch mit FW 269 begannen, bis Cb, 240 durchgängig verschoben. Aus FW 269 wurde entsprechend FW 276 usw. (nur im Fall von FW 334 stimmt die Nummerierung im Korrekturbogen wieder mit derjenigen der Druckfassung überein; danach kommt es wegen eines weggefallenen Abschnitts zu einer neuerlichen Verschiebung, vgl. NK FW 335).

521, 13–15 *Noch lebe ich, noch denke ich: ich muss noch leben, denn ich muss noch denken. Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum.*] Nachträglich in M III 6, 135 eingefügt. Kürzer ist folgende ‚Vorstufe‘, die N. mit Bleistift an den unteren Seitenrand eines zwischen Frühling und Herbst 1881 benutzten Manuskripthefts notiert hatte: „Noch lebe ich, noch denke ich – sum, ergo cogito.“ (M III 1, 89) Eine andere ‚Vorstufe‘ aus einem zeitgleich benutzten Notizbuch ist ausführlicher und enthält bereits den Bezug zum neuen Jahr: „Noch lebe ich, noch denke ich. 'Ich muß noch leben, denn ich muß noch denken' sum ergo cogito, cogito ergo sum! ~~Ich muß, ich will, ich kann noch denken — ich würde nicht mehr leben ohne dies Muß und Will und Kann! Ja! 'Sicherlich!'~~ aber noch mehr auch dies! Und so sei mir begrüßt, erster Gedanke dieses Jahres! Grund, Bürgerschaft und Süßigkeit meines Lebens! Mein Wunsch, mein Geschenk – vor mir selber – für mich selber! – Jedoch: / crux mea lux! / lux mea crux!“ (N V 8, 200) Dieser epanodisch-chiastische lateinische Schlussspruch, der in der Druckfassung nicht mehr enthalten ist, bedeutet auf Deutsch: „Das Kreuz ist mein Licht! Das Licht ist mein Kreuz!“ Er geht zurück auf den Wahlspruch „Christi crux est mea lux“ und findet sich bereits in einem Notat aus dem Herbst 1881: „Friedrich Nietzsche / am Ende seines zweiten / Aufenthalts in Genua. / [lux mea crux] / [crux mea lux]“ (NL 1881, 12[231], KSA 9, 617; eckige Klammern von N.; Handschrift in N V 7, 194).

Der ebenfalls epanodische Chiasmus „Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum“ verweist auf René Descartes. Die lateinische Formel „cogito, ergo sum“ („ich denke, also bin ich“), die zu den berühmtesten Sätzen der abendländischen Philosophiegeschichte gehört, ist eine Verkürzung von Descartes' Formulierung „ego cogito, ergo sum“, die sich in seiner Schrift *Principia philosophiae* (1644) findet (I 7). Freilich ist bereits in Abschnitt IV von Descartes' volkssprachlicher Abhandlung *Discours de la méthode* (1637) das französische Pendant zu jener lateinischen Formel enthalten: „*je pense, donc je suis*“ (Descartes

1850, 22). Vgl. auch Ralph Waldo Emerson, der in seinen *Essays* dieses cartesische Denken und Sein des Ich als Aufgabe und Wagnis begreift: „Der Mensch ist schüchtern und apologetisch. Er geht nicht mehr aufrecht. Er wagt nicht zu sagen: ‚ich denke‘, ‚ich bin‘“ (Emerson 1858, 50). Möglicherweise handelt es sich bei der zu kommentierenden Stelle auch um einen Reflex von N.s Lektüre des erkenntnistheoretischen Werks *Denken und Wirklichkeit* von Afrikan Spir (1877) während der Arbeit an FW. Folgenden Passus aus Spirs Werk hatte N. sich angestrichen: „Der *Descartes*’sche Satz *Cogito, ergo sum* muss, allgemein und präcis ausgedrückt, so lauten: / Alles, was ich in meinem Bewusstsein vorfinde, ist *als blosse Thatsache des Bewusstseins* unmittelbar gewiss. / Wenn ich einen Gegenstand sehe, so kann es zweifelhaft sein, ob der gesehene Gegenstand ausserhalb meines Bewusstseins existirt; aber es unterliegt keinem Zweifel, dass ich die gegebenen Gesichtseindrücke habe, welche bei mir die Vor-/28/stellung eines gesehenen Gegenstandes ausser mir erwecken.“ (Spir 1877, 1, 27 f.; Schlussteil des Zitats auf S. 28 mit Randstrich markiert.) Auffällig ist jedoch, dass in N.s lateinischer Formulierung *Descartes*’ Satz zunächst umgedreht und das Denken des Ich aus seiner Existenz begründet wird, bevor dann erst in zirkulärer Struktur die bekannte, cartesische Begründung der Existenz des Ich aus seinem Denken erfolgt.

521, 15–20 *Heute erlaubt sich Jedermann seinen Wunsch und liebsten Gedanken auszusprechen: nun, so will auch ich sagen, was ich mir heute von mir selber wünschte und welcher Gedanke mir dieses Jahr zuerst über das Herz lief, – welcher Gedanke mir Grund, Bürgschaft und Süßigkeit alles weiteren Lebens sein soll!*] M III 6, 134: „Heute erlaubt sich Jedermann einen Wunsch ‘und ersten Gedanken’: nun, so will ‘auch’ ich sagen, was ich mir von mir selber wünsche ‘und was mein erster Gedanke in diesem Jahre war – ja, Grund, Bürgschaft und Süßigkeit meines Lebens!’“ Die Tradition der Neujahrswünsche, wie sie auch N. zeit seines bewussten Lebens um die Jahreswechsel verschiedenen Personen aus dem Familien-, Freundes- und Bekanntenkreis immer wieder entbot, reicht laut Meyer 1874–1884, 11, 1014 bis in die römische Antike zurück, wobei sich aufschlussreiche Verbindungen zu dem „Januarius“-Namenspatron Janus ergeben: „Die Römer pflegten am Neujahrstag dem Janus zu opfern und gern wichtigere Geschäfte vorzunehmen, da sie ihn für einen dies faustus (Tag von günstiger Vorbedeutung) hielten. Auch waren die Neujahrswünsche und Neujahrsgeschenke schon üblich, und man pflegte besonders den Magistratspersonen an diesem Tag seine Glückwünsche darzubringen.“ Das in FW 276 sprechende Ich bringt seinen Neujahrswunsch freilich sich selber dar.

521, 20 f. *Ich will immer mehr lernen, das Nothwendige an den Dingen als das Schöne sehen:* –] In der ‚Reinschrift‘ lautet der Passus noch ausführlicher unter

Einbeziehung der zu verlernenden Moral: „Ich will von Tag zu Tage mehr verlernen, mit moralischen Wagschalen zu wägen; ich will das Auftauchen eines moralischen Urtheiles als einen Wink hinnehmen, daß in diesem Augenblick meine Natur ohne ihre ganze Kraft und Höhe ist und in den Pfaden ihrer Vergangenheit und gleichsam um die Gräber ihrer Vorwelt irrt. Ich will immer mehr lernen, die Dinge schön und nothwendig sehen –“ (M III 6, 134 und M III 6, 132). In der Druckfassung fällt die Moral weg, und aus der Nebenordnung von „schön und nothwendig“ wird die Überformung des „Nothwendige[n]“ durch „das Schöne“, was voraussetzt, dass „das Nothwendige“ zunächst nicht „das Schöne“ ist. Letzteres war auch der Standpunkt der Sprechinstanz von FW 109 zu Beginn des Dritten Buchs, wo „[d]er Gesamt-Charakter der Welt“ als „Chaos“ bestimmt wurde, „nicht im Sinne der fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wie alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heißen“ (468, 6–10). Während sich jedoch das sprechende Ich in FW 109 strikt gegen jede ästhetische Auffassung der chaotischen „Nothwendigkeit“ des Universums ausspricht, nimmt sich das sprechende Ich in FW 267 gerade vor, „das Nothwendige“ zu ästhetisieren. Vgl. auch NK 521, 31–33.

521, 20–27 *Ich will immer mehr lernen, das Nothwendige an den Dingen als das Schöne sehen: – so werde ich Einer von Denen sein, welche die Dinge schön machen. Amor fati: das sei von nun an meine Liebe! Ich will keinen Krieg gegen das Hässliche führen. Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. Wegsehen sei meine einzige Verneinung! Und, Alles in Allem und Grossen: ich will irgendwann einmal nur noch ein Ja-sagender sein!]* In einer ‚Vorstufe‘ vom Herbst 1881 ist die Entgegensetzung von Kunst bzw. Ästhetik und Moral noch deutlicher ausgesprochen: „Dies wünsche ich mir, von mir: möge ich immer mehr mit ästhetischen Wagschalen wägen und immer weniger mit moralischen! möge mir das Auftauchen moralischer Urtheile {einmal} als Wink erscheinen ‘gelten’, daß in diesem Augenblick ~~ih~~ meine Natur ohne ihre ganze Kraft ‘und Höhe’ ist und gleichsam in den Pfaden der Vergangenheit und um die Gräber ~~deiner~~ ‘ihrer’ Vorwelt irrt! Möge ich immer mehr lernen, die Dinge schön sehen und mich dabei wohlfühlen! – so werde ich einer von denen sein, welche die Dinge schön machen! Aber keinen Krieg gegen das Häßliche! Wegsehen sei meine einzige Verneinung! Und, alles in Allem und Großen: ich will einmal nur ein Ja-sagender sein!“ (M III 5, 12) Ein Notizheft aus demselben Zeitraum enthält einen ähnlichen, aber noch etwas kürzeren (offensichtlich früheren) Entwurf: „Mein Wunsch ist, daß immer weniger mit moralischen ~~Maaßst.~~ Wagschalen und immer mehr mit aesthetischen gewogen werde und daß ‘man’ zuletzt die Moral als Merkmal der Zurückgebliebenheit u. der aesthet[ischen] Unfähigkeit empfinde! Lernen wir die Dinge schön se-

hen und uns immer dabei wohlfühlen⁷: so werden wir die Dinge schön machen⁷ – aber führen wir keinen Krieg gegen das Häßliche! Wegsehen ist unsere Verneinung und Alles in Allem und Großen gesprochen: wir wollen einst nur Ja!sagende sein!“ (N V 7, 182) Vgl. auch den bereits in NK FW 107 zitierten ursprünglichen Schluss des Schlussabschnitts des Zweiten Buchs, den N. erst im Korrekturbogen geändert hat: „Nur als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein noch erträglich. So wollen wir denn zu Denen gehören, welche es dazu machen! welche es schön machen!“ (Cb, 133)

Das in FW 276 angestrebte ‚Ja-sagen‘ zu Allem lässt sich nicht zuletzt als Absage an den Pessimismus schopenhauerischer Provenienz lesen, der die Welt schlecht findet und deshalb auf eine „Verneinung des Willens zum Leben“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 470) hinausläuft. Vgl. auch NK FW 27. Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, dass im Eröffnungsabschnitt des Vierten Buchs noch nicht die universelle Bejahung selbst stattfindet, sondern lediglich Wunschaussagen bzw. Absichtsbekundungen mit Zwischenetappen formuliert werden: zunächst noch verneinendes Wegsehen vom Hässlichen, dann erst verschönerndes Bejahen im Ganzen. Überdies bleibt unklar, welche Chancen sich das sprechende Ich ausrechnet, sein Ziel „irgendwann“ zu erreichen. Vgl. aber die im Rückblick bzw. in der dritten Person gehaltenen Ausführungen über das Erlernen der Liebe zu den Dingen sowie zum eigenen Selbst in FW 334 (560, 6–14).

521, 22 f. *Amor fati: das sei von nun an meine Liebe!* Fehlt in M III 6, 132 noch. Der lateinische Genitivus objectivus „Amor fati“, der auf Deutsch „Liebe des Schicksals“ bzw. eindeutig: „Liebe zum Schicksal“ bedeutet, gehört zu den prominentesten Formeln N.s, auch wenn sie nur in vergleichsweise wenigen Texten vorkommt. Zum ersten Mal taucht sie laut eKGWB im Herbst 1881 in NL 1881, 15[20], KSA 9, 643, 14–16 auf, hier noch imperativisch in der zweiten Person Singular: „Liebe das, was nothwendig ist – a m o r f a t i dies wäre meine Moral, thue ihm alles Gute an und hebe es über seine schreckliche Herkunft hinauf zu dir.“ Vgl. auch die ‚Vorstufe‘ in N V 7, 155: „Zuerst das Nöthige – und dies so gut und schön wie du kannst! Liebe es – so erhebst du dich über das Fatum darin. Sonst bist du der Sklave!“ Ein weiterer Text ist wohl um den Jahreswechsel 1881/1882 entstanden und formuliert bereits ähnlich wie FW 276 in der Ich-Form einen Vorsatz, der hier allerdings durch den Einwand eines Gesprächspartners relativiert wird: „Ja! Ich will nur das noch lieben, was nothwendig ist! Ja! Amor fati sei meine letzte Liebe!“ – Vielleicht treibst du es so weit: aber vorher wirst du erst noch der Liebhaber der Furien sein müssen: ich gestehe, mich würden die Schlangen irre machen. – ‚Was weißt du von den Furien! Furien – das ist nur ein böses Wort für die Grazien.‘ – Er ist toll! –“ (NL 1881/82, 16[22], KSA 9, 664, 4–9; dieser Text findet sich neben ‚Reinschriften‘ zu

FW in M III 6, 102f.) Noch vor dem ersten Erscheinen von FW schreibt N. ungefähr am 5. Juni 1882 aus Naumburg an Franz Overbeck, dass „mir das Bild meiner Genueser Existenz wohlthut, in der ich auch nicht hinter meinen Gedanken zurückgeblieben bin. Es sind eine Menge meiner Lebensgeheimnisse in diese neue Zukunft eingewickelt, und es bleiben mir hier Aufgaben zu lösen, die man nur durch die That lösen kann. – Übrigens bin ich von einer fatalistischen ‚Gottesgegebenheit‘ – ich nenne es *amor fati* – daß ich einem Löwen in den Rachen laufen würde“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 236, S. 199 f., Z. 13–20).

Nachdem sich die fatalistische Formel dann wieder auf dem Titelblattentwurf von „Prolegomena zu einer Philosophie der Zukunft“ (NL 1884, 25[500], KSA 11, 145, 19 u. 22) findet, kehrt sie erst 1888 im Nachlass und Werk zurück. Mit der aus dem frühen Schaffen reaktivierten Kategorie des Dionysischen verbindet KGW IX 9, W II 7, 144, 43–46 (NL 1888, 16[32], KSA 13, 492, 30–32) die ‚Liebe zum Schicksal‘: „h‘H‘öchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: / dionysisch zum Dasein stehn ...: das ist mein Ideal der ‘höchste’ philosoph. Sensibilität ‘: meine Formel dafür ist’ [: Formel dafür *amor fati* *Amor fati* ...]“ Zur rückwärtigen Bejahung alles Gewesenen dient die Formel wiederum in NL 1888/89, 25[7], KSA 13, 641, 21–23: „Ich will Nichts anders, auch rückwärts nicht, – ich durfte Nichts anders wollen ... *Amor fati* ...“ EH Warum ich so klug bin 10, KSA 6, 297, 24–27 u. 29 erweitert diese Bejahung des Gewesenen noch um die des Kommenden und eröffnet damit eine Ewigkeitsperspektive auf das auch hier wie schon früher erwähnte „Nothwendige“: „Meine Formel für die Grösse am Menschen ist *amor fati*: dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloss ertragen [...], sondern es lieben ...“ Der affirmative Bezug auf das „Nothwendige“ findet sich schließlich auch in EH WA 4, KSA 6, 363, 30–32 sowie in NW Epilog 1, KSA 6, 436, 15–19, wo die *amor fati*-Formel wortidentisch zur Bezeichnung „meine[r] innerste[n] Natur“ benutzt wird (in NW Epilog 1 montiert N. damit eine Passage aus FW Vorrede; vgl. NK 350, 2–351, 5).

Die Wendung „*amor fati*“ kann als N.s eigene Prägung gelten. Hans Vaihinger hebt in seinem Buch *Nietzsche als Philosoph* eine Ähnlichkeit mit der von den Stoikern geforderten Schicksalsergebenheit hervor (vgl. Vaihinger 1930, 98–102), während Bernath 1971 – ohne nähere Begründung – schreibt, N. gehe „[ü]ber die stoische Bejahung der Heimarmene [...] weit hinaus“. Von der Entstoisierung einer angeblich „dem römischen Stoizismus entlehnte[n] Formel“ spricht Wotling 2015, 111, allerdings ohne entsprechenden Quellenbeleg. In den *Elegiae* des römischen Dichters Properz (I, 19, 12) findet sich immerhin die Formulierung „Traiicit et fati litora magnus amor“ (Properz 1805, 61 – „Wirkliche Liebe betritt selber den Nachen der Styx“; Properz 1868, 40), die Christian Gottlieb Kühnöl in seinem Kommentar *Observationes in Propertium*

so modifiziert, dass dabei schon die später von N. verwendete „Formel“ herausspringt: „*amor fati litora traiecit*“ (Kühnöhl 1805, 126). Brusotti 1997b, 454, Anm. 138 sieht, anschließend an die ältere Forschung (Wolff 1956, 174; Wurzer 1975, 80–86; Yovel 1986, 183), einen Zusammenhang zwischen N.s „Amor fati“ und Spinoza, den N. vor allem durch den ersten Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* kannte (vgl. auch FW 333, bes. NK 558, 30–559, 24). Im Zuge seiner Fischer-Lektüre notierte N.: „Virtus est amor rationis.“ (NL 1881, 11[194], KSA 9, 518, 28) Auffällig ist auch die Ähnlichkeit des „amor fati“ mit Spinozas „Amor Dei intellectualis“ (Baruch de Spinoza: *Ethica ordine geometrico demonstrata* V, propos. XXXII, coroll. = Spinoza 1875, 293), die schon verschiedentlich hervorgehoben wurde, auch wenn letzterer bei N. gerne verhöhnt wird (hierzu NK 624, 18–21); vgl. z. B. Stambaugh 1985 u. Giacoia 2011. Allgemein zum „amor fati“ siehe auch Nishigami 1993, Koch 2001, 125–143, Groff 2003, Rubira 2008, Azeredo 2011, Han-Pile 2011, Domino 2012 u. Georg 2016. Wiederholt hat man den „amor fati“ mit der ‚ewigen Wiederkehr des Gleichen‘ assoziiert, die in FW 341 als Gedankenexperiment vorgetragen wird. Dass der „amor fati“ als Bejahung des Lebens „mit dem vollen Gewicht der Wiederkunftslehre zusammengedacht werden“ müsse, meint etwa bereits Bernath 1971. Laut Brusotti 1997b, 353, Anm. 87 ist „der *amor fati* gleichsam das subjektive Korrelat der ewigen Wiederkunft“. Vgl. hierzu auch Cacciari 1980, 71–73, Giovanola 2007 u. Wotling 2015, 107.

Unter den früheren philosophischen Deutungen des „amor fati“ entfaltete diejenige Martin Heideggers eine besondere Wirkungsmacht. In seiner Freiburger Vorlesung *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken* vom Sommersemester 1937, die er in seine 1961 publizierten *Nietzsche-Bände* integrierte, heißt es, im „amor fati“ sei der „künftige Mensch“, der sogar noch den „Über-Mensch[en]“ hinter sich lasse, als „Einheit des Erkennenden, Schaffenden und Liebenden“ vorausgesetzt, wobei „Nietzsche von diesem unausgesprochenen Grund her seine metaphysische Grundstellung in einem neuen Begriff der ‚Liebe‘ zusammengreift und zurückgründet – eine Liebe, in der der eigentlichste Bezug zum vollen Wesen des Seienden im Ganzen sich verwirklicht, indem es dieses mit erwirkt (amor fati [...]).“ (HGA 44, 138) Heidegger übersetzt „amor fati“ dabei nicht als „Liebe zum Schicksal“, sondern als „Liebe zur Notwendigkeit“ (ebd., 232).

521, 24–26 *Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. Wegsehen sei meine einzige Verneinung!*] Ein Echo hierauf ist in FW 321 zu vernehmen; vgl. NK 552, 7–9. Das Nachlass-Notat NL 1881, 12[225], KSA 9, 616, 5–11 legt den ersten Satz des zu kommentierenden Passus noch Zarathustra in den Mund: „Zarathustra’s Müssiggang. / Von F.N. / flüssig feurig glühend – aber hell: / das letzte Buch – / es soll majestätisch und selig einherrol-

len. – So sprach Z(arathustra) ‚ich klage nicht an, ich will selbst die Ankläger nicht anklagen‘“.

521, 26 *irgendwann*] M III 6, 132: „irgend“.

277.

Persönliche Providenz.] Eine ‚Vorstufe‘ in N V 7, 199 lautet deutlich knapper: „Auf einem hohen Punkte des Lebens sind wir am meisten in Gefahr, Thoren und Gläubige der persönlichen Providenz zu werden: wenn wir merken, daß uns wirklich alle Dinge zum Besten reichen. Unsre praktische und theoretische Weisheit ist dann nämlich im Auslegen und Zurechtschieben auf ihrer Höhe“. Ausführlicher fällt dagegen schon die Aufzeichnung in M III 5, 70 aus, in der aber u. a. der Schluss der Druckfassung (522, 28–32) fehlt; die titellose ‚Reinschrift‘ in M III 6, 146 f. enthält noch Korrekturen und Varianten.

Laut Brusotti 1997b, 459 verhält sich FW 277 zum vorangehenden Abschnitt FW 276 so, dass er das darin unter der Formel „Amor fati“ als Neujahrswunsch artikulierte ‚Schönsehen‘ des Notwendigen „näher erörtert“. Man kann das so sehen. Indes wäre diese nähere Erörterung dann eine, die den illusorischen Charakter jener ästhetisierenden Schicksalsliebe herausstellt; denn FW 277 argumentiert eindeutig gegen die titelgebende, im Text zur „größten Gefahr der geistigen Unfreiheit“ (521, 33–522, 1) erklärte Vorstellung einer persönlichen Providenz – und damit auch gegen das synonyme Fatum-Konzept. Vgl. das Lemma „Fatum, Providentia“ in Johann Christian Gottlieb Ernestis *Versuch einer allgemeinen lateinischen Synonymik* 1814, 55 f., wo „fatum“ mit „Schicksal, Verhängniß, Bestimmung“ und „providentia“ mit „Vorsehung“ übersetzt wird (nahezu identisch wie in dem von N. benutzten *Lateinisch-deutschen Handlexikon* von Scheller 1807, 1, 1097 u. Scheller 1807, 2, 2455); als Bedeutungsnuance hält Ernesti fest: „Fatum führt eine Idee von Nothwendigkeit, und providentia, eine Idee von Weisheit mit sich.“ (Ernesti 1814, 56) Demgemäß spricht N.s Text am Ende von „allerweiseste[r] Providenz“ (522, 31), die er jedoch als bloß scheinbare betrachtet – damit aber auch die Notwendigkeit der Geschehnisse: In Wahrheit sei es nämlich nur „der liebe Zufall“ (522, 30), der bisweilen zu Resultaten führt, die sich hinterher als nützlich erweisen.

Die angemahnte Haltung, sich „mit der Annahme [zu] begnügen, dass unsere eigene practische und theoretische Geschicklichkeit im Auslegen und Zurechtlegen der Ereignisse“ (522, 22–24) für deren allfälligen providentiellen Anschein verantwortlich ist, wirft ein ironisches Licht zurück auf den „amor fati“ in FW 276. Zur (harmonisierenden) Verknüpfung der beiden Abschnitte vgl. aus der jüngeren Forschung Werle 2003, 180 f.; Risse 2009, 227 u. Brock 2016,

101 f. Etwas anders kotextualisiert Wotling 2015, 110, der „FW 277–279“ zu einer „Aphorismengruppe“ zusammenstellt, die mit der Thematisierung von Vorsehung, Tod und Freundschaft „Kernbereiche des epikureischen Denkens“ betreffen, wenngleich Epikur unter diesen Texten nur in FW 277 namentlich genannt wird (hierzu NK 522, 15 f.). Auch Wotling sucht freilich den vorliegenden Abschnitt mit „Nietzsches *amor fati*“ in Einklang zu bringen. Vgl. ebenfalls Meyer 2019a, 222 und Ure 2019, 166–168, hier 167, der überdies auf Korrespondenzen zu FW 109 vom Beginn des Dritten Buchs hinweist, die indes noch stärker als kontrastive zu beschreiben wären (hierzu NK 521, 31–33 und NK 522, 29 f.).

521, 31–33 *so sehr wir dem schönen Chaos des Daseins alle fürsorgende Vernunft und Güte abgestritten haben*] Die Schönheit selbst wird dem „Chaos“ in kosmologischer Hinsicht in FW 109 entschieden abgestritten. Vgl. NK 467, 22–468, 16.

522, 2 *der Gedanke an eine persönliche Providenz*] Als möglichen Prätext führt Brusotti 1997b, 459, Anm. 144 Schopenhauers *Transscendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen* an, die im ersten Band der *Parerga und Paralipomena* enthalten ist und die Schopenhauer selbst als „eine bloße metaphysische Phantasie“ (Schopenhauer 1873–1874, 5, 215) bezeichnet. Er schreibt hier: „Der Glaube an eine specielle Vorsehung, oder sonst eine übernatürliche Lenkung der Begebenheiten im individuellen Lebenslauf, ist zu allen Zeiten allgemein beliebt gewesen, und sogar in /216/ denkenden, aller Superstition abgeneigten Köpfen findet er sich bisweilen unerschütterlich fest, ja, wohl gar außer allem Zusammenhange mit irgend welchen bestimmten Dogmen.“ (Ebd., 215 f.) Schopenhauer, der hiermit nicht zuletzt auf die eigene Sympathie mit dem Providenz-Gedanken anspielt, spricht auch von einem „transscendenten Fatalismus“, von dem aus „ein individuelles Leben [...] bisweilen das wunderlichste aller Schauspiele vor Augen [führt], an dem Kontraste zwischen der offenbaren, physischen Zufälligkeit einer Begebenheit und ihrer moralisch-metaphysischen Nothwendigkeit, welche letztere jedoch nie demonstrel ist, vielmehr immer noch bloß eingebildet seyn kann.“ (Ebd., 224) Das in FW 277 sprechende Wir äußert sich dagegen viel entschiedener gegen die Vorstellung einer solchen Nothwendigkeit, die es für eine höchst gefährliche Einbildung hält.

522, 5 f. *dass uns alle, alle Dinge, die uns treffen, fortwährend zum Besten gereichen*] Ähnliche Äußerungen finden sich wiederholt in Briefen aus der Entstehungszeit von FW, in denen N. (im Zusammenhang seiner Begegnung mit Lou von Salomé) über sich selbst schreibt: „Im Grunde schlägt mir das Schicksal immer zum Glücke und mindestens zum Glücke der Weisheit aus“ (an Ida Overbeck, 28. 05. 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 233, S. 196, Z. 6–8). „Inzwi-

schen gab es mancherlei Bewegung: in summa läuft Alles ‚zu meinem Besten‘ ab“ (an Heinrich Köselitz, 14. 08. 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 281, S. 237, Z. 8 f.). Kurz nach Erscheinen der Erstausgabe von FW heißt es ebenfalls an Köselitz: „ich ertrage Alles nachgerade und schwebe fast sofort wieder in die gute helle Höhe empor, immer sicherer meines Glaubens, daß mir Jedes zum Besten gereicht. Das Entgegenkommen von Erlebnissen, die zur Entwicklung meiner letzten Gedanken-Entscheidung führen, ist mir oftmals märchenhaft-sonderbar.“ (23. 09. 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 309, S. 264, Z. 11–16) Vgl. auch die nachgelassene Aufzeichnung NL 1882, 3[1], KSA 10, 90, 8 f.: „Es gereicht mir Alles zum Besten: wer hat Lust mein Schicksal zu sein? Ich liebe jedes Schicksal.“ Die Vorstellung, dass das Schicksal zum „Besten“ führe, konnte N. auch bei Schopenhauer 1873–1874, 5, 224 finden, der die „Annahme“ referiert, „daß eine geheime und unerklärliche Macht alle Wendungen und Windungen unsers Lebenslaufes, zwar sehr oft gegen unsere einstweilige Absicht, jedoch so, wie es der objektiven Ganzheit und subjektiven Zweckmäßigkeit desselben angemessen, mithin unserm eigentlichen wahren Besten förderlich ist, leitet“. Brusotti 1997b, 460 f., Anm. 145 verweist überdies auf Emersons *Versuche*, in denen N. lesen konnte: „Aus diesem Wissen, daß alle Dinge zu unserm Besten dienen, geht eine Ruhe für uns hervor.“ (Emerson 1858, 52) Gerade die Ruhe der Schicksalsgewissheit weist der Sprecher in FW 277 jedoch ab; selbst die so enthusiastisch vorgetragene Greifbarkeit des Zum-Besten-Gereichens aller Dinge erscheint gar nicht als dauerhafter Zustand, sondern nur als exzeptionelles Erlebnis auf einem „hohen Punct des Lebens“ (521, 30), dessen Ausnahmecharakter gegen Ende des Textes durch einschränkende Temporaladverbien wie „mitunter“ (522, 26) und „gelegentlich“ (522, 30) noch unterstrichen wird.

522, 6 f. *jedes Tages*] Im Korrekturbogen mit rotem Randstrich markiert: „jeden Tages“ (Cb, 198).

522, 9–11 *der Verlust eines Freundes, eine Krankheit, eine Verleumdung, das Ausbleiben eines Briefes, die Verstauchung eines Fusses*] Diese Reihe beispielhafter Unglücksfälle widerspricht dem positiven Providenz-Gedanken nicht etwa, sondern bestätigt ihn scheinbar, indem in den Augen des Schicksalsgläubigen auch aus Schlechtem Gutes, ja Bestes folge. Vgl. Schopenhauer 1873–1874, 5, 216, der Unglücksfälle, aus denen im Nachhinein Positives resultiert, als vermeintliche Belege für den Schicksalsglauben anführt: „Eben dieserhalb trösten wir, bei widrigen Zufällen, uns auch wohl mit dem oft bewährten Sprüchlein ‚wer weiß wozu es gut ist[]‘“. Wie Brusotti 1997b, 462, Anm. 147 gezeigt hat, kommen auch Emersons *Versuche* als Inspirationsquelle in Frage. N. hat sich darin folgende Passage markiert: „Und dennoch wird das Compen-

sirende des Unglücks dem Verstande einmal klar werden, wenn auch erst nach langer Zeit. Ein Fieber, einer Verstümmelung, eine grausame Täuschung, /96/ ein Vermögensverlust, der Verlust von Freunden scheint im Augenblick ein unersetzter und unersetzbarer zu sein. Aber sicher zeigen die Jahre die tiefe heilende Kraft, der alle Umstände unterliegen.“ (Emerson 1858, 95 f., N.s Unterstreichung; der Schluss des Satzes auf S. 96 mit dreifachem Randstrich markiert.) Was bei Emerson ungebrochen als zuversichtliche Gewissheit gemeint ist, erscheint bei N. jedoch als „gefährliche[] Verführung“ (522, 15), an die Providenz zu glauben. Den ‚tieferen Sinn‘ einer verlorenen Freundschaft, die als einziges Beispiel sowohl bei Emerson als auch bei N. vorkommt, thematisiert gleichwohl affirmativ – und abermals im Rückgriff auf Emerson – der übernächste Abschnitt FW 279.

522, 15 f. *den Göttern Epikur's, jenen sorglosen Unbekannten*] Die Götter Epikurs sind laut der von N. gelesenen Philosophiegeschichte Friedrich Ueberwegs „aus den feinsten Atomen gebildet und wohnen in den leeren Räumen zwischen den Welten“ (Ueberweg 1866–1867, 1, 208). Sie interessieren sich nicht für die Belange der Menschen. Deshalb werden sie an der zu kommentierenden Stelle die „sorglosen Unbekannten“ genannt. Nach Epikur machen sich die Menschen falsche Vorstellungen von den Göttern, wenn sie sie fürchten; vielmehr solle man danach streben, ebenso sorglos zu werden wie sie. Schon in M 150 wird Epikurs Götter-Vorstellung aufgegriffen, dort mit einer ironischen Äußerung über die Distanz der Götter zu den „Liebeshändel[n]“ (KSA 3, 142, 23) der Menschen (siehe hierzu NK 3/1, S. 231 f.). Vgl. auch NL 1881/82, 16[8], KSA 9, 660, 5–11: „Die würdigste Vorstellung von den Göttern hatten die Epicureer. Wie könnte das Unbedingte irgend etwas mit dem Bedingten zu schaffen haben? Wie könnte es dessen Ursache oder dessen Gesetz oder dessen Gerechtigkeit oder dessen Liebe und Vorsehung sein! ‚Wenn es Götter giebt, so kümmern sie sich nicht um uns‘ – dies ist der einzige wahre Satz aller Religions-Philosophie.“ (Das Notat findet sich neben ‚Reinschriften‘ zu FW in M III 6, 224.) Im vorliegenden Abschnitt erhalten die Götter Epikurs aufgrund ihrer Teilnahmslosigkeit den Vorzug gegenüber dem im Anschluss alludierten biblischen Gott, sollen aber „trotzalledem“ ihrerseits „in Ruhe [ge]lassen“ werden (522, 20 f.). Der Sprecher verbietet sich jeden Gottesglauben.

522, 17–20 *an irgend eine sorgenvolle und kleinliche Gottheit zu glauben, welche selbst jedes Härchen auf unserem Kopfe persönlich kennt und keinen Ekel in der erbärmlichsten Dienstleistung findet?*] Gegenübergestellt wird den deutlich positiver gewerteten – „sorglosen“ (522, 16) – epikureischen Göttern hier der christliche Gott, dessen Haarzählerei als allzu penibel und sorgenvoll erscheint. Jesus leitet daraus jedoch gerade eine Begründung für menschliche

Sorglosigkeit ab: „Auch sind die Haare auf eurem Haupt alle gezählet. Darum fürchtet euch nicht“ (Lukas 12, 7 = Die Bibel: Neues Testament 1818, 87; vgl. auch Matthäus 10, 30 f. = Die Bibel: Neues Testament 1818, 14). Bei „der erbärmlichsten Dienstleistung“ ist wohl an die Fußwaschung zu denken, die Jesus beim letzten Abendmahl an seinen Jüngern vornahm und die bis heute als liturgischer Ritus in verschiedenen christlichen Kirchen praktiziert wird. Siehe Johannes 13, 2–5: „Und nach dem Abendessen, da schon der Teufel hatte dem Juda Simonis Ischarioth ins Herz gegeben, daß er ihn verriethe, / Wußte JESUS, daß ihm der Vater hatte alles in seine Hände gegeben, und daß er von GOTT gekommen war, und zu GOTT ging: / Stand er vom Abendmahl auf, legte seine Kleider ab, und nahm einen Schurz, und umgürtete sich. / Darnach goß er Wasser in ein Becken, hob an den Jüngern die Füße zu waschen, und trocknete sie mit dem Schurz, damit er umgürtet war.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 128)

522, 21 *die dienstfertigen Genien*] Vgl. Schopenhauer 1873–1874, 5, 225: „Die Vorstellung von dem, jedem Einzelnen beigegebenen und seinem Lebenslaufe vorstehenden Genius soll Heturischen Ursprungs seyn, war inzwischen bei den Alten allgemein verbreitet.“ Anschließend bringt Schopenhauer mehrere Belegstellen aus antiken Autoren.

522, 24–32 *Wir wollen auch nicht zu hoch von dieser Fingerfertigkeit unserer Weisheit denken, wenn uns mitunter die wunderbare Harmonie allzusehr überrascht, welche beim Spiel auf unserem Instrumente entsteht: eine Harmonie, welche zu gut klingt, als dass wir es wagten, sie uns selber zuzurechnen. In der That, hier und da spielt Einer mit uns – der liebe Zufall: er führt uns gelegentlich die Hand, und die allerweiseste Providenz könnte keine schönere Musik erdenken, als dann dieser unserer thörichten Hand gelingt.*] Das metaphorische Beispiel des Spielens auf einem Musikinstrument, bei dem schließlich der Musiker selbst zum Instrument wird, erinnert an die musikalische Technik der Improvisation. Dass ‚Improvisation‘ und ‚Providenz‘ etymologisch zusammenhängen (*improvisus* ist die negierte Form des Partizips Perfekt von *providere*, ‚vorhersehen‘; vgl. Scheller 1807, 1816), wusste der frühpensionierte Altphilologe N. sicher. Vgl. auch „jene improvisirenden Meister der Tonkunst“ (542, 1), die in FW 303 zur Versinnbildlichung einer „Improvisation des Lebens“ (541, 29 f.) geschildert werden. Die in NK FW 303 zitierte ‚Vorstufe‘ aus N V 7, 197, die den Gedanken an eine persönliche Providenz ausdrücklich als Selbstbetrug darstellt, lässt überdies starke Ähnlichkeiten mit FW 277 erkennen.

522, 29 f. *In der That, hier und da spielt Einer mit uns – der liebe Zufall*] Augenscheinlich hat die Sprechinstanz von FW 277 noch nicht den Merksatz der Sprechinstanz von FW 109 verinnerlicht, „dass es keinen Zufall giebt“ (468,

27). Laut FW 109 gehört der Glaube an so etwas wie „Zufall“ noch zu den die Weltsicht des Menschen verdunkelnden „Schatten“ des christlichen „Gottes“ (469, 1), dem das sprechende Wir in FW 277 doch seinerseits ablehnend gegenübersteht (vgl. NK 522, 17–20). Abgesehen davon ist die an der vorliegenden Stelle durch Sperrdruck hervorgehobene Präposition „mit“ doppeldeutig: Einerseits könnte der „Zufall“ als ‚Mitspieler‘ des sprechenden Wir gemeint sein, andererseits aber auch dieses als ‚Spielball‘ des Zufalls. In seiner *Transscendenten Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen* führt Schopenhauer ebenfalls den „Zufall“ als ‚Mitspieler‘ ins Feld und hält dessen anthropomorphisierende Betrachtung als Schicksal für eine allgemeinmenschliche Tendenz: „[D]em bloßen, reinen, offenbaren Zufall eine Absicht unterzulegen, [ist] ein Gedanke, der an Verwegenheit seines Gleichen sucht. Dennoch glaube ich, daß Jeder, wenigstens Ein Mal in seinem Leben, ihn lebhaft gefaßt hat.“ (Schopenhauer 1873–1874, 5, 216) Schopenhauer, der selbst nicht an den ‚absoluten Zufall‘ glaubt (vgl. NK 468, 26–28), kann diesem ‚verwegenen Gedanken‘ im Gegensatz zur Sprechinstanz von FW 277 durchaus etwas abgewinnen.

278.

Der Gedanke an den Tod.] Titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten in M III 6, 144. Eine ‚Vorstufe‘ zur ersten Hälfte des Textes (523, 2–13) findet sich in M III 5, 72, und folgende, wohl etwas früher im Herbst 1881 entstandene Notiz bildet die Keimzelle des Abschnitts: „Dies Gewühl der Stadt, diese Stimmen Begehungen Ungedulden – das macht mir ein melancholisches Glück: es ist immer die Stunde vor der Abfahrt‘ eines Schiffes – für Alle Alle ist sehr bald so stille.“ (N V 7, 201) Die Todesthematik klingt hier schon an, auch wenn sie noch nicht *expressis verbis* angesprochen wird wie dann in der zweiten Hälfte der Druckfassung, wo das Wort „Tod“ mehrfach fällt, und natürlich schon im Titel von FW 278, der an das mittelalterlich-christliche Memento mori zu erinnern scheint und insofern verwandt ist mit dem Titel von FW 324 „In media vita“, wie zunächst auch das Lebenshälften-Gedicht FW Vorspiel 61 überschrieben sein sollte.

Bis zum vorletzten Satz liest sich FW 278 denn auch wie eine Memento-mori-Reflexion, um dann jedoch recht abrupt ins Gegenteil umzuschlagen und „den Gedanken an den Tod“ (523, 22f.) durch „den Gedanken an das Leben“ (523, 24) zu ersetzen. Vgl. UB II HL 8, KSA 1, 304, 13–25, wo bereits dem „memento mori“ das – als unkräftig beklagte – „memento vivere“ gegenübergestellt wurde: „Früher war dieses, der Menschheit sowohl wie dem Einzelnen

zugerufene ‚memento mori‘ ein immer quälender Stachel und gleichsam die Spitze des mittelalterlichen Wissens und Gewissens. Das ihm entgegengerufene Wort der neueren Zeit: ‚memento vivere‘ klingt, offen zu reden, noch ziemlich verschüchtert, kommt nicht aus voller Kehle und hat beinahe etwas Unehrlisches. Denn die Menschheit sitzt noch fest auf dem Memento mori und verrät es durch ihr universales historisches Bedürfnis: das Wissen hat, trotz seinem mächtigsten Flügelschlage, sich nicht in's Freie losreißen können, ein tiefes Gefühl von Hoffnungslosigkeit ist übrig geblieben und hat jene historische Färbung angenommen, von der jetzt alle höhere Erziehung und Bildung schweremüthig umdunkelt ist.“ Dass das Ich am Ende von FW 278 seinen Willen bekundet, „den Gedanken an das Leben noch hundertmal denkwürth zu machen“ (523, 24 f.), deutet ebenfalls darauf hin, dass der Lebensgedanke noch immer nicht denkwürth genug sei.

In der Sekundärliteratur liegt der Fokus vor allem auf den beiden Schlusssätzen 523, 21–25. Werle 2003, 181, liest den Schluss vor dem Hintergrund der Selbstbeschreibung N.s als „Philosoph des Lebens“ im Brief an Mathilde Mayer vom 15. Juli 1878 (KSB 5/KGB II 5, Nr. 734, S. 338, Z. 33); Broisson 2009, 37 sieht darin einen direkten Reflex von Vauvenargues' „Verteidigung des Lebens“; Ries 2012, 104 hält die „Schlußzeilen“ insofern für „entscheidend“, als sie die „depressive[n] Bilder“ der vorangehenden „Todesmeditation“ aufheben und „sich provokativ gegen ein philosophisches Sterbe-Pathos“ richteten, wie es seit Platons *Phaidon* geläufig ist; ähnlich entnimmt auch Thorgeirsdóttir 2012b, 107 den Schlusssätzen, „dass die Denker zu viel Wert auf den Gedanken an den Tod legen“. Als Gegenmodell insbesondere zu Pascals „Auseinandersetzung mit der Vergänglichkeit“ liest Vivarelli 2019, 79 f., hier 80 (vgl. bereits Vivarelli 1998, 113–115), den vorliegenden Abschnitt und führt dabei folgendes Fragment über die unheilvolle Todesverdrängung des Menschen als Prätext an: „Nous courons sans souci dans le précipice, après que nous avons mis quelque chose devant nous pour nous empêcher de le voir.“ (Pascal 1858, 300) – „Sorglos stürzen wir uns dem Abgrunde entgegen, wenn wir einmal etwas uns vor die Augen gestellt haben, um ihn nicht zu sehen.“ (Pascal 1865, 2, 17) Eine „epikureische Tendenz“ attestiert Wotling 2015, 111 der dagegen in FW 278 proklamierten „Ohnmacht des Todesgedankens“ (zu Wotlings Kotextualisierung mit FW 277 und FW 279 vgl. NK FW 277); auch Rocha Santos 2016, 64, Anm. 4 und Ansell-Pearson 2017a, 133 f. stellen hier einen Epikur-Bezug her. Eine der frühesten Deutungen von FW 278 findet sich in Karl Jaspers' *Nietzsche*-Buch, in dem es mit existenzphilosophischer Sympathie – und mit Seitenhieb gegen Heidegger – heißt: „Weil die Angst vor dem Tode immer ein Zeichen matten Daseins ist, kann Nietzsche im Gegensatz zu ihr sogar noch das durchschnittliche Nichtdenken an den Tod und die Gedankenlosigkeit in Bezug auf den

Tod – als ob er nicht käme – bejahen.“ (Jaspers 1936, 286) Zur Lebensbejahung in FW 278 vgl. ferner Röttges 1972, 238, der N. einen „undialektische[n] Lebensbegriff“ unterstellt, positiver Schmid 1991, 360 f., Strobel 1998, 169, Figl 2007b, 66 und Ure 2019, 188 f.

523, 2–6 *Es macht mir ein melancholisches Glück, mitten in diesem Gewirr der Gässchen, der Bedürfnisse, der Stimmen zu leben: wieviel Geniessen, Ungeduld, Begehren, wieviel durstiges Leben und Trunkenheit des Lebens kommt da jeden Augenblick an den Tag!]* Folgendes Notat aus dem Herbst 1881 evoziert im Hinblick auf das zu Beginn des Abschnitts geschilderte Gewimmel in den Gassen eine verwandte Konstellation im konkreten Bezug auf Genua, wo N. an der Erstausgabe von FW arbeitete: „Genueser Müssiggang. / Wenn ich recht beobachtet habe, so bin ich hier der einzige Müssiggänger.“ (NL 1881, 12[114], KSA 9, 596, 15–17; Handschrift in N V 7, 140; vgl. auch das ausdrücklich auf „Genua“ gemünzte „Geräusch der Gassen“ in MA I 628, KSA 2, 354, 2 u. 5.) Zu dieser Genua-Assoziation siehe schon Brusotti 1997b, 465 und Buddensieg 2002, 32. In FW 278 rückt das unmüßige Treiben der Stadtbewohner gegenüber dem Zustand des Ich in den Vordergrund, der nur am Anfang kurz über das Oxymoron „melancholisches Glück“ charakterisiert wird (vgl. auch „die Traurigkeit des tiefsten Glückes“ in FW 183, 502, 23 f.), um erst in den beiden letzten beiden Sätzen wieder zur Sprache zu kommen und Erklärung zu finden – als Glück darüber, was zunächst scheinbar beklagt wird: dass „die Menschen“ (523, 22) vom Tod, über den das Ich doch melancholisch nachdenkt, nichts wissen wollen. Vgl. hierzu Mattenklott 1997, 234 f., der dem Abschnitt vor diesem Hintergrund „die Form eines Paradoxons“ (ebd., 235) attestiert.

523, 4 *leben:]* Im Korrekturbogen mit rotem Ranstrich markiert: „leben!“ (Cb, 199)

523, 8f. *Wie steht hinter Jedem sein Schatten, sein dunkler Weggefährte!]* Dieser Ausruf erinnert an ikonographische Totentanz-Darstellungen des Mittelalters. Die Assoziation des Todes mit „Schatten“ und Dunkelheit wiederum reicht bis in die Antike zurück. Schon bei Homer wird der Hades als dunkles Schattenreich beschrieben. Ähnlichkeiten mit dem „Schatten des Waste Land bei T. S. Eliot“ macht Babich 2011, 350 an der vorliegenden Stelle aus.

523, 9–13 *Es ist immer wie im letzten Augenblicke vor der Abfahrt eines Auswandererschiffes: man hat einander mehr zu sagen als je, die Stunde drängt, der Ozean und sein ödes Schweigen wartet ungeduldig hinter alle dem Lärme – so begierig, so sicher seiner Beute.]* Zur zentralen Seefahrer- und Meeres-Metaphorik in FW vgl. die Übersicht NK FW 124. Im vorliegenden Passus wird nicht, wie sonst oft bei N., der hoffnungsfrohe, entdeckende Aufbruch in neue

Weltgegenden akzentuiert, sondern das Meer erscheint als Todessymbol, wie es auch aus der christlichen Tradition bekannt ist. Vgl. die Metapher vom „Meer des Todes“, die sich bspw. bei Jakob Böhme (Böhme 1682, 191) oder in Klopstocks *Messias* (Klopstock 1794, 67) findet. Einen prominenten Stellenwert nimmt das Meer als Todessymbol später bei Thomas Mann ein, der es wiederholt literarisch gestaltet und essayistisch reflektiert. Vgl. Mann 1993–1997, 3, 34: „Das Meer ist keine Landschaft, es ist das Erlebnis der Ewigkeit, des Nichts und des Todes“; vgl. ferner Mann 1993–1997, 2, 163: „Liebe zum Meer, das ist nichts anderes als Liebe zum Tode.“

523, 12 *ungeduldig*] Fehlt in M III 6, 144.

523, 12 f. *so begierig, so sicher seiner Beute.*] M III 6, 144: „er ist seiner Beute ‘so’ gewiß!“

523, 15 *Hast*] M III 6, 144: „Ungeduld“.

523, 17 *Todtenstille*] Vgl. die auf die Frauen projizierte „Todtenstille“ (425, 1), nach der sich der männliche Denker in FW 60 sehnt.

523, 21 *die Brüderschaft des Todes*] Die „Brüderschaft des Todes“, auch „Todesväter“ genannt (vgl. Neudecker 1834–1835, 1, 309), war ein in der Mitte des 13. Jahrhunderts gegründeter Mönchsorden, über den N. im *Allgemeinen Lexicon der Religions- und Kirchengeschichte für alle Confessionen* hätte lesen können: „Als Stifter dieses Ordens gilt ein gewisser Eusebius, aus adeliger Familie und aus Ungarn gebürtig. [...] Er beschloß endlich, sich ganz von der Welt abzuziehen, in einer Einöde unter beständigen Kasteiungen nur dem Gedanken an den Tod zu leben“ (Neudecker 1834–1835, 3, 684). Dadurch unterscheiden er und seine Anhänger sich deutlich von den „Lärmenden, Lebenden, Lebensdurstigen“ (523, 7) in FW 278, die keineswegs an den bevorstehenden Tod denken.

523, 23–25 *Ich möchte gern Etwas dazu thun, ihnen den Gedanken an das Leben noch hundertmal denkwürdiger zu machen.*] Man mag sich fragen, weshalb dieser Gedanke dann erst am Ende des Textes kurz genannt wird, nachdem zuvor so lang und schwermütig der auch schon im Titel exponierte „Gedanke an den Tod“ ausgemalt wurde. Zeugt FW 278 nicht seinerseits davon, dass dieser Gedanke selbst für das sprechende Ich noch denkwürdiger ist als der an das Leben? Als „direkte Quelle“ für den Schluss von FW 277 führt Broisson 2009, 39 folgende Sentenz aus Vauvenargues’ *Réflexions et maximes* an: „La pensée de la mort nous trompe, car elle nous fait oublier de vivre.“ (Vauvenargues 1870, 15) – „Der Gedanke an den Tod betrügt uns, weil er uns das Leben vergessen lässt.“ Rocha Santos 2016, 64, Anm. 4 hält es wiederum

für „impossible“, beim Schluss von FW 278 nicht an folgendes Spinoza-Zitat (*Ethica ordine geometrico demonstrata* IV, propos. LXVII = Spinoza 1875, 263) zu denken, das N. sich 1876 notiert hat: „Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat et ejus sapientia non mortis sed vitae meditatio est. Spinoza.“ (NL 1876, 19[68], KSA 8, 346) Zu diesem Notat vgl. auch Rotter 2019, 14.

523, 25 *denkenswert*] Sperrdruckanweisung durch Unterstreichung in Cb, 199.

279.

Sternen-Freundschaft.] Die Grundidee des Textes findet sich bereits in folgender ‚Vorstufe‘: „Wir sind uns fremd geworden – das schadet nichts. Wir haben Jeder seinen Curs. Aber fremder und uns ehrwürdiger!“ (N V 7, 170) In der schon ausführlicheren Version in M III 5, 77 fehlt noch die zweite Texthälfte (524, 9–19). Die titellose ‚Reinschrift‘ in M III 6, 144 f. weist gegen Ende hin mehrere Korrekturen und Varianten auf.

Der vergleichsweise häufig zitierte Text FW 279 wurde und wird mit großer Vorliebe biographisch gelesen – als Reflexion auf den in der zweiten Dekade der 1870er Jahre erfolgten Bruch zwischen N. und Richard Wagner. Nachdem Andreas-Salomé 1894, 142, Anm. FW 279 noch anders, nämlich als „die schönen Worte“ verstanden wissen wollte, mit denen N. von der „geistigen Genossenschaft“ mit Paul Rée „Abschied nahm“ (vgl. hierzu auch Small 2005, v und Stegmaier 2016c, 177 f., Anm. 233), eröffnete Elisabeth Förster-Nietzsche in ihrem 1915 erschienenen Buch *Wagner und Nietzsche zur Zeit ihrer Freundschaft* die Reihe der den Text auf Wagner hin auslegenden Lesarten. Förster-Nietzsche 1915, 279 f. benennt sogar den angeblichen Entstehungsanlass: „Als ich 1882 zum Parsifal nach Bayreuth kam, bat mich Wagner um eine besondere Unterredung. Wir sprachen zunächst über den Parsifal, als ich mich aber verabschiedete, bemerkte Wagner leise: ‚Sagen Sie es ihrem Bruder, seit er von mir gegangen ist, bin ich allein.‘ Das sagte er ein halbes Jahr vor seinem Tode in jener Zeit des /280/ höchsten Ruhmes, den er erlebt hatte, umgeben von einer Welt der ehrerbietigsten Bewunderung. / Mein Bruder hat, als er von dieser Botschaft Wagners hörte, jener Zeit der herrlichsten Freundschaft zwischen ihm und Wagner in dem Aphorismus ‚Sternenfreundschaft‘ den erhabensten Ausdruck verliehen und damit ihr das schönste Denkmal gesetzt.“

Auch wenn viele spätere Autoren prinzipiell an diese biographische Lesart anschließen, weichen die Bewertungen im Einzelnen nicht unerheblich voneinander ab. Während etwa Baeumler 1930, 325 den Abschnitt als „großherzigen Abgesang der Freundschaft zwischen Nietzsche und Wagner“ bezeichnet und

Montinari 1982, 55 ihn so versteht, dass N. „der Erinnerung an die glückselige Insel Tribschen treu“ geblieben sei, hält Brusotti 1997b, 463, Anm. 148 „[d]ie Idee einer ‚Sternen-Freundschaft‘“ dagegen für eine bloße „Fiktion, mit der Nietzsche sich den Zusammenbruch seiner Freundschaft mit Wagner, seine tiefste Lebenskrise, zurechtlegen will.“ Wildermuth 2016, 21 wiederum erblickt in FW 279 durchaus die authentische „Beschreibung einer Grundsituation, die das Verhältnis Nietzsches zu Wagner bis an die Grenze seines Denkens vor dem [geistigen] Zusammenbruch bestimmte“ (vgl. ähnlich auch schon Borchmeyer/Salaquarda 1994, 1317 u. 1386 und Figal 2001, 53 f.). Fakt ist jedenfalls, dass N. zwischenzeitlich sogar erwogen hat, FW 279 als Eröffnungstext seiner Spätschrift NW wiederzuverwerten (vgl. den in KSA 14, 519 abgedruckten Plan in W II 10, 98; hierzu auch NK 6/2, S. 704 f.). Wahlweise auf Wagner *oder* Rée gemünzt erscheint FW 279 in den Augen von Ponton 2010, 246, der überdies eine gedankliche Analogie zu FW 291 sieht.

Über das Motiv der Freundschaft ergeben sich Verbindungen zu vorangehenden Texten in FW: Das Verhältnis von Freundschaft und Feindschaft reflektiert lyrisch bereits FW Vorspiel 14; als „eine Art Fortsetzung der Liebe, bei der jenes habsüchtige Verlangen zweier Personen nach einander einer neuen Begierde und Habsucht, einem gemeinsamen höheren Durste nach einem über ihnen stehenden Ideale gewichen ist“ (387, 29–32), definiert dann FW 14 die Freundschaft, die FW 61 als „das höchste Gefühl“ (425, 10) der Antike betrachtet. In Verbindung mit FW 14 lesen denn auch Schaeffer 2000, 322 f. und McNeal 2020, 199 den vorliegenden Abschnitt, dem schon Donnellan 1976, 409 entnehmen will, dass N. „places the emotion of friendship far above sexual love“. Zu den Beziehungen zwischen FW Vorspiel 14, FW 61 und FW 279 vgl. Hubbard 1958, 114. Aber nicht nur das Freundschaftsmotiv, sondern ebenfalls das Sternenmotiv kommt in FW – vor allem in den Gedichten – häufiger vor; Distanz zum „Nächsten“ (359, 25) als Bedingung dafür, dass er „zu meinem Sterne“ (359, 27) werden kann, benötigt das lyrische Ich in FW Vorspiel 30, was sich ebenfalls als eine Art ‚Sternenfreundschaft‘ fassen ließe. Jenseits dieser motivischen Verflechtungen hat die Forschung noch weitere Kotextualisierungsmöglichkeiten in Erwägung gezogen. Als Abschluss einer epikureisierenden „Aphorismenkette“, die mit FW 277 beginnt, erscheint FW 279 z. B. bei Wotling 2015, 110.

Als Quelle für FW 279 hat die Forschung schon recht früh Emersons Essay über die *Freundschaft* ausgemacht, den N. ausweislich zahlreicher Lesespuren in seinem Handexemplar der *Versuche* intensiv studiert und zu dem er im Herbst 1880 notiert hat: „Die Freundschaft höher herauf heben [eKGWB: hinaufheben] NB E(merson) 149“ (NL 1880, 6[451], KSA 9, 315, 10). In Emerson 1858, 149 hat sich N. den freundschaftsenthusiastischen Satz über die „harmo-

nische Reinheit und Lauterkeit der Freude“ angestrichen, „die mir in der Vereinigung mit der Seele meines Bruders wird“. Hubbard 1958, 114 f. führt überdies (verkürzt) folgende Stelle aus Emersons Freundschaftsessay an: „Je höher die Art und Weise, in der wir die Freundschaft verlangen, desto schwerer läßt sie sich natürlich in Fleisch und Blut herstellen. Wir wandern einsam in der Welt. Freunde wie wir sie wollen sind Träume und Märchen. Aber eine erhabene Hoffnung weckt immer wieder neues Leben in der vertrauenden Seele, daß anderswo, in andern Regionen der universalen Kraft jetzt ebenfalls handelnde, leidende und unternehmende Seelen sind, welche uns und die wir lieben können. Wir mögen uns Glück /159/ wünschen, daß die Zeiten der Unmündigkeit, der Thorheiten, der Fehlgriffe und der Scham in der Einsamkeit an uns vorübergegangen sind, auf daß, wenn wir Vollendete sind, wir heroische Hände in heroische Hände legen können.“ (Emerson 1858, 158 f.; N.s Unterstreichungen; letzter Satz zudem mit mehreren Randstrichen markiert.)

Besonders wichtig wird Emersons Text als Vorlage für FW 279 von Eger 2001, 362 f. erachtet, der die bislang ausführlichste Interpretation zu dem Abschnitt vorgelegt hat und „[a]lle wesentlichen Akzente der *Sternen-Freundschaft*“ bei Emerson „vorweggenommen“ findet. Hierfür verweist er insbesondere auf Emersons Rede von „diese[r] geistige[n] Astronomie, diese[m] Suchen nach Sternen“ (Emerson 1858, 160; von N. mit Randstrich markiert), sowie auf folgenden Passus: „Ja, laßt uns selbst unsern liebsten Freunden Lebewohl sagen und sie zum Kampf /160/ herausfordern, indem wir sagen: ‚Wer seid ihr? Laßt mich los: ich will nicht mehr abhängig sein.‘ [Satzteil von N. mit Randstrich markiert] Ach! siehst du nicht, du mein Bruder, daß wir uns in dieser Weise nur trennen, um uns in einer andern schöner und edler wiederzufinden, und daß wir nur desto mehr einer dem andern angehören werden, je mehr wir uns selbst angehören?“ (Ebd., 159 f.) Gegen verklärende, harmonisierende Interpretationen, wie sie eingangs zitiert wurden, argumentiert Eger 2001, 364 jedoch, der auf diese Ausführungen Emersons zurückgreifende Abschnitt FW 279 sei „[a]ls Beweis unvergänglicher Freundschaftsgefühle für Wagner [...] unbrauchbar“, vielmehr sei „ein wesentliches Motiv, wenn nicht der eigentliche Tenor dieses Aphorismus [...] zweifellos die Demonstration eigener Noblesse [gewesen], mit der Nietzsche den Bayreuther beschämen wollte.“

523, 27 f. *Wir waren Freunde und sind uns fremd geworden. Aber das ist recht so!* Dass „uns“ auch „der Verlust eines Freundes“ „zum Besten gereichen“ könne (522, 5 f. u. 9), war eine These in FW 277, die dort aber gerade nicht auf eine ‚Vorsehung‘ zurückgeführt sollte, wie sie das sprechende Wir in FW 279 mit Blick auf ein „Gesetz über uns“ (524, 8) ins Spiel bringt.

523, 30–32 *Wir sind zwei Schiffe, deren jedes sein Ziel und seine Bahn hat; wir können uns wohl kreuzen und ein Fest miteinander feiern, wie wir es gethan ha-*

ben] Von zwei Schiffen, deren Bahnen sich zwar kreuzen, die aber kein Fest miteinander feiern können, handelt der Beginn des Dritten Aufzugs von Wagners romantischer Oper *Der fliegende Holländer*, die in Verbindung mit dem (Geister-)Schiffsmotiv bereits in FW 60 alludiert wurde (vgl. NK 424, 15–25). Vgl. auch die Metapher vom „Schiffbruch“ der „Freundschaft“ bei Emerson 1858, 152.

524, 1 Einem] Im Korrekturbogen rot markiert: „einem“ (Cb, 200).

524, 4 auseinander, in] In Cb, 200 rot markiert: „auseinander in“.

524, 8 das Gesetz über uns] In dem „Gesetz über uns“, das der Sprecher für die Entfremdung der ‚Sternen-Freunde‘ verantwortlich macht, klingt der Schicksalsgedanke an, der zu Beginn des Vierten Buchs in der Formel „Amor fati“ (521, 22) vorausgesetzt, gleich darauf jedoch in FW 277 zugunsten des Zufalls verworfen wurde. Das hindert Flemming 1914, 101 nicht daran, FW 279 generalisierend als Beleg für „Nietzsches Schicksalsglaube[n]“ zu werten; „eine gute Anwendungsmöglichkeit des Anspruchs des *amor fati*“ bietet der Abschnitt für Wotling 2015, 111. Jedenfalls wirkt die zu kommentierende Wendung wie ein Amalgam aus den beiden bewunderungswürdigen und ehrfurchtgebietenden Dingen, die Kant im berühmten „Beschuß“ seiner *Kritik der praktischen Vernunft* benennt: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“ (AA V, 161) N. kannte diese Stelle wohl schon seit 1868 aus Fischer 1860, 2, 182; später exzerpierte er sie mit abweichendem Wortlaut („der gestirnte Himmel über uns und das moralische Gesetz in uns“) in NL 1886/87, 7[4], KSA 12, 269, 9 f.; vgl. hierzu Groddeck 1989, 490, Anm. 3. Siehe auch NK 562, 21 f.

524, 17–19 Und so wollen wir an unsere Sternen-Freundschaft glauben, selbst wenn wir einander Erden-Feinde sein müssten.] Fehlt in M III 6, 145. Sorgner 2016, 94 bezieht diese Erden-Feindschaft auf die „weltanschauliche[] Feindschaft“ zwischen N. und Wagner. Vgl. auch schon Sorgner/Ranisch 2008, 34. Dass „eine Feindschaft“ „aus ganzem Holz“ einer „geleimte[n] Freundschaft“ vorzuziehen sei (356, 12 f.), befindet allgemein FW Vorspiel 14.

524, 19 müssten] In Cb, 200 rot markiert: „müssen“.

280.

Architektur der Erkennenden.] Titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten in M III 6, 138. Eine skizzenhafte ‚Vorstufe‘ zu diesem Abschnitt,

der eine an denkerischen Bedürfnissen ausgerichtete Stadtplanung für die Zeit nach dem ‚Tod Gottes‘ entwirft, ist in N V 7, 195 enthalten: „Stille Stätten zum Nachdenken inmitten unserer Städte bauen – die Kirchen umbauen dazu. Die Erhabenheit des Denkens und Sich-Besinnens soll im Bau liegen. Die Kirche soll dies Monopol nicht mehr haben – es ist der M[ensch]h[eit] theuer zu stehen gekommen, daß die *vita contemplat[iva]* immer *religiosa* sein sollte!“ Die Druckfassung empfiehlt indes nicht mehr – wie auch noch die weitere ‚Vorstufe‘ in M III 5, 66 (vgl. NK 524, 32–525, 8) – einen Umbau der Kirchen, sondern einen Neubau von Denkhallen und die Anlage von Denkgärten im antiken Stil. Der Abschnitt gehört damit in das Spektrum der um das Thema ‚Muße‘/*vita contemplativa* kreisenden Abschnitte in verschiedenen Büchern von FW (vgl. bes. FW 6, FW 18, FW 42, FW 301 und FW 329). Interpretationen zu FW 280 bieten u. a. Bolland 1996, 134 f., Mattenklott 1997, 235 f. u. 238, Böhme 2001, Neumeyer 2001, 240–244, Krause 2013, 69–71, Shaw 2017, 24, Marsden 2020, 45 f. und Krause 2021, 277–280.

524, 21f. *Es bedarf einmal und wahrscheinlich bald einmal der Einsicht, was* M III 5, 66: „Es bedarf einmal – und wahrscheinlich bald einmal – der Erkenntniß, *was*“. In M III 6, 138 „Einsicht“ korrigiert aus: „Erkenntniß“.

524, 22–25 *was vor Allem unseren grossen Städten fehlt: stille und weite, weitgedehnte Orte zum Nachdenken, Orte mit hochräumigen langen Hallengängen* Die hier geforderte Erkenntnis-Architektur, „die durch Freiräume Denkräume eröffnet“ (Sommer 2015b, 19), erinnert an den περίπατος, die ‚Wandelhalle‘, in der die aristotelische Schule ihren Sitz hatte. Auch an die στοὰ ποικίλη wäre zu denken, jene bunt bemalte Säulenhalle auf dem Marktplatz von Athen, in der Zenon von Kition um 300 v. Chr. lehrte und nach der die von ihm begründete philosophische Schule der Stoa benannt wurde. Die vom Sprecher-Wir projektierte Architektur der Zukunft orientiert sich also, wenngleich dies im Text nicht explizit benannt wird, an der griechischen Antike (vgl. auch die an Epikurs κήπος erinnernden „Gärten“ in 525, 8). Dagegen behauptet Böhme 2001, 20 allgemein für N.: „Sein Architektur-Ideal ist nicht einmal griechisch, eher ägyptisch in dem Sinn, wie Jan Assmann die Baukultur der Ägypter unter die Formel ‚Stein und Zeit‘ brachte [siehe Assmann 1991]. Entsprechend möchte Nietzsche die Gesellschaft zu einem überzeitlichen, steinernen Kollektivkörper gerinnen lassen – wenn er denn könnte.“ Neumeyer 2001, 240 f. weist hinwiederum auf Ähnlichkeiten zwischen dem in N.s Text entworfenen Stadtbild und Karl Friedrich Schinkels Berliner *Ansicht der oberen Treppenhalle des Museums am Lustgarten* hin. Von „aus Säulengängen hervorgegangen[en]“ „Galerien, wie italienische Städte sie bieten“, geht Stegmaier 2005, 213 aus, und Krause 2021, 278 fühlt sich erinnert an „die Passagen, die im langen 19. Jahrhundert

als neuer Bautyp aufkommen und von Balzac, Baudelaire, Céline und Aragon bis hin zu Kracauer, Hessel und Benjamin ein wichtiges Sujet der Literatur bilden“.

524, 23–25 *stille und weite, weitgedehnte Orte zum Nachdenken, Orte mit hochräumigen langen Hallengängen für schlechtes oder allzu sonniges Wetter*] M III 5, 66: „stille 'hochräumige' Orte 'mit langen Hallengängen für schl[echtes] oder zu sonniges W[etter]' zum Nachdenken“.

524, 27 f. *wo ein feinerer Anstand selbst dem Priester das laute Beten untersagen würde*] M III 5, 66: „wo ein feiner Anstand auch dem Priester verbietet, laut zu beten“.

524, 28 *würde:*] Im Korrekturbogen rot markiert: „würde!“ (Cb, 201)

524, 28 *Bauwerke und Anlagen, welche*] M III 5, 66: „Bauwerke, welche“.

524, 29 *Bei-Seitegehens*] M III 5, 66: „bei Seite gehens“.

524, 30–32 *Die Zeit ist vorbei, wo die Kirche das Monopol des Nachdenkens besass, wo die vita contemplativa immer zuerst vita religiosa sein musste*] Bei der „vita contemplativa“ (betrachtendes Leben, Muße) handelt es sich um die lateinische Übersetzung des altgriechischen βίος θεωρητικός, wie ihn Aristoteles im Zehnten Buch seiner *Nikomachischen Ethik* dem βίος πρακτικός (handelndes Leben, lateinisch: „vita activa“) als die überlegene Lebensform des Menschen entgegensetzt (X, 8 u. 9; Aristoteles 1831b, 182–185; Aristoteles 1833–1862, VI/3, 311–316). Die traditionsbildende Übersetzung von θεωρία durch den aus dem semantischen Feld des römischen Auguralwesens stammenden Ausdruck *contemplatio* geht auf Cicero zurück, der ihn in seinem philosophischen Hauptwerk, dem Dialog *De natura deorum* (um 45 v. Chr.), im Sinne von „Betrachtung“ verwendet (vgl. I, [19]50 = Cicero 1850, 59). Den Ursprung der Begrifflichkeit in der Philosophie der griechischen Antike reflektiert der vorliegende Abschnitt nicht, sondern assoziiert stattdessen die „vita contemplativa“ mit dem Christentum, um dessen alleinigen Anspruch auf die nachdenkliche Muße aus der Perspektive eines „wir Gottlosen“ (525, 5) für die eigene Zeit und Zukunft freilich vehement zu bestreiten (Franco 2011, 145 spricht deshalb von „the *vita contemplativa* of the free spirit“). Tatsächlich eignete sich das Christentum das Existenzmodell der *vita contemplativa* zu eigenen Zwecken an. Eine der frühesten christlichen Schriften, in denen dies geschah, ist der im Mittelalter breit rezipierte Traktat *De vita contemplativa* aus der Feder des im späten 5. Jahrhunderts wirkenden Priesters und Rhetorikers Julianus Pomerius, der bereits „vita contemplativa“ und „vita religiosa“ gleichsetzte. Wenngleich bei N. pauschal von der „Kirche“ als (ehemaliger) Monopolistin der *vita contempla-*

tiva die Rede ist, wäre dies angesichts der protestantischen Arbeitsethik mit ihrer Vorliebe für die *vita activa* doch auf die katholische Kirche einzuschränken. So konnte N. denn auch bei Baumann 1879, 377 lesen: „Katholische und protestantische Moral haben tiefe Differenzen. Nach der katholischen Moral ist das contemplative, d. h. der Betrachtung göttlicher Dinge unmittelbar gewidmete Leben höher als das active.“

Zum Zusammenhang von Muße/*vita contemplativa* und religiösem Leben vgl. schon M 41 und M 42, wo allerdings neben den Religiösen/Priestern ebenfalls die Dichter und Denker noch der kontemplativen Lebensform zugerechnet und auf ihre üblen Wirkungen bzw. ‚bösen Urteile‘ bezogen werden (siehe hierzu NK 3/1, S. 135–137). Erneut aufgenommen und transformiert werden diese Überlegungen in JGB 58 (vgl. NK 5/1, S. 362–365). Ohne Bezug zur Religion verhandeln auch FW 301 und FW 329 Fragen des kontemplativen Lebens.

524, 31f. *zuerst vita religiosa*] M III 5, 66: „zuerst religiosa“.

524, 32–525, 8 und *Alles, was die Kirche gebaut hat, drückt diesen Gedanken aus. Ich wüsste nicht, wie wir uns mit ihren Bauwerken, selbst wenn sie ihrer kirchlichen Bestimmung entkleidet würden, genügen lassen könnten; diese Bauwerke reden eine viel zu pathetische und befangene Sprache, als Häuser Gottes und Prunkstätten eines überweltlichen Verkehrs, als dass wir Gottlosen hier unsere Gedanken denken könnten. Wir wollen uns in Stein und Pflanze übersetzt haben, wir wollen in uns spazieren gehen, wenn wir in diesen Hallen und Gärten wandeln.*] Vgl. die Figurenrede des tollen Menschen am Ende von FW 125, der die Kirchen im postchristlichen Zeitalter als „Grüfte und Grabmäler Gottes“ tituliert (482, 7). Die ‚Vorstufe‘ in M III 5, 66 ist dagegen – ähnlich wie die oben zitierte aus N V 7, 195 – noch optimistischer, was die zukünftige Nutzung von umgebauten Kirchen angeht: „vielleicht aber könnten wir viele ihrer Bauwerke erben und in unserm Sinn, zu unserm Sinn, umbauen, umschmücken. Einstweilen ist in einer reichen kathol[ischen] Kirche das Gefühl ‘des Denkens’ befangen – ich wenigstens bin nicht grob genug dazu, meine Gedanken an solchen Stätten denken zu können. – –“ Dies bestätigt die These von Böhme 2001, 17: „Es ist sicher, daß Nietzsche gewaltige katholische Sakralbauten mit ihrem theatralen Prunk vor Augen hatte, keineswegs die gereinigten, kargen Kirchenräume des ausgedünnten Protestantismus“, was mit der Muße-Differenz zwischen Katholizismus und Protestantismus korreliert (vgl. NK 524, 30–32). Dass dem Ich in FW 280 die (katholischen) Kirchen „eine viel zu pathetische [...] Sprache“ sprechen, steht in gewisser Spannung zu seiner Forderung nach einer Architektur, welche ihrerseits „Erhabenheit des Sich-Besinnens“ (524, 29) ausdrücken soll. Vielleicht ist hier jedoch, in freier Anlehnung an Schillers ästhetische Abhandlung *Vom Erhabenen* (1793), eine Unterscheidung

zwischen Kontemplativ-Erhabenem und Pathetisch-Erhabenem intendiert (zu Schillers Begriff des Erhabenen vgl. auch NK 548, 8 f.).

Die städte- und gartenbauliche Selbstübersetzung des Menschen „in Stein und Pflanze“, wie sie das sprechende Wir anstelle der christlichen Transzendenz-Architektur fordert, erinnert an die bei Goethe mehrfach begegnende lateinische Formel „in herbis et lapidibus“; vgl. z. B. Goethes Brief an Friedrich Heinrich Jacobi vom 9. Juni 1785, in dem er damit ein pantheistisch-immanentes – aus Sicht des Adressaten: atheistisches – Glaubensbekenntnis formuliert: „Hier [in Ilmenau] bin ich auf und unter Bergen, suche das göttliche in herbis et lapidibus“ (Goethe/Jacobi 1846, 87; vgl. hierzu Eicheldinger 2011, 963). Zugleich lassen „Pflanze“ und „Gärten“ neben den auf den Peripatos bzw. die Stoa anspielenden „Stein“-„Hallen“ an den Ort einer weiteren philosophischen Schule der Antike denken: an den κήπος, den Garten der Epikureer, der in FW 306 noch ausdrücklich erwähnt wird (vgl. 544, 14 f.). Zum damit verbundenen „spazieren gehen“ als einer genuin kontemplativen Tätigkeit vgl. FW 329 (557, 14 f.).

525, 5 f. *dass wir Gottlosen hier unsere Gedanken denken könnten*] Unter dem Titel „Gedanken eines Gottlosen“ (NL 1882, 19[12], KSA 9, 678, 24; vgl. M III 6, 25) stand in einem Werkentwurf zu FW zunächst das Dritte Buch. Als Sprechinstanzen tauchen „wir Gottlosen“, die sich in der Erstausgabe von FW wörtlich nur an dieser Stelle finden, im später hinzugekommenen Fünften Buch noch zwei weitere Male auf: in FW 344 (577, 11) und FW 367 (616, 22). In FW 346 wird diese Selbstbezeichnung jedoch mit einem skeptischen Vorbehalt versehen: „Wer sind wir doch? Wollten wir uns einfach mit einem älteren Ausdruck Gottlose [...] nennen, wir würden uns damit noch lange nicht bezeichnet glauben“ (579, 30–580, 1). Soll dies bedeuten, dass Gottlosigkeit noch eine viel zu traditionelle Eigenschaft sei, so finden sich freilich auch Sprechinstanzen mit einem deutlich affirmativeren Gottesbezug in FW wie etwa sogar „Wir [...] Gottsüchtigen“ in Abschnitt 59 (423, 33).

525, 6 f. *übersetzt haben*] M III 6, 138: „übersetzen“.

281.

Das Ende zu finden wissen.] Ein Notizheft, das N. im Herbst 1881 benutzte, enthält eine ‚Vorstufe‘, die bereits den Grundgedanken der ersten Hälfte von FW 281 beinhaltet, die Meisterschaft aber auch auf das – in der Druckfassung weggefallene bzw. durch Denken und Dichtung ersetzte – „Leben“ bezieht: „Die Meister ersten Ranges verrathen sich darin, daß sie auf eine vollkommene Weise zu Ende kommen, in der Melodie und im Leben.“ (N V 7, 185; ohne Be-

rücksichtigung dieser Aufzeichnung bemerkt Brusotti 1997b, 465, dass im gedruckten Text „Nietzsche das Leben nicht [erwähnt]“. Die zweite Hälfte von FW 281 stellt den erstrangigen Meistern dann solche gegenüber, denen diese Fähigkeit zur ‚Vollendung‘ ihrer Werke abgeht. Vgl. auch die der Druckfassung schon sehr nahe kommende Version in M III 5, 56: „Die Meister des ersten Ranges geben sich dadurch zu erkennen, daß sie, im Kleinen u. Großen, auf eine vollkommene Weise zu das Ende zu finden wissen, sei es das einer Melodie oder eines Gedankes. Die Ersten der zweiten Stufe werden immer gegen das Ende hin unruhig und fallen nicht in so stolzem ruhigem Gleichmaaß zum Meer ab, wie zb. das Gebirge bei Porto fino ‘– dort’, wo die Bucht von Genua ihre Melodie zu Ende singt.“ Die titellose ‚Reinschrift‘ zu FW 281 mit Korrekturen und Varianten findet sich in M III 6, 158. Zur Interpretation des Abschnitts vgl. Bertram 1918, 274 f., der – neben N. selbst, „verstehst sich“ – Bizet als einen jener erstrangigen Meister assoziiert, Schneider 1951, 206 f., der auf Odysseus und Kolumbus abhebt, sowie Riedel 1998a, 333 und Seubert 2015, 459, die dagegen an „Raffael und Michelangelo“ denken. Die meisten Interpreten lesen FW 281 aber als selbstreferentiellen Text, der von N.s eigener Kunst des Gedanken-Abschlusses (in FW) handelt, so vor Bertram bereits Meyer 1913, 371, später noch Häntzschel-Schlotke 1967, 70 und Strobel 1998, 72–74. Joseph 1996, 200 vertritt die gewagte These, das in FW 281 als Vergleichsbild für eine ‚Kunst des Endes‘ dienende „Gebirge bei Porto fino“ (525, 17 f.) stelle, vermittelt über Bertrams Deutung, den „äußere[n] Rahmen“ für die berühmte Schnee-Vision Hans Castorps in Thomas Manns *Zauberberg* dar.

525, 10 f. *des ersten Ranges*] Im Korrekturbogen mit Einfügungszeichen versehen: „des Ranges“ (Cb, 201).

525, 13 *das Ende einer Melodie*] Anspielung auf die ‚unendliche Melodie‘ Wagners. Vgl. dazu auch KGW IX 1, N VII 1 (NL 1885, 34[184], KSA 11, 483, 26 f.): „Wagner: der kein Ende, [zu] finden wußte u / auch dies zu einem Princip machte“. Folglich wäre Wagner in der Wertung von FW 281 kein erstrangiger Meister. Siehe hierzu Bolland 1996, 124. Auf zwei frühere Parallelstellen zum (Nicht-)Enden von Melodien bei N. macht Strobel 1998, 73 aufmerksam: „Melodien, die nicht fröhlich zu Ende laufen, sondern wie wasserscheue Hunde mit eingeklemmten Schwänzen plötzlich stehen bleiben. –“ (NL 1879, 42[12], KSA 8, 597, 24–598, 2) „Ende und Ziel. – Nicht jedes Ende ist das Ziel. Das Ende der Melodie ist nicht deren Ziel; aber trotzdem: hat die Melodie ihr Ende nicht erreicht, so hat sie auch ihr Ziel nicht erreicht. Ein Gleichniss.“ (MA II WS 204, KSA 2, 642, 4–7)

525, 14 *der fünfte Act einer Tragödie*] vgl. NK FW 153.

525, 14 f. *Staats-Action*] Laut Grimm 1854–1971, 17, 287 ursprünglich (seit ca. 1700) ein „schauspiel worin staatsbegebenheiten dargestellt werden, staats-schauspiel“, später (im 19. Jahrhundert) auch im politischen Sinn „eine handlung der regierung, welche wesentliche umänderungen im staatswesen zur folge hat“ (ebd., 289).

525, 15 *Die ersten der zweiten Stufe*] Die auf den ersten Blick etwas verwirrende Formulierung lässt sich im Sinne einer Abstufung gegenüber den eingangs genannten „Meister[n] des ersten Ranges“ (525, 10 f.) auf die ‚zweitklassigen Meister‘ beziehen.

525, 16–19 *und fallen nicht in so stolzem ruhigem Gleichmaasse in's Meer ab, wie zum Beispiel das Gebirge bei Porto fino – dort, wo die Bucht von Genua ihre Melodie zu Ende singt.*] Indem dieser landschaftliche Vergleich zur Illustration des Nicht-zu-Enden-Wissens zweitrangiger ‚Meister‘ herangezogen wird, liegt der Schluss nahe, dass es sich umgekehrt bei den Werken der zuvor genannten erstklassigen Meister sehr wohl so verhalte wie beim gleichmäßig ins Meer abfallenden „Gebirge bei Porto fino“. N. reiste Ende 1882 von Genua aus die ligurische Küste entlang Richtung Osten; am 3. Dezember 1882 schrieb er an Heinrich Köselitz: „Mein Reich erstreckt sich jetzt von Portofino bis Zoagli; ich wohne in der Mitte, nämlich in Rapallo, aber meine Spaziergänge führen mich täglich an die genannten Grenzen meines Reichs. Der Hauptberg der Gegend, von meiner Wohnung an aufsteigend, heißt ‚der fröhliche Berg‘, Monte allegro: ein gutes omen – hoffe ich.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 343, S. 288, Z. 8–13) Zur Gegend um Portofino als Inspirationsort für Za I bzw. die Zarathustra-Figur vgl. NK FW Anhang Sils-Maria.

Die Schönheit Portofinos als Endpunkt des Golfs von Genua war zu N.s Zeit schon längst ein etablierter Topos der Reiseliteratur. Über *Das Vorgebirg Porto Fino bei Genua* heißt es beispielsweise in dem Reisebericht von Welden 1824, 197: „Man kann wohl kaum in Genua gewesen sein, ohne nicht von einer der Höhen, welche die schöne Stadt umgeben, indem das Auge sich am Anblicke des herrlichen Golfs weidet, an seinem östlichen Ende ein hohes in die See hervorspringendes Vorgebirge gesehen zu haben. Es ist Porto Fino“. Vgl. ferner ebd., 198, wo es heißt, dass „die kleine Bucht von Porto Fino [...], wo die Gebirge senkrecht in die See abstürzen“, „die allerherrlichste“ Ansicht bietet. (Die angesichts solcher Schilderungen sich tendenziell ergebende Spannung zu dem in N.s Text betonten ruhigen Gleichmaß des ins Meer abfallenden Gebirges sucht Strobel 1998, 73 so aufzulösen: „Das Maß liegt darin, daß sich der Bergrücken langsam absenkt, dann erst folgen drei Vorgebirge: deren letzter Berg geht dann plötzlich – aber dem Rhythmus des Bergrückens folgend – ins Meer über.“)

Im Reiseführer *Italien in sechzig Tagen* von Gsell-Fels 1878a, 219 den N. besaß, werden im Abschnitt „Von Genua längs der Riviera di Levante nach Pisa“ ebenfalls das „Vorgebirge“ von „*Porto Fino* [...] und die prachttvolle Bucht von *Rapallo*“ hervorgehoben. N. brachte es seinerseits mit dem hier zu kommentierenden Passus, wenn auch nicht ganz wort- und zeichengetreu, in den ADAC-Reiseführer *Italienische Riviera* von Peter 2007, 38, der „die Perlenkette der Villen- und Nobelorte“ östlich von Genua anpreist: „vom eingemeindeten **Nervi** bis zu den Traumzielen **San Fruttuoso** und **Rapallo**, eingeschniegelt in Naturhäfen am ‚Gebirge von Portofino, dort, wo die Bucht von Genua ihre Melodie zu Ende singt‘ (Friedrich Nietzsche).“

525, 17 *in's*] In Cb, 202 mit rotem Randstrich markiert: „ins“.

282.

Der Gang.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten in M III 6, 186. Der Titel zielt auf die Art des Gedanken-Gangs ab, der auf lächerliche Art die niedere Herkunft manch großer Geister verrate, wie gleich die Eingangsthese lautet (525, 21–25). Während sich der Mittelteil des Textes (525, 25–30) noch ganz unmetaphorisch auf den unvornehmen Gang Napoleons bezieht, adressiert der – den ‚Vorstufen‘ in N V 7, 196 und M III 5, 10 fehlende – Schluss (525, 30–526, 2) wieder die geistige Gangart, genauer: einen von gewissen Autoren gepflegten Periodenstil, der ihre Unvornehmheit verbergen soll, sie gerade dadurch aber verrate. Zu dieser Beschreibung des Denkens und Schreibens „in terms of physical prowess“ siehe Berry 2011, 161. N., der im Sommer 1882 für sich selbst eine vornehme Abstammung (aus polnischem Adel) erfand, neigt seinerseits zu ausgreifenden Satzperioden; der vorliegende Abschnitt demonstriert dies ansatzweise selbst in seinen ersten beiden – von insgesamt drei – Sätzen. Zur Affirmation und Praxis eines ‚aufgeblähten‘ Periodenstils bei N. vgl. auch NK FW 337. Dass N. freilich gerade nicht zu den verspotteten „Schriftsteller[n]“ gehöre, „welche die faltigen Gewänder der Periode um sich rauschen machen“, um „so ihre Füße [zu] verdecken“ (525, 31–526, 2), betont Benne 2015a, 40: Da N. sich mit dem *cursus planus* („Füße verdecken“) am Schluss des letzten Satzes „des alten rhetorischen Mittels der Klausel, der rhythmisierten Endsequenz von Perioden“ bedient, stellt er laut Benne „seine [Vers-]Füße aus, statt sie zu verdecken.“ Auf das „Lachen“ (525, 30), das dagegen die gehbehinderten „Gedanken“ (525, 23) jener unvornehmen Geister erzeuge, hebt Alfano 2017, 231 ab. Vgl. auch Marsden 2020, 51, der letztere mit den zweitklassigen Künstlern und Denkern des vorigen Abschnitts assoziiert.

525, 21–23 *Es giebt Manieren des Geistes, an denen auch grosse Geister verra-then, dass sie vom Pöbel oder Halbpöbel herkommen]* Welche großen Geister hier konkret gemeint sein sollen, geht nicht aus dem Text hervor; der im nächsten Satz genannte Napoleon wird nur als Beispiel für ‚pöbelhafte‘ physische, nicht geistige Geh-„Manieren“ angeführt. Von „gebildete[m] Pöbel“ ist mit Blick auf die „geistigen Genüsse[]“ der „Kunst“ allerdings in FW Vorrede 4 zu lesen, wo der Sprecher ausruft: „wie unsrem Geschmacke der ganze romantische Aufruhr und Sinnen-Wirrwarr, den der gebildete Pöbel liebt, sammt seinen Aspirationen nach dem Erhabenen, Gehobenen, Verschrobenen fremd geworden ist!“ (351, 17–24) Das Kompositum „Halbpöbel“ kommt bei N. nur in der zu kommentierenden Passage vor – im Gegensatz zum Substantiv „Pöbel“ (sowie dem Adjektiv „pöbelhaft“), von dem N. (im Sinne von Grimm 1854–1971, 13, 1950: „das gemeine, geringe volk, die niedern stände, endlich der grosze haufen, das gemeine, rohe volk“) vom Früh- bis zum Spätwerk ausgiebig Gebrauch macht. Die Alternative „oder Halbpöbel“ hat N. nachträglich in M III 6, 186 eingefügt.

525, 23 *Gang]* In M III 6, 186 unterstrichen.

525, 25–30 *So konnte auch Napoleon zu seinem tiefen Verdrusse nicht fürstenmässig und „legitim“ gehen, bei Gelegenheiten, wo man es eigentlich verstehen muss, wie bei grossen Krönungs-Processionen und Aehnlichem: auch da war er immer nur der Anführer einer Colonne – stolz und hastig zugleich und sich dessen sehr bewusst.]* Davon, dass Napoleon einen hastigen Gang hatte, hätte N. in verschiedenen Darstellungen lesen können. Vgl. etwa Förster 1864, 1002: „Napoleon schritt hastig vorwärts, als wolle er zu Fuß nach Paris laufen“. Von der metaphorischen Ebene der geistigen, gedanklichen Gangart wechselt das historische ‚Beispiel‘ in FW 282 auf die literale Ebene der physischen Gehweise – und erweist sich damit eigentlich als ungeeignet, das zuvor Gesagte zu illustrieren. Ähnlich wie schon Marti 1993, 244 führt auch Beßlich 2007a, 290 diese Stelle an, um zu belegen, dass N., „bei aller Verehrung, dennoch ‚scharf‘ [...] die psychologischen Schwächen und historischen Bedingungen Napoleons“ sehe und insofern von einer ‚Heroen-Verehrung‘ à la Carlyle Abstand nehme: „Das soziale Marschgepäck des Parvenus beobachtet Nietzsche bei Napoleon in seinem wenig königlichen Gang“ (ebd.). Eine von Beßlich ebenfalls zitierte nachgelassene Aufzeichnung impliziert indes, Napoleon habe ursprünglich sehr wohl Vornehmheit besessen und diese erst im Laufe seiner Herrschaft eingebüßt: „Solche Menschen wie Napoleon müssen immer wieder kommen und den Glauben an die Selbstherrlichkeit des Einzelnen befestigen: er selber aber war durch die Mittel, die er anwenden mußte, corrumpt worden und hatte die noblesse des Charakters verloren.“ (NL 1883, 7[27], KSA 10, 251, 10–14)

525, 30 *Man hat Etwas zum Lachen, diese*] M III 6, 186: „Ich lache oft heimlich für mich,“.

525, 30 *Lachen, diese*] In Cb, 202 mit rotem Randstrich markiert: „Lachen diese“.

283.

Vorbereitende Menschen.] Dem Wortlaut der Druckfassung kommt die ‚Vorstufe‘ in M III 5, 34 schon recht nahe. In einem anderen nachgelassenen Notat aus der Entstehungszeit von FW stellt das sprechende Ich bereits die Forderung nach einem ‚gefährlichen Leben‘ auf: „Mein Zweifel an der Civilisation: sie nimmt die Gefahren, die große Passion, die Nothwendigkeit großer Menschen – man sollte eine Schutzwehr haben und Städte an den Vesuv gebaut: so ist die Fruchtbarkeit und der Genuß am größten!“ (NL 1880/81, 8[34], KSA 9, 390; Handschrift in N V 5, 13.) Zivilisationskritische Töne schlägt auch der Abschnitt FW 283 an, wenn hier vom „Schleim der jetzigen Civilisation und Grossstadt-Bildung“ (526, 14) die Rede ist. Die im Titel genannten und im Text schließlich direkt apostrophierten ‚vorbereitenden Menschen‘, die als Variante der in FW mehrfach thematisierten ‚höheren Menschen‘ (vgl. NK FW Vorspiel 60) gelten können, werden als Vorboten eines beginnenden „kriegerische[n] Zeitalter[s]“ (526, 5 f.) beschworen, das seinerseits ein „noch höhere[s] Zeitalter“ (526, 7) vorbereiten soll. Diese ferne Zukunft visioniert das sprechende Ich als heroische Epoche einer nicht näher bestimmten „Erkenntniss“ (526, 9 f. u. 527, 4), die sich durch ihren umfassenden Herrschaftsanspruch auszeichnet und kriegerische Auseinandersetzungen um Gedanken motiviert. Wie am Schluss des Abschnitts deutlich wird, leben die „Erkennenden“ (527, 2) in der Sprechgegenwart aber noch „gleich scheuen Hirschen“ (527, 3) im Verborgenen – so dass man sich fragen mag, woher das „Ich“ (526, 4) überhaupt von ihrer Existenz weiß – und bereiten einstweilen noch gar nichts Heroisches vor. Der Sprecher ruft sie mit seinem Imperativ vom gefährlichen Leben überhaupt erst dazu auf, ihre hirschhafte Scheu abzulegen, um stattdessen „Räuber und Eroberer“ (526, 33–527, 1) und als solche ‚vorbereitende Menschen‘ zu werden, indem er ihnen Teilhabe an der einstigen Herrschaft der Erkenntnis verheißt. Damit tritt er selbst gleichsam als Vorbereiter der Vorbereitenden auf.

Abgesehen von den darin vernehmbaren komisierenden Untertönen kann FW 283 als Exempel für eine ‚Militarisierung‘ des Denkens betrachtet werden, wie sie FW 104 aus anderer Perspektive als Gefahr betrachtet und ablehnt (vgl. NK 462, 13–19). Die Forschung konzentriert sich auf die Frage nach der Bedeutung jener denkerischen Mobilmachung. Von „wildromantischen Bildern“ sieht

Gerhardt 2006, 144 den Abschnitt FW 283 geprägt, um den psychischen Aspekt des darin visionierten Erkenntnis-Heroismus zu akzentuieren, der aufgrund moderner Technologien auch körperlich schwachen Geistesheroen eine Kriegsführung um Gedanken ermögliche: „Die in der wissenschaftlich-technischen Kultur erreichte Leistungsfähigkeit der Werkzeuge und Maschinen erlaubt es, bei den geforderten Heroen gar nicht mehr auf die physische Kraft zu achten und alles auf die Seelenstärke zu setzen.“ (Ebd.) Stegmaier 2012b, 339 spricht von einer Übertragung des „Krieg[s] auf die Erkenntnis“ und zieht diesbezüglich Parallelen zu FW 362. Auf Zarathustras Plädoyer für eine Überwindung des Menschen zugunsten des Übermenschen appliziert wiederum Wotling 2015, 114 den „Kampf des Philosophen“ in FW 283, der „ein philosophischer Krieg [...] für das Denken in seiner Strenge und Redlichkeit“ sei, welchen Wotling auf den – im Text allerdings mit keiner Silbe erwähnten – „Tod Gottes“ zurückführt (ebd., 113). Letzteres tut ähnlich schon Wienand 2009, 383. Auch für Knoll 2016, 305 zeigt „der ganze Aphorismus“, den er ebenfalls mit „Nietzsches Ideal eines unchristlichen betrachtenden Lebens“ in Verbindung bringt, „dass Nietzsche sein heroisches Ideal ‚gefährlich leben!‘ weniger für den Bereich des Handelns, sondern für denjenigen des philosophischen Erkennens formuliert.“ Weniger pathetisch spricht Storch 2018, 451 von einer „antibürgerliche[n] Koketterie“ mit martialischer Rhetorik. Die titellose ‚Reinschrift‘ in M III 6, 176 enthält etliche Korrekturen und Textvarianten; z. B. ist dort noch durchgängig von „Jahrhundert[en]“ statt von „Zeitalter[n]“ (526, 5 f., 7 u. 9) die Rede.

526, 4–11 *Ich begrüße alle Anzeichen dafür, dass ein männlicheres, ein kriegerisches Zeitalter anhebt, das vor allem die Tapferkeit wieder zu Ehren bringen wird! Denn es soll einem noch höheren Zeitalter den Weg bahnen und die Kraft einsammeln, welche jenes einmal nöthig haben wird, – jenes Zeitalter, das den Heroismus in die Erkenntniss trägt und Kriege führt um der Gedanken und ihrer Folgen willen.*] Vgl. folgende ‚Vorstufe‘ aus dem Winter 1880/81: „Ich begrüße ein kriegerisches und anarchisches Zeitalter, weil es die Tapferkeit zu ehren bringt: und diese wird den Heroism in die Erkenntniß tragen!! Es giebt gar nichts Wichtiges außer den großen Fragen der Moralität.“ (N V 5, 5) Das in der Druckfassung in Aussicht gestellte Kriegsführen um Gedanken lässt sich als zukünftige Transformationsstufe des in FW 144 als bisheriger kultureller Fortschrittsmotor gewürdigten Religionskriegs verstehen, der ebenfalls schon um „Begriffe“ (491, 12) und ihre Konsequenzen geführt worden sei. Zur neuen kriegerischen Zeit vgl. auch FW 362, wo es Napoleon zugutegehalten wird, „dass sich jetzt ein paar kriegerische Jahrhunderte auf einander folgen dürfen, die in der Geschichte nicht ihres Gleichen haben, kurz dass wir in’s klassische Zeitalter des Kriegs getreten sind“ (610, 1–4). Noch näher an den

Wortlaut von FW 283 kommt JGB 209, KSA 5, 140, 15 f. heran: „das neue kriegsrische Zeitalter, in welches wir Europäer ersichtlich eingetreten sind“.

526, 11–29 *Dazu bedarf es für jetzt vieler vorbereitender tapferer Menschen, welche doch nicht aus dem Nichts entspringen können – und ebensowenig aus dem Sand und Schleim der jetzigen Civilisation und Grossstadt-Bildung: Menschen, welche es verstehen, schweigend, einsam, entschlossen, in unsichtbarer Thätigkeit zufrieden und beständig zu sein: Menschen, die mit innerlichem Hange an allen Dingen nach dem suchen, was an ihnen zu überwinden ist: Menschen, denen Heiterkeit, Geduld, Schlichtheit und Verachtung der grossen Eitelkeiten ebenso zu eigen ist, als Grossmuth im Siege und Nachsicht gegen die kleinen Eitelkeiten aller Besiegten: Menschen mit einem scharfen und freien Urtheile über alle Sieger und über den Antheil des Zufalls an jedem Siege und Ruhme: Menschen mit eigenen Festen, eigenen Werktagen, eigenen Trauerzeiten, gewohnt und sicher im Befehlen und gleich bereit, wo es gilt, zu gehorchen, im Einen wie im Anderen gleich stolz, gleich ihrer eigenen Sache dienend: gefährdete Menschen, fruchtbarere Menschen, glücklichere Menschen!]* Die folgende ‚Vorstufe‘ aus dem Winter 1880/81 steht im Notizbuch N V 5 eine Seite hinter der in NK 526, 4–11 angeführten Aufzeichnung: „Die Tapferkeit als Trieb entwickeln: sie wird sich immer schon einen Stoff suchen, wo etwas zu überwinden ist. Dazu gehören: Heiterkeit des Helden, Geduld u. Verachtung des Luxus und der Bequemlichkeit, Mangel an Eitelkeit im Ganzen, bei Indulgenz gegen die kleine E[itelkeit], Großmuth des Siegers (sich selber besiegen) freie Diskussion unter Sieggewohnten und -Erregten (über die Gunst des Zufalls): die Vergnügen und Erholungen des Tapferen. Kein Gott der Rache, noch des Mitleidens. / Schweigsam einsam entschlossen, in unsichtbarer beständiger Thätigkeit: unsere Feste kommen von Zeit zu Zeit u. unsere großen Trauertage, nach eigenem Gesetze, ohne Kalender.“ (N V 5, 6) Vor dem Hintergrund von Jacob Burckhardts „Festkünstler[n]“ (Burckhardt 1869[b], 321) der Renaissance“ kontrastiert Brusotti 2016a, 261 die in FW 283 ersehnten „Menschen mit eigenen Festen“ als die großen „Festkünstler der Zukunft“, die sich „in einer anderen Situation“ befänden, insofern ihnen die „alten Ideale“ geschwunden seien. Zum anderen ‚Glück‘ dieser „gefährdeter[en] Menschen“, dessen extremer Gegensatz das nivellierte „Glück“ der „letzten Menschen“ in Za Vorrede 5, KSA 4, 19, 30 f. bilde, vgl. Himmelmann 2016, 78. Zum Zusammenhang von Sieg und Zufall siehe auch NK FW 258.

526, 11 *für jetzt vieler]* M III 6, 176: „ganzer Geschlechter“.

526, 21 *Nachsicht]* M III 6, 176: „Indulgenz“; erst im Korrekturbogen verändert (Cb, 203).

526, 24 f. *Festen, eigenen Werktagen, eigenen Trauerzeiten]* M III 6, 176: „Festen und, , eigenen Trauertagen, , eigenen Werktagen,““.

526, 28 *gefährdetere Menschen]* Diese fehlen noch in M III 6, 176.

526, 29–31 *das Geheimniss, um die grösste Fruchtbarkeit und den grössten Genuss vom Dasein einzuernten, heisst: gefährlich leben!]* Während der Entstehungszeit von FW bezieht N. das ‚gefährliche Leben‘ auf sich selbst. So schreibt er im Brief an Heinrich Köselitz vom 14. August 1881: „An meinem Horizonte sind Gedanken aufgestiegen, dergleichen ich noch nicht gesehen habe – davon will ich nichts verlauten lassen, und mich selber in einer unerschütterlichen Ruhe erhalten. Ich werde wohl einige Jahre noch leben müssen! Ach, Freund, mitunter läuft mir die Ahnung durch den Kopf, daß ich eigentlich ein höchst gefährliches Leben lebe, denn ich gehöre zu den Maschinen, welche zerspringen können! Die Intensitäten meines Gefühls machen mich schauern und lachen“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 136, S. 112, Z. 4–12). Dass der „Imperativ ‚gefährlich leben!‘ [...] eine höchstpersönliche Lektion“ N.s sei, meint Niemeyer in NH 28. Laut Körber 2006, 63 spielt auch der Nachname des Protagonisten von Thomas Manns Roman *Doktor Faustus* darauf an: Leverkühn als ‚kühn Lebender‘. Mann selbst spricht in der *Entstehung des Doktor Faustus* von der „Verflechtung der Tragödie Leverkühns mit derjenigen Nietzsches“ (Mann 2001 ff., 19/1, 431). Zum Motiv des ‚gefährlichen Lebens‘ bei N. hat Natalie Schulte in Freiburg eine Dissertation verfasst, die vorauss. 2022 erscheinen wird.

526, 33–527, 2 *Seid Räuber und Eroberer, so lange ihr nicht Herrscher und Besitzer sein könnt, ihr Erkennenden!]* Eine Parallelisierung von Gesetzlosen/Gewaltmenschen und Philosophen vollzieht bereits NL 1880, 4[316], KSA 9, 178, 22–179, 2 (Handschrift in N V 3, 114): „Wie sich Räuber und große Fausthelden zu Soldaten verhalten, so Philosophen zu wissenschaftlichen Menschen. Freilich: die ersteren machte man zu Heroen, diese zu Genies!“

527, 3 f. *gleich scheuen Hirschen in Wäldern versteckt zu leben]* Zur „Feigheit des Hirsches“ vgl. NL 1883, 8[1], KSA 10, 325, 13. Wie aus „scheuen Hirschen“ gefährlich lebende „Räuber und Eroberer“ (526, 33–527, 1) werden können, bleibt offen. Das dem gefährlichen Leben offensichtlich entgegengesetzte versteckte Leben jener hirschartigen „Erkennenden“ (527, 2) lässt an das ‚verborgene Leben‘ Epikurs denken, das das sprechende Ich in FW 338 – ausdrücklich gegen die zeitgenössische Kriegsbegeisterung – als seine persönliche „Moral“ (568, 9) kundtut. Vgl. NK 568, 9 f.; siehe auch NK 411, 5–12.

527, 4–6 *Endlich wird die Erkenntniss die Hand nach dem ausstrecken, was ihr gebührt: – sie wird herrschen und besitzen wollen]* Diese Prognose prä-

ludiert dem, was im Nachlass des Jahres 1888 „Wille zur Macht als Erkenntnis“ heißt (KGW IX 8, W II 5, 128, 1–4 = NL 1888, 14[93], KSA 13, 270, 24; u. KGW IX 8, W II 5, 59, 1 = NL 1888, 14[152], KSA 13, 333, 27). Die späte Formulierung greift Heidegger bekanntlich im Titel seiner zweiten N-Vorlesung von 1936/37 zu *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* auf. Noch vor Heidegger hat schon Flemming 1914, 28 – und zwar direkt hinsichtlich der hier zu kommentierenden Stelle als Echo auf „die platonische Forderung, die Philosophen sollen Herrscher sein“ – vom „Willen zur Macht“ gesprochen, die „nicht eine physische Macht in erster Linie, sondern eine psychische“ sei. Vgl. hierzu auch die eingangs zitierte Deutung von Gerhardt 2006, 144.

284.

Der Glaube an sich.] FW 284 unterscheidet mit klarer Sympathieverteilung zwei Arten von angeblich seltenen Menschen, die an sich selbst glauben: solche, deren Selbstvertrauen nur auf Verblendung und Unkenntnis der eigenen Person beruht, und solche, die den Glauben an sich der eigenen Skepsis, dem Misstrauen sich selbst gegenüber, erst abtrotzen müssen. Eine ‚Vorstufe‘ des Textes vom Herbst 1881 geht noch im Selbstbezug eines sprechenden Wir, das in der Druckfassung ganz wegfällt, davon aus, Selbstvertrauen lasse sich durch Selbsterkenntnis erzeugen: „Wer den Glauben an sich nicht hat, mitbringt, muß ihn auf dem Wege des Wissens um sich erwerben. Was wir Gutes Tüchtiges Großes thun, ist gegen den furchtbarsten Skeptiker in uns: ein Argument“ (N V 7, 129; zum ersten Satz vgl. Brusotti 1997b, 81, Anm. 118). Direkt darunter setzt N. neu an und kommt dabei der Druckfassung schon näher: „Den wenigen M[enschen] welche den Glauben an sich haben, ist er entweder etwas Mitgegebenes, eine nützliche Blindheit und theilweise Sonnenfinsterniß ‚Verfinsterung‘ des Geistes – oder etwas Erworbenes, auf dem Wege des Wissens ‚Erfahrung‘: alles was sie Gutes Tüchtiges Großes thun, sind [vor allem] Argumente gegen den Skeptiker, der in ihnen haust. Es sind die höheren ~~und moralischen~~ [und feineren] Naturen, welche sich selber ‚erst‘ schaffen sehen müssen.“ Vgl. ferner die ‚Vorstufe‘ in M III 4, 124 f., deren – schließlich ganz gestrichener – Schluss diejenigen, die den Glauben an sich erst erwerben müssen, noch als die „selteneren“ Vertreter einer „höheren Rasse ‚Art‘“ bezeichnet.

Zu FW 284 vgl. schon Zeitler 1900, 185, der aus dem Abschnitt ableitet, dass der „bedeutende Mensch [...] ein Phantom in den Köpfen seiner Umgebung“ sei, und zwar umso mehr, je stärker „er an sich glaubt“. An das platonische Ideal des „mit sich selbst Befreundetsein[s]“ fühlt sich Düsing 2009, 268 durch die in FW 284 geschilderte Selbsterziehung erinnert. Wotling 2015, 113

versteht den Text als Veranschaulichung der im vorangehenden Abschnitt angekündigten bzw. geforderten „Tapferkeit“ (526, 6) der Erkennenden, und zwar hier als „den Mut, mit dem der Philosoph den Kampf gegen die Müdigkeit und den Selbstzweifel“ führe. Diese Selbstskeptiker identifiziert Miner 2017, 20, auch wenn sie nicht für den akademischen Betrieb geschaffen seien, mit den „geborenen Aristokraten des Geistes“ aus MA I 210, KSA 2, 172, 10 f., deren „internal sceptic enables them to accomplish great things.“ Punktuell zu FW 284 siehe auch Angier 2006, 62 und Benson 2008, 52. Zur Notwendigkeit des Erreichens von Selbstzufriedenheit vgl. in anderer, sozialästhetischer Hinsicht den Schluss von FW 290 (531, 9–17).

527, 9 *Glauben an sich*] In der titellosen, sonst schon wortidentischen ‚Reinschrift‘ in Anführungszeichen (vgl. M III 6, 206).

527, 9 *sich*: –] Im Korrekturbogen mit rotem Randstrich markiert: „sich –“ (Cb, 204).

527, 13 *Alles*] In Cb, 204 mit rotem Randstrich markiert: „alles“ (Kleinschreibung ebenfalls in M III 6, 206).

527, 15 *Skeptiker*] Zum Begriff der Skepsis, der besonders im Dritten Buch häufiger vorkam, siehe FW 110 (NK 470, 18–26), FW 111 (NK 472, 6–18) und FW 122 (NK 478, 8). Dass N. im vorliegenden Abschnitt zugibt, „noch nicht alle Skepsis überwunden“ zu haben, meint Wolff 1956, 176 f.

527, 16 f. *dazu bedarf es beinahe des Genie’s. Es sind die grossen Selbst-Unge-nügsamen.*] In Cb, 204 mit Randstrich markiert: „Genies“. Zum Genie bei N. vgl. die Literaturhinweise in NK 399, 12–15. Die Selbst-Unge-nügsamkeit nimmt in sprachspielerischer Verdrehung auf das antike Ideal der Selbstgenügsamkeit Bezug, auf das etwa die Rede von den „Selbstgenügsamen und Weisen“ (425, 11 f.) in FW 61 anspielt. Vgl. auch NK 544, 2–10.

285.

Excelsior!] „Excelsior“ ist die Komparativform des lateinischen Adjektivs „excelsus“, das „hoch, erhaben“ bedeutet (Scheller 1807, 1, 957; vgl. auch Georges 1861, 1, 1163), heißt also ‚höher, erhabener‘. N. bedient sich des Ausdrucks außer in der Überschrift von FW 285 bereits in vier Briefen von 1876 bzw. 1878. Wie aus dem Brief an Erwin Rohde vom 14. 04. 1876 hervorgeht, ist N. wohl durch seine Lektüre des seinerzeit populären Langgedichts *Excelsior* (1841) von Henry Wadsworth Longfellow auf das Wort aufmerksam geworden. In seinem schriftlichen Heiratsantrag an Mathilde Trampedach vom 11. 04. 1876 fragt N.

seine potentielle Braut, die das Gedicht zuvor in einer deutschen Übersetzung für ihn abgeschrieben hatte (vgl. KGB II 7/3, 1, 133): „Glauben Sie nicht auch daran, dass in einer Verbindung jeder von uns freier und besser werde als er es vereinzelt werden könnte, also excelsior?“ (KSB 5/KGB II 5, Nr. 517, S. 147, Z. 12–15) Und an Heinrich Romundt schreibt er am 15. 04. 1876: „Durch die tägliche Noth sich und andre höher heben, mit der Idee der Reinheit vor den Augen, immer als ein excelsior – so wünsche ich mein und meiner Freunde Leben.“ (KSB 5/KGB II 5, Nr. 521, S. 154, Z. 26–29) Im Brief an Reinhart von Seydlitz vom 18. 11. 1878 heißt es dann: „Trotzdem bin ich muthig, vorwärts, excelsior!“ (KSB 5/KGB II 5, Nr. 772, S. 364, Z. 11 f.)

Der in der Überschrift von FW 285 so genannte ‚Höhere‘, ‚Erhabenere‘ wird im ersten Teil dieses Abschnitts (527, 19–528, 4) zunächst – in einer durch Anführungszeichen markierten wörtlichen Rede – als ein allem Göttlichen entsagendes „Du“ (527, 19) angesprochen, bevor im zweiten Teil (528, 4–11) dann zur Verbildlichung der möglichen Zukunft dieses ‚höheren Menschen‘ das Gleichnis (nach Higgins 2000, 37 „a parable“) von einem See folgt, der nach seiner (Selbst-)Eindämmung höher und höher steigt. Hinter dem apostrophierten „Du“, dem höher steigenden Menschen, der „nicht mehr in einen Gott ausfließt“ (528, 10 f.), ist letztlich die in 528, 8 im Reflexivpronomen der ersten Person Plural („uns“) hervortretende Sprechinstanz selbst erkennbar; man könnte von einem ‚inneren Dialog‘ sprechen. Dies legt auch folgende ‚Vorstufe‘ nahe, die N. noch in der ersten Person Singular verfasste: „Indem ich mir alles Beten usw versage, erhebt es, als ohne Abfluß das ganze Niveau meines Sees.“ (N V 7, 80)

Dasselbe Notizbuch enthält eine weitere, ausführlichere ‚Vorstufe‘, in der die Konsequenzen des Glaubensverlustes noch unter entgegengesetztem Vorzeichen erörtert werden: „Wie! Nie mehr beten – anbeten – absolut sich ergeben und ausruhen im Vertrauen – vor der letzten Weisheit, vor der letzten Güte und Macht stehen, allein – ohne den fortwährenden Wächter, Freund – ohne Vergelter – ohne Verbesserer – ohne den Glauben, daß über uns hinaus die Gebirge ragen – ohne geheime Beihülfe – ohne Dankbarkeit – ohne Ausblick auf Gesetze, die in einem Intellekte wurzeln und dafür bewundert werden dürfen? Welche Verarmung! Und wohin werden sich alle diese Triebe entladen? Und welche Menge schlechtes intellekt[uelles] Gewissen wird entstehen, weil sie sich entladen müssen und sich dabei schämen! Nichts Festes! Nichts mit allen gemeinsames! Mit den vergangen und zukünftigen Wesen! Unsere abrundende ausdichtende Kraft, die wir fortwährend für die Natur anwenden, nicht mehr anwenden dürfen für die innere Welt! Daran daß Gott starb, müssen noch Unzählige sterben! Es ist noch zu zeitig!“ (N V 7, 187 f.)

Dieses Notat beschreibt, im Gegensatz zur Erhebungsmetaphorik der zuerst zitierten Aufzeichnung, den Verlust des Gottes-Glaubens als „Verarmung“ und

erinnert dabei auch ausdrücklich an den ‚Tod Gottes‘, wie er in FW 125 als grundstürzende Sinnkrise erscheint, die den gegenwärtigen Menschen überfordert, da er noch nicht bereit ist für ein Leben ohne metaphysische Sicherheit (vgl. die Feststellung des ‚tollen Menschen‘ in 481, 29 f.: „Ich komme zu früh, [...] ich bin noch nicht an der Zeit.“). Während der erste Textteil der Druckfassung von FW 285 zunächst noch ähnlich niederdrückende Aussagen und Fragen formuliert, eröffnet dann allerdings das sprechende Wir im zweiten Teil zumindest die hoffnungsvolle Aussicht auf eine künftige Kraftverleihung gerade durch den erlittenen Glaubensverlust, die diesen schließlich doch zu „ertragen“ erlauben und den Menschen, ähnlich wie schon in N V 7, 80, „immer höher steigen“ lassen könnte (528, 9 f.).

FW 285 ist texgenetisch mit dem Schlussabschnitt des Zweiten Buchs FW 107 verklammert, insofern in der titellosen ‚Reinschrift‘ zu FW 285 (M III 6, 220) ein Passus enthalten ist, der in der korrigierten Fassung noch im Korrekturbogen stand und erst hier – mit diametral verändertem Sinn – nach FW 107 verschoben wurde. Siehe NK 527, 29–528, 2; vgl. auch NK 464, 18–23. Zur Interpretation vgl. Brusotti 1997b, 418–421 u. 441, der FW 285 unter Einbezug der Vorstufen mit FW 125 vergleicht, sowie Hatab 2005, 65, der sich auf das Kriegsmotiv konzentriert. Mit Zarathustras ‚Gebet‘ „Die sieben Siegel. (Oder: das Ja und Amen-Lied.)“ aus Za III kontrastiert Benson 2008, 51 f. das Gebet, das sich das in FW 285 apostrophierte Du versagt. Stegmaier 2012b, 579–582, bezieht den Abschnitt auf FW 378 im Fünften Buch und führt ebd., 581, Anm. 844 „den sagenumwobenen Blindensee [...] ca. 70 km nordöstlich von Steinabad an der Grenze zwischen Schönwald und Schonach“, als mögliches realgeographisches Vorbild für den „See ohne Abfluss“ in FW 285 an (N. hatte im Jahr 1875 einen Kuraufenthalt in jener Gegend des Schwarzwalds absolviert). Unter dem Gesichtspunkt von „Nietzsche’s contentious notions of war and the warrior“ vgl. Wienand 2019, hier 180, während Saarinen 2019, 174 f. auf den ‚Asketismus‘ (vgl. NK 528, 2 f.) des „free spirit“ abhebt und Loeb 2021, 81–84 den Abschnitt für den Gedanken der ‚ewigen Wiederkehr des Gleichen‘ starkmachen will – ähnlich wie schon Picht 1988, 203–206 (vgl. NK 528, 1 f.).

527, 19 *Du wirst niemals mehr beten*] Zum „Werth des Gebetes“ vgl. den so überschriebenen Abschnitt FW 128 im Dritten Buch.

527, 20 *endlosen*] In M III 6, 220 korrigiert aus: „letzten“.

527, 21–23 *du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehen zu bleiben und deine Gedanken abzuschirren*] Der Passus ruft die in der philosophisch-theologischen Tradition Gott als dem höchsten Seienden (*sumмум ens*) zugeschriebenen Wesenseigenschaften auf, wie sie affirmativ etwa noch Kant in seiner *Kritik der Urteilskraft* wiedergibt, wo er schreibt, dass

„wir uns dieses Urwesen als allwissend denken: damit selbst das Innerste der Gesinnungen (welches den eigentlichen moralischen Werth der Handlungen vernünftiger Weltwesen ausmacht) ihm nicht verborgen sei; als allmächtig: damit es die ganze Natur diesem höchsten Zwecke angemessen machen könne; als allgütig und zugleich gerecht: weil diese beiden Eigenschaften (vereinigt die Weisheit) die Bedingungen der Causalität einer obersten Ursache der Welt als höchsten Guts unter moralischen Gesetzen ausmachen“ (AA V, 444). Die Sprechinstanz in N.s Text wertet diese Gottesvorstellung pejorativ als ein Stehenbleiben und Ausruhen des Denkens, wie durch die Metapher des Abschirrens deutlich wird (vgl. Grimm 1854–1971, 1, 101: „den pferden das geschirr abnehmen“).

527, 23 f. *für deine sieben Einsamkeiten*] In M III 6, 220 korrigiert aus: „in deiner Einsamkeit“. Die metaphorische Rede von „sieben Einsamkeiten“, die vor allem in N.s späteren Werken (vgl. AC Vorwort, KSA 6, 167, 17 f.; EH Za 5, KSA 6, 342, 12; DD Das Feuerzeichen, KSA 6, 393, 21 u. 394, 6 sowie DD Die Sonne sinkt, KSA 6, 397, 1), aber auch noch an späterer Stelle in FW (vgl. FW 309, 545, 25) begegnet, ist offenbar eine Analogiebildung zu der bereits im 19. Jahrhundert sprichwörtlichen Rede vom „siebenten Himmel“, die auf jüdisch-christliche und islamische Quellen zurückgeht (vgl. hierzu NK 6/2, S. 26). Im Hinblick auf den „Wanderer“ aus FW 309, 545, 26 ist insbesondere auf die mittelalterliche *Alberich-Vision* hinzuweisen, der zufolge Alberich alle sieben Himmel durchwandert hat, um im siebten Himmel den von Cherubim umstandenen Thron Gottes zu schauen (vgl. Winkler 1934/1935, 1445). Während das geflügelte Wort vom „siebenten Himmel“ vor diesem Hintergrund ein Gefühl höchsten, ekstatischen Glücks meint, bezeichnet N.s „siebente Einsamkeit“ hingegen eine zutiefst melancholische Erfahrung, eine „schauerliche Stille“, wie es in EH Za 5 heißt (KSA 6, 342, 11).

NL 1883, 16[64], KSA 10, 521, 27–522, 13 (vgl. KGW VII 4/1, 298) listet sieben verschiedene Einsamkeiten auf: „1. Die Einsamkeit in Scham und Schwäche und Schweigen vor einem großen Gedanken. / Wozu Wahrheit! / 2. Die Einsamkeit, der alle alten Trostgründe abhanden gekommen sind. / 3. Die Einsamkeit mit den Versuchungen. / 4. Die Einsamkeit ohne Freunde, ja mit dem Bewußtsein, die Freunde zu opfern. / 5. Die Einsamkeit der höchsten Verantwortlichkeit. / 6. Die Einsamkeit in der Ewigkeit, jenseits der Moral: der Schöpferische und die Güte. Es giebt keine Lösung als ein anderes Wesen zu schaffen, das nicht [n i c h t] so leidet wie wir. / Determinismus: ‚Ich bin für alles Kommende ein fatum!‘ – ist meine Antwort auf Determinismus! / 7. Die Einsamkeit des Kranken. Trostlied. Müdewerden, Stillwerden. Geheiligt durch Leiden.“ Zur Einsamkeit bei N. vgl. Stegmaier 2016a, zur ‚siebenten Einsamkeit‘ bes. ebd., 317 f.

527, 25 f. *ein Gebirge, das Schnee auf dem Haupte und Gluthen in seinem Herzen trägt*] Stegmaier 2012b, 579 sieht hierin eine intertextuelle Reminiszenz an die erste Strophe von Longfellow's Gedicht *Excelsior*, wo es heißt: „through an Alpine village passed / A youth, who bore, 'mid snow and ice, / A banner with the strange device / Excelsior!“ (Longfellow 1842, 129)

527, 26 f. *es giebt für dich keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand mehr*] M III 6, 220: „es giebt keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand für dich“. Der „Vergelter“ ruft die Vorstellung von Gott als Richter auf; vgl. hierzu auch NK 489, 11–14 u. NK 533, 2.

527, 27–29 *es giebt keine Vernunft in dem mehr, was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird*] Vgl. die Ablehnung des Glaubens an eine göttlich gesteuerte persönliche Providenz in FW 277.

527, 28 *mehr*] In M III 6, 220 nachträglich eingefügt.

527, 29–528, 2 *deinem Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen, wo es nur zu finden und nicht mehr zu suchen hat, du wehrst dich gegen irgend einen letzten Frieden, du willst die ewige Wiederkunft von Krieg und Frieden*] In M III 6, 220 steht: „du willst 'wirst' es fürderhin deinem Auge verwehren, auszurunden, zu Ende zu dichten, du willst das 'wirst Alles als das ewig' Unvollkommene auf deinen Rücken nehmen 'und' ohne den Wahn, daß du eine Göttin über den Fluß trägst“. Diese Variante ist gleichzeitig eine ‚Vorstufe‘ zu FW 107, 464, 19–22, wo es allerdings in der Wir-Form umgekehrt heißt: „Wir verwehren es unserm Auge nicht immer, auszurunden, zu Ende zu dichten: und dann ist es nicht mehr die ewige Unvollkommenheit, die wir über den Fluss des Werdens tragen – dann meinen wir, eine Göttin zu tragen“. Erst im Korrekturbogen hat N. die Variante handschriftlich durch folgenden Text ersetzt: „deinem Herzen soll 'steht' keine Ruhestatt mehr offen stehen, wo es 'und' nicht mehr zu suchen 'giebt', sondern nur zu finden hat; dein Geist 'es' 'du' wehr's't s'd'ich nicht mehr gegen irgend eine[n] ewige Form letzten Frieden: er 'es' 'du' will's't den ewigen Krieg 'Wiederkehr von Kr und Fr.' und die s'D'eine einzige Lust ist die des Kriegers:“ (Cb, 204).

Der „ewige[] Krieg“ spielt auf Heraklit an; bereits in der nachgelassenen Frühschrift *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* von 1873 wird die Vorstellung von einem ewig andauernden Krieg als Hauptlehre Heraklits beschrieben: „Aus dem Krieg des Entgegengesetzten entsteht alles Werden: die bestimmten, als andauernd uns erscheinenden Qualitäten drücken nur das momentane Übergewicht des einen Kämpfers aus, aber der Krieg ist damit nicht zu Ende, das Ringen dauert in Ewigkeit fort.“ (PHG 5, KSA 1, 825, 16–20) Die Ontologisierung des Krieges findet sich in einem Fragment Heraklits, auf

das sich N. häufiger bezieht. Dessen Anfang lautet: „Krieg ist aller Dinge Vater“ – „Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι“ (Diels/Kranz 1956, 22 B 53). Vgl. auch das folgende Heraklit-Fragment: „Man soll aber wissen, daß der Krieg gemeinsam (allgemein) ist und das Recht der Zwist und daß alles geschieht auf Grund von Zwist und Schuldigkeit.“ – „εἰδέναι δὲ χρή τὸν πόλεμον ἔοντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ’ ἔριν καὶ χρεών“ (Diels/Kranz 1956, 22 B 80). Siehe auch NK 348, 13 f.

528, 1f. *die ewige Wiederkunft von Krieg und Frieden*] In GoA V, 216 steht noch „Wiederkehr“ statt „Wiederkunft“. Die Wendungen „ewige Wiederkunft“ oder „ewige Wiederkehr“ lassen die ‚ewige Wiederkunft des Gleichen‘ anklingen, als deren erste öffentliche ‚Mitteilung‘ gemeinhin FW 341 gilt, wenngleich noch ohne Verwendung dieser Formel selbst. Umgekehrt hat sich die Forschung nur selten für „die ewige Wiederkunft“ in FW 285 interessiert, obwohl die Formel hier schon vorkommt. Vgl. allerdings jüngst Loeb 2021, 87 f., der den Abschnitt unter dem Gesichtspunkt des von N. selbst in EH GT 3, KSA 6, 313, 7–12 markierten Heraklit-Hintergrundes des Ewige-Wiederkehr-Gedankens starkmacht und in dieser Hinsicht nicht nur auf FW 341 voraus-, sondern überdies auf die ‚ewige Wiederholung‘ des kosmischen „Spielwerk[s]“ (468, 13) in FW 109 zurückbezieht. Gegen die von Loeb 2021, 73 vertretene These, wonach es sich bei FW 285 zu Unrecht um „the least-known and least-discussed reference“ auf die ‚ewige Wiederkunft des Gleichen‘ handelt, ließe sich freilich einwenden, dass an der vorliegenden Stelle ja nicht vom ‚Gleichen‘, sondern „von Krieg und Frieden“ die Rede ist. Zwar behauptet schon Picht 1988, 205, „daß es nicht möglich ist, die Identität der ewigen Wiederkunft von Krieg und Frieden und der ewigen Wiederkehr des Gleichen zu bezweifeln.“ Warum dieser Zweifel aber „nicht möglich“ sein soll, behält er für sich.

528, 2f. *Mensch der Entsagung*] Offensichtlich unterscheidet sich der hier angesprochene „Mensch der Entsagung“ von dem herkömmlichen Typus des Entsagenden, der im Ersten Buch in FW 27 kritisch porträtiert wurde. Strebt dieser „nach einer höheren Welt“, für die er auf alles verzichtet, „was seinen Flug beschweren würde“ (400, 11–13), so entsagt das in FW 285 apostrophierte Du, wie gleich zu Textbeginn schon deutlich wird, gerade einem solchen Transzendenz-Streben.

528, 4f. *Es giebt einen See, der es sich eines Tages versagte*] In M III 6, 220 stand zuerst: „Es gab einen See, der sein Wasser lange Zeit“ (nach dem Komma korrigiert). „Es gab einen See“ steht noch im Korrekturbogen; hier rot markiert (vgl. Ch, 205).

528, 7–9 *Vielleicht wird gerade jene Entsagung uns auch die Kraft verleihen, mit der die Entsagung selber ertragen werden kann*] In M III 6, 220 heißt es noch

in der ersten Person Singular: „Vielleicht wird die Entsagung eben jene Kraft mir geben, mit der ich die Entsagung ertrage“.

528, 9–11 *vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott ausfließt.*] Die frühe Interpretation von Riehl 1901, 142 erblickt in diesem „Gleichnis“ eine „Anführung und Umschreibung des leitenden Gedankens der Feuerbachschen Anthropologie“. Vgl. hierzu auch NK FW Vorspiel 38. Den letzten Halbsatz von FW 285 kann man indes auch als Kontrafaktur zu Goethes Sturm-und-Drang-Gedicht *Mahomet's Gesang* (1772/73) lesen. Dort fließt der ‚Strom des Genies‘ schließlich in den göttlichen „Vater Ozean“ aus. Im Bild eines mächtigen Flusses, der im Gebirge entspringt und schließlich im Meer mündet, beschreibt die *Mahomet*-Hymne den Weg des die Menschen mitreißenden Propheten Mohammed zu Allah. Entsprechend heißt es in der letzten Strophe über den Fluss bzw. den Propheten: „Und so trägt er seine Brüder, / Seine Schätze, seine Kinder, / Dem erwartenden Erzeuger / Freudebrausend an das Herz.“ (Goethe 1853–1858, 2, 45) Dass die Menschen nach dem ‚Tod Gottes‘ „selber zu Göttern werden“ (481, 22) könnten oder müssten, zieht wiederum die Titelfigur des „tollen Menschen“ in FW 125 in Erwägung.

286.

Zwischenrede.] ‚Zwischenreden‘ kommen in N.s Texten nicht oft vor. Dennoch sind die wenigen Ausnahmen aufschlussreich: Unter derselben Überschrift bietet M 454 eine poetologisch-autoreferentielle Reflexion auf den Charakter dieses ‚Aphorismenbuchs‘, das „nicht zum Durchlesen und Vorlesen, sondern zum Aufschlagen“ und zu punktueller Unterwegs-Lektüre gedacht sei (KSA 3, 274, 26 f.). Ein Ende 1885 angefertigter Werkentwurf erhebt ‚Zwischenreden‘ allerdings sogar zum Titel: „Halkyonische Zwischenreden. / Zur Erholung von ‚Also sprach Zarathustra‘ / seinen Freunden geweiht / von / Friedrich Nietzsche“ (KGW IX 5, W I 8, 274, 8–16 = NL 1885/86, 2[4], KSA 12, 68, 5–10). Im 1887 neu hinzugekommenen Fünften Buch von FW präsentiert sich FW 379 als eine „Zwischenrede des Narren“, wobei auch hier der (fiktive) Autor, „der dies Buch geschrieben hat“ (631, 30), unter dieser signifikanten Selbstbezeichnung Auskunft über sein schriftstellerisches Tun erteilt.

FW 286 erweist sich ebenfalls als poetologischer Text, der sich über Produktions- und Wirkungsästhetik des eigenen Werks äußert; die darin entfalteten Gedanken erscheinen als „Hoffnungen“ (528, 13), die allerdings den Lesern aus ihren „eigenen Seelen“ (528, 15) bekannt sein müssen, um von ihnen verstanden werden zu können. Das sich artikulierende Autor-Ich beansprucht also nicht, diese „Hoffnungen“ bei seinen Rezipienten zu erwecken, sondern nur,

sie daran zu „erinnern“ (528, 16). Ausdrücklich grenzt es sich daher am Schluss von dem mythischen *poeta magus* „Orpheus“ ab (528, 19), der seit der Antike paradigmatisch für die magische Macht des dichterischen Wortes steht. Zu FW 286 vgl. auch Wolff 1956, 176 f., Mohr 1977, 55, Lampert 1986, 256, Picht 1988, 206 f., Strobel 2000, 57, Stegmaier 2012b, 458 und Reschke 2016c, 175 f.

528, 13–16 *Hier sind Hoffnungen; was werdet ihr aber von ihnen sehen und hören, wenn ihr nicht in euren eigenen Seelen Glanz und Gluth und Morgenröthen erlebt habt?*] Der deiktische Sprechgestus, der sich auf das ‚Hiersein‘ der „Hoffnungen“ bezieht, legt eine Lesart nahe, die diese als die in FW enthaltenen Gedanken identifizierbar macht (auch wenn das reichlich pauschal bleibt und nicht weiter präzisiert wird, in welcher Hinsicht es sich um „Hoffnungen“ handelt). Die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 194 legt die Vermutung nahe, dass N. die – nachträglich mit Bleistift über dem Text hinzugefügte – Formulierung „Hier sind Hoffnungen“ zunächst als Titel für den Abschnitt vorgesehen haben könnte. Statt „von ihnen“ heißt es hier noch: „von alledem“, so auch in der ‚Vorstufe‘ in M III 4, 198 f., wo die „Hoffnungen“ ganz fehlen. Ein früher entstandenes Notat aus dem Herbst 1881 lautet knapp: „Dies Alles ist für solche gesagt, die in ihrer eigenen Seele etwas Glanz und Gluth und Morgenröthe haben.“ (N V 7, 158) Die in den späteren Fassungen direkt angesprochenen „ihr“ lassen entsprechend an die Leser des vorliegenden Werks denken. Pestalozzi 1970, 116 vermutet im vorliegenden Passus eine versteckte Anspielung an die Verse aus Goethes Gedicht *Dämmerung senkt sich von oben*: „Nun am östlichen Bereiche / Ahn’ ich Mondenglanz und Gluth“ (Goethe 1853–1858, 2, 314).

528, 15 *Morgenröthen*] Zum Titelwort der FW-‚Vorgängerschrift‘ M vgl. NK 3/1, S. 65–67. Zur metaphorischen Verwendung des Ausdrucks vor N. vgl. das zweite Kapitel der von ihm mehrfach erwähnten *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart* von Friedrich von Hellwald, das die Überschrift trägt: „Die Morgenröthe der Cultur“ (Hellwald 1875, 19–37).

528, 16–19 *Steine bewegen, Thiere zu Menschen machen – wollt ihr das von mir? Ach, wenn ihr noch Steine und Thiere seid, so sucht euch erst euren Orpheus!*] Die beseelende, vermenschlichende Wirkung auf Steine und Tiere gehört zu den zentralen Fähigkeiten des mythischen Sängers Orpheus, vgl. Meyer 1874–1884, 12, 379: „Die Macht seines Gesangs zur siebensaitigen Leier war so gewaltig, daß er selbst Bäume und Felsen bewegte und die wildesten Tiere zähmte.“ Schon bei Vergil (*Georgica* IV, V. 510) und Ovid (*Metamorphosen* XI, V. 1 f.) ist dieses Motiv präsent. Die Pointe des Vergleichs in FW 286 besteht freilich darin, dass das sprechende Autor-Ich in dieser Hinsicht kein ‚neuer Orpheus‘ sein will, sondern bereits das ‚Menschsein‘ (im – mit den eingangs genannten „Hoffnungen“ verknüpften – emphatischen Sinn) seiner Leser vo-

raussetzt. Das ist auch und gerade insofern bemerkenswert, als andere Autoren vor und nach N. den mit magischer Verwandlungskraft ausgestatteten Ur-Dichter Orpheus in poetisch-poetologischen Selbstverständigungstexten immer wieder als Identifikationsfigur aufrufen, am prominentesten in der literarischen Moderne wohl Rilke mit seinen 1922 entstandenen *Sonetten an Orpheus* (vgl. hierzu Schmidt 2003; zu Orpheus bei N. und Rilke siehe Riedel 2002, zu FW 287 ebd., 41). Als einen ‚entsagenden Orpheus‘ charakterisiert Por 1997, 14 das Ich im vorliegenden Text. Bereits in FW 87, 445, 20 wurde Orpheus erwähnt, und zwar in Bezug auf einen an Wagner erinnernden „Musiker“ (445, 3); hierzu Ure 2019, 95, Anm. 17.

528, 18 f. *sucht euch erst euren Orpheus!*] In M III 4, 199 korrigiert aus: „geht ‘erst’ zu Orpheus!“

528, 19 *Orpheus!*] In Cb, 205 korrigiert aus: „Orpheus.“

287.

Lust an der Blindheit.] Der Beginn eines Nachlass-Notats aus dem Herbst 1881 ist zwar noch nicht als wörtliche Rede des ‚Wanderers an seinen Schatten‘ formuliert und spart dementsprechend die beiden Akteure aus, die eine deutliche Reminiszenz an die Rahmendialoge von MA II WS bilden (vgl. zu diesem intertextuellen Bezug schon Flemming 1914, 89). Der Entwurf gleicht der Druckfassung aber sonst nahezu wörtlich: „Meine Gedanken sollen mir anzeigen, wo ich stehe, aber sie sollen nicht mir verrathen, wohin ich gehe – ich liebe die Unwissenheit um die Zukunft und will nicht an der Ungeduld und dem Vorwegnehmen verheißener Dinge zu Grunde gehen.“ (NL 1881, 12[178], KSA 9, 606, 8–12; daran schließt unmittelbar eine Prosa-Vorarbeit zu FW Vorspiel 44 an; vgl. die Handschrift in N V 7, 77.) „Wanderer“ und „Schatten“ (528, 22) fehlen auch noch in der titellosen ‚Reinschrift‘ des Textes (vgl. M III 6, 224).

Campioni 2010b, 29 weist auf den sachlichen Zusammenhang mit den Nachlass-Notaten NL 1881, 12[170]–12[176], KSA 9, 605 f. hin, die auf eine Auseinandersetzung N.s mit Helvétius zurückgehen, dessen Schrift *De l'Esprit* N. in der deutschen Übersetzung *Discurs über den Geist des Menschen* von J. G. Forkert (1760) besaß und – falls das in NPB 284 f. angeführte Exemplar tatsächlich das seinige gewesen ist – mit Lesespuren versah (zu Helvétius vgl. FW 94). Bei den genannten Nachlass-Notaten aus dem Herbst 1881 handelt es sich um kurze Exzerpte und Zitate daraus (12[174] fließt in FW 14 ein, vgl. NK 387, 28–34). Der mit FW 287 thematisch eng verwandte Nachlasstext NL 1881, 12[176] ist als

kurze dialogische Erzählung verfasst und lautet: „Von wem hast du das Alles gelernt, fragte Saadi einen weisen Mann. ‚Von dem Blinden, der den Fuß nicht eher in die Höhe hebt, als bis er zuvor den Boden, auf den er treten soll, mit dem Stocke untersucht hat‘“ (KSA 9, 606; Handschrift in N V 7, 80). Hierbei handelt es sich, wie Campioni 2009a nachgewiesen hat, um ein modifiziertes Zitat aus der oben genannten deutschen Helvétius-Ausgabe. In dieser Vorlage lautet die Stelle: „Als ich einmal einen Philosophen fragete, saget der Poet Saadi, und ihm anlag, mir zu sagen, von wem er so viel gelernt hätte? so gab er mir zur Antwort: von den Blinden, welche ihren Fuß nicht eher in die Höhe heben, bis sie zuvor mit ihrem Stocke den Boden untersucht haben, auf den sie solchen setzen wollen.“ (Helvétius 1760, 624) Vgl. zu FW 287 auch Roth-Bodmer 1975, 104, Krüger 1988, 127, May 1999, 192, Günzel 2001, 232, Messina 2009, 206 und Stegmaier 2012b, 571.

288.

Hohe Stimmungen.] Hierzu existieren mindestens drei ‚Vorstufen‘, die zwischen Frühjahr und Herbst 1881 entstanden sind. Die wohl älteste bedient sich noch nicht der für die späteren Versionen charakteristischen Treppenmetapher, um stattdessen einen physiologischen Aspekt ins Spiel zu bringen: „Ich lerne immer mehr: das Unterscheidende zwischen den M[enschen] ist, wie lange sie eine hohe Stimmung bei sich erhalten können. Manche kaum eine Stunde, und bei Einigen möchte man zweifeln, ob sie hoher Stimmungen fähig sind. Es ist etwas Physiologisches daran.“ (M III 1, 148) Die zweite ‚Vorstufe‘ nähert sich bereits der Bildlichkeit der Druckfassung: „Die besseren M[enschen] glauben an die hohe Stimmung nur als Sache von kurzen Augenblicken und Viertelstunden. An die Dauer eines hohen Gefühls zu glauben ist beinahe schon Beweis, daß man dies kennt. Aber gar ein Mensch eines solchen Gefühls sein – das ist noch immer ein Traum, doch etwas Mögliches Es gehört unter anderem sehr viel Geist dazu, um unaufhörlich neue Gegenstände zu haben, denen man seine Höhe fühlen lassen kann, also etwas Niedriges als niedrig zu empfinden und fortwährend wie auf Treppen zu steigen.“ (N V 7, 183).

Die dritte ‚Vorstufe‘ kommt der Druckfassung noch näher: „Mir scheint es, daß die besseren Menschen an die hohe Stimmung nur als an die Sache von Augenblicken, höchstens Viertelstunden glauben: an die zeitliche Dauer eines großen Gefühls zu glauben ist beinahe schon Beweis, daß man dies aus eigener Erfahrung kennt. Aber gar der Mensch eines solchen Gefühls sein, die Verkörperung einer hohen Seele – das ist immer noch ein Traum, doch wie ich hoffe ein vorwegnehmender Traum, der das erräth, was dem Menschen möglich ist.

Es muß da sehr viel zusammenkommen, sehr viel Geist ist dazu nöthig, schon um unaufhörlich neue Gegenstände um sich oder in seinen Gedanken zu haben, an denen man das Gefühl seiner Höhe auslassen kann, sei es daß man ihre Niedrigkeit spüren macht, sei es daß man sie zu sich emporträgt. Ein fortwährendes wie-auf-Treppen-steigen – oder wie-auf-Wolken-ruhen ist für eine solche Seele der gewöhnliche Zustand, die Bewegung zwischen hoch und tief und das Gefühl von hoch und tief.“ (M III 5, 56) Die titellose ‚Reinschrift‘ zu FW 288, die noch Korrekturen enthält, findet sich in M III 6, 128 f. und M III 6, 126.

Während N. laut Happ 1984, 15 in FW 288 die Erfahrung einer „auf das Sein selbst“ bezogenen „unio mystica“ gestaltet hat, bringt Bolland 1996, 182 die ‚hohen Stimmungen‘, von denen hier die Rede ist, mit einer Reisebeschreibung in Verbindung, die N. seiner Mutter bereits zehn Jahre vor der Erstveröffentlichung von FW am 1. Oktober 1872 aus Splügen in den Schweizer Alpen geschickt hatte (KSB 4/KGB II 3, Nr. 257, S. 52–56, Z. 1–145). „[E]ine Art von Verabsolutierung des Augenblicks, die der selbstbezogenen Reflexion entspricht“, entdeckt Just 1998, 106 im vorliegenden Abschnitt, den wiederum Strobel 2000, 57 f. als Reflexion über ‚seelisch gefärbte‘ „Leidenschaften“ bzw. über „die Bewegtheit und Spannung der Leidenschaften“ liest und mit FW 286 eingeführt. Man könnte die „fortwährende Bewegung zwischen hoch und tief“ (529, 12), die am Schluss von FW 288 den visionierten „zukünftigen Seelen“ (529, 9) vermutlich zugeschrieben wird, aber auch mit dem ausschließlich „immer höher steigen[den]“ (528, 10) Menschen ohne göttlichen Ausfluss kontrastieren, wie ihn FW 285 als Ideal aufscheinen ließ. Vgl. ferner Owen 1995, 106 und Young 2003, 92, die den „Mensch[en] Eines hohen Gefühls“ (529, 1 f.) aus FW 288 mit dem „Overman“ identifizieren.

529, 13 f. *ein beständiges Wie-auf-Treppen-steigen und zugleich Wie-auf-Wolken-ruhen*] Die Treppenmetapher findet sich bereits in folgendem Nachlass-Notat aus der Entstehungszeit von FW: „Das Glück, breite und langsame Treppe“ (NL 1881, 12[106], KSA 9, 595, 14). Möglicherweise hat der Schluss von FW 288 Stefan George zu den gegen Ende seines Gedichts *Entrückung* (1907) stehenden Versen inspiriert, die freilich nicht unbedingt zu seinen gelungensten zu zählen sind: „Der boden schüttert weiss und weich wie molke .. / Ich steige über schluchten ungeheuer · / Ich fühle wie ich über letzter wolke // In einem Meer kristallinen glanzes schwimme –“ (George o. J. [1931], 123).

289.

Auf die Schiffe!] Titellose ‚Reinschrift‘ mit mehreren Korrekturen und Varianten in M III 6, 238 f. Die spätere Titelformulierung begegnet hier aber schon

im Schlusssatz: „Auf die Schiffe, ihr Philosophen!“ (Vgl. M III 6, 238 und in der Druckfassung 530, 6.) Enthalten ist dieser Aufruf ähnlich bereits in einer kurzen ‚Vorstufe‘ vom Herbst 1881 (vgl. N V 7, 81: „Auf das Schiff, ihr Philosophen!“). Zu der hiermit evozierten nautischen bzw. maritimen Metaphorik sowie ihrer Bedeutung für FW vgl. die Übersicht in NK FW 124. Der Metaphernkomplex begegnet auch schon im ‚Vorgängerwerk‘ M; siehe M 314 (die Denker als Bewohner kleiner Inseln inmitten des „Ozeans des Werdens“, KSA 3, 227, 3) und M 575 (Bild der transozeanischen Luftschiffahrt, KSA 3, 331). Ähnlich dem Titel-Imperativ von FW 289 empfahl schon FW 283: „Schickt Eure Schiffe in unerforschte Meere“ (526, 32). Aber auch der spätere N. greift in mehreren zur Neuausgabe von 1887 hinzugekommenen Texten das Motiv der abenteuerlichen, entdeckungsfreudigen Seereise variierend wieder auf: so in FW Vorrede 1 („das Frohlocken [...] des plötzlichen Gefühls und Vorgefühls [...] von wieder offenen Meeren“, 346, 2–6), FW 343 („endlich dürfen unsre Schiffe wieder auslaufen, [...] vielleicht gab es noch niemals ein so ‚offnes Meer‘“, 574, 21–24), in FW 382 („wir Argonauten des Ideals“, 636, 15) und in dem ‚Kolumbus-Gedicht‘ FW Anhang Nach neuen Meeren.

Im vorliegenden Abschnitt kommt die Metapher der Seefahrt bzw. Entdeckungsreise allerdings nur am Ende zum Tragen, so dass sich der Titel erst im Verlauf der Lektüre erklärt. Seinen Ausgang nimmt der Text von der Vorstellung einer das einzelne Individuum hinsichtlich seiner je eigenen Lebens- und Denkweise im Ganzen rechtfertigenden philosophischen Betrachtung, die dasselbe in dem Maße „freigiebig an Glück und Wohlwollen macht, wie sie unaufhörlich das Böse zum Guten umschafft“ (529, 21 f.). Anschließend erhebt das sprechende Wir die Forderung nach einer ebensolchen Philosophie, durch welche „[a]uch der Böse, auch der Unglückliche, auch der Ausnahme-Mensch“ (529, 26 f.) vollkommen gerechtfertigt erscheine, anstatt bemitleidet oder als Sünder betrachtet zu werden. Im dritten Schritt wird diese Forderung schließlich in das Bild der philosophischen Entdeckungsreise übersetzt: In See gestochen werden soll, um die Daseinsberechtigung von Bewohnern entlegener Gegenden der „moralische[n] Erde“ (530, 3) zu erfahren – also, anders als es in der historischen Realität der europäischen Expansion im Umgang mit den ‚entdeckten‘ Menschen gängige Praxis war, gerade nicht, um sie zu kolonialisieren, sondern um ihre (moralische) Andersheit anzuerkennen und gelten zu lassen.

Zur Deutung von FW 289 vgl. Benoit 2010, 384–389, der die „neue Gerechtigkeit“ (530, 1), die am Ende des Abschnitts gefordert wird, auf die Kontemplationsthematik in FW 301 bezieht. Laut Wotling 2015, 115 entwickelt der vorliegende Text eine neue Aufgabe für die Philosophie, die darin bestehen soll, die natürliche Formenvielfalt des menschlichen Daseins „durch Befreiung von Kritik und schlechtem Gewissen“ zum „Aufblühen“ zu bringen. D'Iorio

2019, 144 betont für den Hintergrund von FW 289 die Bedeutung der Seefahrerstadt Genua, die der alsbald folgende Abschnitt FW 291 dann eigens und ausdrücklich thematisiert. Als Eroberungsprogramm liest Saarinen 2019, 178 den hier zu kommentierenden Abschnitt, in dem es darum gehe, „to set the sail for a realm that is one’s own“.

529, 16–20 *Erwägt man, wie auf jeden Einzelnen eine philosophische Gesamt-Rechtfertigung seiner Art, zu leben und zu denken, wirkt – nämlich gleich einer wärmenden, segnenden, befruchtenden, eigens ihm leuchten Sonne*] Der Beginn des Konditionalsatzes irritiert bei genauerer Lektüre, insofern er nach dem Gedankenstrich ein vermeintliches Faktum präsentiert, so als wäre die Wirkung einer solchen „Gesamt-Rechtfertigung“ schon allenthalben zu beobachten, obwohl sie doch im Fortgang gerade erst für die Zukunft gefordert wird. Beispiele oder Konkretisierungen bleibt die Sprechinstanz jedenfalls schuldig, indem sie auf diese Weise die moralische Sonnenmetapher, die schon in FW 7 benutzt wurde – allerdings in historisch-geographischer Allgemeinheit („wesshalb leuchtet hier diese Sonne eines moralischen Grundurtheils und Hauptwerthmessers – und dort jene?“, 379, 25–27) –, auf das einzelne Individuum überträgt. Ure 2019, 160 macht insbesondere zwei „new suns“ dingfest: „Nietzsche’s famous ideas of *amor fati* and eternal recurrence“.

529, 29 *Nicht Mitleiden mit ihnen thut noth!*] Zum Mitleid vgl. NK FW 271 u. FW 338. Die Formel „thut noth“, die in der positiven Gegenaussage „Sondern eine neue Gerechtigkeit thut noth!“ (530, 1 f.) wiederholt wird, verweist auf die biblische Wendung „Eins ist Noth“ (530, 8), die den Titel des thematisch verwandten folgenden Abschnitts bildet.

530, 1 *Sondern*] Im Korrekturbogen verändert aus: „sondern“ (Cb, 207).

530, 2 f. *Auch die moralische Erde ist rund!*] Mit dieser metaphorischen Feststellung wird das titelgebende Seefahrer- und Entdeckermotiv eingeleitet, das den Abschnitt beschließt. Im Kontext von N.s Begeisterung für Kolumbus, die sich auch und gerade in FW niederschlägt (vgl. NK 532, 2–4), ist dabei an dessen – unwillentliche und unwissentliche – Entdeckung Amerikas zu denken. In der deutschen Übersetzung der Kolumbus-Biographie des N. bekannten amerikanischen Schriftstellers Washington Irving (1783–1859) heißt es über den aus Genua stammenden Seefahrer: „Von dem Grundsatz ausgehend, daß die Erde eine feste Kugel sei, welche rund um von Osten nach Westen umfahren werden könne, glaubte er mit Grund annehmen zu dürfen, daß Asien, oder wie er es immer nennt, Indien sich viel weiter nach Osten hin ausdehne, als es bisher von Reisenden besucht worden sei, eine Seereise nach Westen unternommen folglich, in nicht zu weiter Entfernung zu den östlichen Küsten von Asien führen müsse.“ (Irving 1829, 13)

530, 3f. *Auch die moralische Erde hat ihre Antipoden!*] Mit den „Antipoden“ der ‚runden‘ moralischen Erde sind offensichtlich die zuvor genannten Typen gemeint: „der Böse“, „der Unglückliche“ und „der Ausnahme-Mensch“ (529, 26 f.). Dazu passen die Bedeutungen, die Petri 1861, 63 zu „**Antipode**“ auflistet: nicht nur „der Gegenfüßler, Gegenwohner (auf der Erdkugel)“, sondern auch der „Gegner, Widersacher“. In N.s Spätwerk dient das Substantiv „Antipoden“ in diesem Sinne der Charakterisierung des eigenen Verhältnisses zu Richard Wagner. Vgl. NW Vorwort, KSA 6, 415, 6 f.: „wir sind Antipoden“; hierzu NK 6/2, S. 714 f.

530, 5f. *Es giebt noch eine andere Welt zu entdecken – und mehr als eine! Auf die Schiffe, ihr Philosophen!*] Vor N. hat prominent bereits Kant die Metapher der entdeckenden Seefahrt genutzt, um die Aufgabe der Philosophie zu verbildlichen – freilich mit signifikanten Differenzen. Die entsprechende Stelle wurde in der Forschung schon wiederholt mit anderen Texten N.s in Zusammenhang gebracht (vgl. NK 480, 9–16), weist aber besonders eindruckliche kontrastive Korrespondenzen mit dem hier zu kommentierenden Passus auf. Kant verwendet die Metaphorik in der *Kritik der reinen Vernunft*, um sein Unternehmen einer Grenzbestimmung der Vernunft in zeitgenössischer Aktualität – sein Zeitalter ist das der großen Weltumseglungen Cooks und Bougainvilles – zu veranschaulichen. Zu Beginn des Dritten Hauptstücks der „Transscendentalen Doctrin der Urtheilskraft“, das überschrieben ist „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena“, schlüpft der Autor in die Rolle eines Entdeckungsreisenden, der seinen lesenden Reisegefährten folgenden Rück- und Vorblick gibt: „Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreiset und jeden Theil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Oceane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt und, indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann. Ehe wir uns aber auf dieses Meer wagen, um es nach allen Breiten zu durchsuchen und gewiß zu werden, ob etwas in ihnen zu hoffen sei, so wird es nützlich sein, zuvor noch einen Blick auf die Karte des Landes zu werfen, das wir eben verlassen wollen, und erstlich zu fragen, ob wir mit dem, was es in sich enthält, nicht allenfalls zufrieden sein könnten, oder auch aus Noth zufrieden sein müssen, wenn es sonst überall keinen Boden giebt, auf dem wir uns anbauen könnten,

zweitens, unter welchem Titel wir denn selbst dieses Land besitzen und uns wider alle feindselige Ansprüche gesichert halten können.“ (AA III, 202)

Offenbar glaubt Kants Seefahrer-Wir im Gegensatz zur Sprechinstanz in FW 289 nicht an eine jenseits des Ozeans neu zu entdeckende Welt, sondern lediglich an das verstandesmäßige „Land der Wahrheit“, so dass die bevorstehende Seereise auf dem spekulativen „Oceane [...] des Scheins“ von vornherein lediglich dem Beweisziel dient, dass es dort außer Nebelbänken und Eisschollen nichts gibt. Obwohl Kant hier die theoretische Philosophie vor Augen hat, ließe sich der Metaphernkomplex auch auf die praktische Philosophie übertragen: Eine noch der Entdeckung harrende ‚neue Welt‘ der Moral – und gar eine Pluralität solcher Welten –, auf deren Suche sich die am Ende von FW 289 apostrophierten „Philosophen“ begeben sollen, würde Kant jedenfalls ebenso entschieden in Zweifel ziehen, da das von ihm aufgestellte Sittengesetz universale Geltung für alle Menschen beansprucht.

290.

Eins ist Noth.] Die Überschrift, deren Wortlaut im Text erneut aufgegriffen wird (vgl. 531, 9), zitiert Lukas 10, 41 f.: „Jesus aber antwortete, und sprach zu ihr: Martha, Martha, du hast viele Sorge und Mühe; / EINS aber ist noth. Maria hat das gute Theil erwählet, das soll nicht von ihr genommen werden.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 85) Das Bibel-Zitat findet sich bei N. häufiger; vgl. NK KSA 6, 217, 17.

Die titellose ‚Reinschrift‘ des Abschnitts weist noch Korrekturen und Textvarianten auf (vgl. M III 6, 250 und M III 6, 248). Das Notizbuch N V 4 (Herbst 1880) enthält ferner zwei ausführliche ‚Vorstufen‘ zu diesem Abschnitt. Die eine lautet: „Die Unfähigkeit sich zu beherrschen möchte sich als freie Natur drapieren. Ebenso auch der Überdruß an allzuviel Künstlichkeit und Gehaltenheit der Personen: wie bei Pope. Starke Naturen suchen sich zu stilisiren u. haben Freude am Analogen (in den Künsten, in ihren Gärten) Die tiefe Leidenschaft des Wollens erleichtert sich beim Anblick der stilisirten Natur: die schöne Gebundenheit u. Vollendung im Zwange ist ihr Ideal. Selbst noch die schlechten Stile üben diese Kraft. Die schwachen, ihrer selber unmächtigen N[aturen] finden in der Gebundenheit des Stils einen bitterbösen Zwang, sie fühlen daß wenn sie ihn sich auferlegen würden, sie gemein würden: sie werden sklavisch, wenn sie dienen.“ (N V 4, 71)

In der anderen ‚Vorstufe‘ (deren Anfang auch für FW 17 relevant ist; vgl. NK 389, 11–13) heißt es: „Die Anlage vom Charaktere: genau übersehen, was die Natur bietet und es dann neu motiviren, im Sinne der Gesamtanlage

(Scheinmotive, wie die Armut des Wassers durch Quellgötter usw. erklärt werden kann) Seine Schwächen und Stärken kennen, aber sie dann in einen künstler[ischen] Plan bringen, wo selbst die Schwäche entzückt. Es handelt sich nicht darum, Individuen überhaupt zu bilden: obschon das freilich das Fundamentale ist! Sondern – Auch einen bösen Hang kann man benutzen, es giebt Idealisirungen. Wohlverstanden: es handelt sich nicht um ein Ausdeuten des Thatbestands, sondern um ein Ausbilden, Abnehmen und Hinzuthun: eine große Masse zweiter Natur ist hinzuzufügen, u. eine andere M[asse] erster Natur abzutragen. Das Häßliche zu beseitigen oder nöthigenfalls ins Erhabene umzubilden: das Vage, der Formung Widerstrebende ist für Fernsichten aufzusparen und gleichsam weit hinaus zu winken. Ein schlechter Geschmack in diesen Dingen ist besser als gar keiner: denn alle die, welche an sich mit Widerwillen denken, sind sehr zu beklagen, u. lassen es die Andern büßen. Ich zweifle nicht, daß alle M[enschen], denen es in sich nicht wohl wird, in einer permanenten Rachestimmung sind“ (N V 4, 72).

Zur Interpretation von FW 290 vgl. Angier 2006, 18, der vom „perhaps most famous[]“ Text N.s zum Thema „self-fashioning“ spricht, was Brock 2015, 162 f., Anm. 246, auf Deutsch als „Selbstgestaltung“ bezeichnet, die zu persönlichem „Glück“ führen soll. Auf die „Selbstgestaltung“ in FW 290, die gleich zu Beginn des Textes als ‚nottuende‘ Selbststilisierung (vgl. NK 530, 8) erscheint, heben auch mehrere Beiträge in dem Kompendium zur *Lebenskunst* von Gödde/Loukidelis/Zirfas 2016 ab, gelangen dabei freilich zu unterschiedlichen Einschätzungen: Während nach Müller 2016, 117 darunter „primär eine künstlerische Selbstgestaltung“ zu verstehen sei, in der Bruder-Bezzel 2016, 51 wiederum Anklänge an das vernimmt, „was Foucault die Ästhetik der Existenz nennt“, weisen Gödde/Zirfas in ihrer Einleitung darauf hin, dass diese ‚ästhetische Selbstgestaltung‘ „weniger auf die ostentative Seite einer Ästhetisierung des Lebens, sondern vielmehr auf das artistische Ausschöpfen der eigenen Lebensmöglichkeiten und die Integration selbst noch der negativen Seiten des Lebens“ zu beziehen sei (Gödde/Zirfas 2016, 21). Durchaus kritisch steht wiederum Tongeren 2016b, 119 der „Selbstgestaltung“ in FW 290 gegenüber, deren betonte „Aktivität“ ihm als eine einseitige „Verzerrung“ erscheint. Zur ‚lebenskünstlerischen‘ Interpretation des Abschnitts vgl. auch schon Schmid 2014, 199–207. Siehe ferner Jenkins 2018, 51 und Zamosc 2018, 169 f., die in Bezug auf das Programm der Selbstformierung Parallelen zwischen FW 290 und FW 335 ziehen.

530, 8 *Seinem Charakter „Stil geben“* –] M III 6, 250: „Seinen Charakter ‚stilisieren‘“.

530, 11 *ein Jedes*] In M III 6, 250 korrigiert aus: „Alles“.

530, 20 f. *Zuletzt, wenn das Werk vollendet ist, offenbart sich, wie es der Zwang des selben Geschmacks war*] In M III 6, 250 korrigiert aus: „Es ist der Zwang des selben Geschmacks“.

530, 22 *und bildete*] Nachträglich in M III 6, 248 eingefügt.

530, 24–26 *Es werden die starken, herrschsüchtigen Naturen sein, welche in einem solchen Zwange*] In M III 6, 248 korrigiert aus: „Es sind die starken Naturen, welche in einem solchen Selbstzwange“. Vgl. bereits die „mächtige[n] und herrschsüchtige[n] Naturen“ (494, 5 f.), die im Dritten Buch in FW 149 auf den Gebieten der Religion, der Kunst und Erkenntnis angesiedelt wurden, deren Wirkungsmacht jedoch in ‚barbarischen‘, nicht-individualisierten Zeiten deutlich größer sei als auf höheren Kulturstufen, auf denen sich die Menschen nicht beherrschen lassen wollen. Als „Apotheose der Macht“ liest Kaufmann 1982, 293 den vorliegenden Passus, insofern es darin nicht um Macht über andere, sondern in erster Linie um *Selbstbeherrschung*, um einen „Asketismus der Mächtigsten“ gehe, die ihre „Triebe sublimieren“.

530, 27–531, 1 *die Leidenschaft ihres gewaltigen Wollens erleichtert sich beim Anblick aller stilisierten Natur, aller besiegt und dienenden Natur; auch wenn sie Paläste zu bauen und Gärten anzulegen haben, widerstrebt es ihnen, die Natur frei zu geben. – Umgekehrt sind es die schwachen, ihrer selber nicht mächtigen Charaktere, welche die Gebundenheit des Stils hassen*] Als Quelle für den vorliegenden Passus macht Buddensieg 2002, 40 eine Stelle aus dem Kapitel „Villen und Gärten“ in Jacob Burckhardts *Cicerone* geltend, wo es über die „Prachtgärten“ (Burckhardt 1869a, 1, 398) der italienischen Renaissance heißt, für die Beispiele aus Genua und Florenz dienen: „Das Ganze [sc. der italienischen Gartenbaukunst] hat nun einen Zweck, welcher demjenigen des sog. englischen Gartens geradezu entgegengesetzt ist. Es will nicht die freie Natur mit ihren Zufälligkeiten künstlich nachahmen, sondern die Natur den Gesetzen der Kunst dienstbar machen. [...] Der Italiener theilt und versteht die elegische Natursentimentalität gar nicht, wovon diess [sc. die englischen Gartengestaltungen] die Aeusserungen sind oder sein sollen. Das Wesentliche des italienischen Gartens ist vor Allem die grosse, übersichtliche, symmetrische Abtheilung in Räume mit bestimmtem Charakter.“ (Ebd., 399) Auch den für FW 290 zentralen Begriff des Stilisierens verwendet Burckhardt an dieser Stelle, wenn er davon spricht, dass „Thäler und Niederungen stylisirt“ (ebd.) werden.

Ein berühmter fiktiver Verehrer des ‚freigegebenen‘ englischen Gartens dagegen, auf den auch die ‚wild gestaltete‘ Natur in 531, 6–8 anspielt, ist der Protagonist aus Goethes Briefroman *Die Leiden des jungen Werthers*. Am Ende des ersten Briefs an seinen Freund Wilhelm vom 4. Mai 1771 berichtet Werther über „einen Garten auf einem der Hügel [...], die mit der schönsten Mannigfal-

tigkeit der Natur sich kreuzen, und die lieblichsten Thäler bilden. Der Garten ist einfach, und man fühlt gleich bey dem Eintritte, daß nicht ein wissenschaftlicher Gärtner, sondern ein fühlendes Herz den Plan bezeichnet, das sein selbst hier genießen wollte.“ (Goethe 1774, 1, 8) Die literarische Figur Werther erweist sich denn auch geradezu beispielhaft als einer jener „schwachen, ihrer selber nicht mächtigen Charaktere“, von denen in FW 290 die Rede ist. Entscheidend für den vorliegenden Textzusammenhang ist aber, dass ungeachtet der größeren Sympathie, die die Sprechinstanz für die Naturunterwerfung der „starken, herrschsüchtigen Naturen“ (530, 25) hegen mag, dennoch die Vorliebe der „schwachen, ihrer selber nicht mächtigen Charaktere“ für die freie, ungebundene Natur nicht etwa kritisiert wird. Im Gegenteil heißt es wenige Zeilen später ganz eindeutig: „sie thun wohl daran, weil sie nur so sich selber wohlthun!“ (531, 8f.) Aufgrund der abschließend formulierten ästhetisch-anthropologischen These von der notwendigen Selbstzufriedenheit des Menschen gesteht die Sprechinstanz den schwachen Menschen ihr ‚freies‘ Selbst- und Naturverhältnis durchaus zu. Ein konkretes Beispiel für das Gegenteil, für die Unterwerfung der Natur durch „starke[]“ Menschen, liefert der unmittelbar folgende Abschnitt FW 291 mit seiner Reflexion auf die Bewohner Genuas. Zu dieser thematischen Verflechtung vgl. schon Schoeck 1948, 18 und – im Rahmen eines Abgleichs zwischen Goethe und N. – Memmolo 2001, 51.

530, 29f. *aller besiegt und dienenden Natur;*] Nachträglich in M III 6, 248 eingefügt.

531, 1 *Charaktere*] In M III 6, 248 korrigiert aus: „Naturen“.

531, 1 *hassen*] Sperrdruckanweisung durch Unterstreichung in Cb, 208.

531, 2f. *wenn ihnen dieser bitterböse Zwang auferlegt würde*] In M III 6, 248 korrigiert aus: „wenn sie diesen bitterbösen Zwang sich auferlegen würden“.

531, 4 *sie hassen das Dienen*] Fehlt in M III 6, 248.

531, 5 *Geister – es können Geister ersten Ranges sein –*] In M III 6, 248 korrigiert aus: „Menschen“.

531, 8f. *zu gestalten oder auszudeuten: und sie thun wohl daran, weil sie nur so sich selber wohlthun*] M III 6, 248: „auszudeuten: und sie thun wohl daran“.

531, 9–12 *Denn Eins ist Noth: dass der Mensch seine Zufriedenheit mit sich erreiche – sei es nun durch diese oder jene Dichtung und Kunst: nur dann erst ist der Mensch überhaupt erträglich anzusehen!*] Schon gleich der erste Satz von FW 290 enthielt eine Antwort auf die vom Titel noch offengelassene Frage, was denn das nötige Eine sei – nämlich die ästhetische Stilisierung des eigenen

Charakters (vgl. 530, 8 f.). Gegen Ende des Textes wird nun die anzustrebende Auswirkung jener Selbstmodellierung auf das menschliche Selbstverhältnis verdeutlicht. Die dabei in Aussicht gestellte „Zufriedenheit mit sich“, die schließlich aus der Außenperspektive mit einer Verschönerung des Menschen einhergeht, erinnert an den in FW 284 geschilderten „Glauben an sich“ (527, 9), der nach dortigen Maßstäben jedoch nur selten vorkomme und noch seltener gerechtfertigt sei.

531, 9 *ist Noth*] M III 6, 248: „thut Noth“.

531, 12 f. *Wer mit sich unzufrieden ist, ist fortwährend bereit, sich dafür zu rächen*] In M III 6, 248 korrigiert aus: „Wer an sich mit Widerwillen denkt, ist in einer permanenten Rachestimmung“.

531, 12–17 *Wer mit sich unzufrieden ist, ist fortwährend bereit, sich dafür zu rächen: wir Anderen werden seine Opfer sein, und sei es auch nur darin, dass wir immer seinen hässlichen Anblick zu ertragen haben. Denn der Anblick des Hässlichen macht schlecht und düster.*] Vor diesem Hintergrund ließe sich der im Dritten Buch in FW 130 betrachtete „christliche Entschluss, die Welt hässlich und schlecht zu finden“ (485, 2 f.), als Entschluss von mit sich selbst unzufriedenen, rachsüchtigen Menschen deuten.

531, 15 *zu ertragen*] Fehlt in M III 6, 248.

291.

Genua.] Mit diesem Text setzt N. der Hauptstadt Liguriens, die er im Herbst 1876 zum ersten Mal besuchte und in der er sich auch während der Entstehungszeit der Erstausgabe sowie der Vorbereitung der Neuausgabe von FW aufhielt, ein eigenwilliges literarisches Denkmal. Bereits in FW 281 war „die Bucht von Genua“ bis hin zum „Gebirge bei Porto fino“ genannt worden (525, 17 f.), allerdings nur als landschaftliches Vergleichsbild für Werke von Künstlern und Denkern. Nunmehr rücken Genua und vor allem seine (früheren) Bewohner selbst ins thematische Zentrum (zum Zusammenhang beider Abschnitte vgl. schon Schneider 1951, 206 f.).

Ausgehend von der Architektur der Stadt reflektiert das sprechende Ich in FW 291 auf den angeblichen Lokalcharakter der Menschen, die sie erbaut haben, wobei ein anthropogeographischer Nord-Süd-Gegensatz (vgl. auch FW 77, FW 105, FW 350 u. FW 358) zum Tragen kommt: Während die gesetzmäßige Bauweise nördlicher Städte von der Unterordnungs- und Anpassungswilligkeit

ihrer Einwohner zeugten, deute die prächtige, individualistische Architektur Genuas auf selbst-, besitz- und neuerungssüchtige Menschen hin, die in einem permanenten Konkurrenzverhältnis zueinander standen. Auffällig erscheint, dass in der ersten Hälfte des Abschnitts noch Vergangenheitsformen dominieren und die Beschreibung der Genuesen erst nach dem Vergleich mit der Architektur und Menschennatur des Nordens ganz ins vergegenwärtigende Präsens übergeht. Die im ersten Teil des Textes geschilderte Vergangenheit Genuas bleibt weitgehend unbestimmt; allenfalls Anspielungen wie die auf den wohl berühmtesten Sohn der Stadt, Christoph Kolumbus, bzw. auf dessen ‚Entdeckung‘ Amerikas (vgl. 532, 2–4) lassen konkrete Zeiträume assoziieren – in diesem Fall die Epoche um 1500 (auch wenn Kolumbus’ ‚Entdeckungsreisen‘ nicht im Auftrag seiner Heimatstadt, sondern der kastilischen Krone stattfanden). Explizit ist jedoch die Rede von mehreren „vergangenen Geschlechtern“ (531, 22), was die Fixierung auf eine bestimmte historische Epoche unterläuft.

Zur frühen, mittelalterlichen Geschichte der Seemacht Genua, auf die der Abschnitt ebenfalls anspielt, wenn er auf „Besitz- und Beutelust“ (532, 2) der Genuesen sowie auf ihre Bekanntschaft mit „Meer“, „Abenteuer“ und „Orient“ (532, 17) abhebt, vgl. für N.s Text aufschlussreich Gsell-Fels 1875, 1, 839 f.: „Nach der Völkerwanderung siedelten sich die *Longobarden* in den Umgebungen Genua’s in den Thälern und auf den Höhen an; die *Sarazenen* setzten ihre Raubfahrten bis zu dieser Küste fort, und weckten wohl am meisten die rührige Wehrkraft, die Kühnheit und den Unternehmungsgeist der Genuesen, sowie die Leidenschaftlichkeit, die rauhe Sinnesweise und das unstäte Wesen des abenteuernden Seelebens. [...] /840/ [...] Die älteste Chronik der Stadt (1150) beginnt mit dem Jahre 1096, aber schon zuvor stand Genua als ein fertiges grosses Gemeinwesen da. 1016 nahmen die Genuesen mit den Pisanern Sardinien, 1021 vertrieben sie mit den Pisanern den Emir Muhegid aus Sardinien, die Insel behielten die Pisaner, den Schatz aber die Genuesen. 1088 segelten beide Mächte zusammen nach Afrika und machten grosse Beute. In den Kämpfen der Hohenstaufen, bei den Kreuzzügen, in den Kriegen der Nachbarvölker waren die genuesischen Galeren fast immer von entscheidender Bedeutung; wie Venedig vermittelte auch Genua die Ueberfahrt nach Palästina, wie jenes suchte es überall feste Standorte zu gewinnen, und gründete Handelsniederlassungen bis ans Schwarze Meer hin. Handelsvortheile und Eroberungspläne ergänzten sich, und mehr noch als Venedig führte es seine Galeeren den kriegführenden Mächten als Hülfsstruppen zu. Der Zusammenstoß der Handelsstadt mit den wetteifernden nachbarlichen Seestaaten war unvermeidlich. [...] Der Wettkampf mit *Venedig* steigerte Genua’s Thätigkeit und Intelligenz aufs höchste, es galt im Orient, wo die Venetianer das lateinische Kaiserthum gegründet hatten, an ihre Stelle zu treten.“

Als kundigen Stadtführer, der mit der Geschichte Genuas bestens vertraut war, beschreibt rückblickend Isabella von Ungern-Sternberg (damals noch Isabella von der Pahlen) N., mit dem sie im Jahr 1876 (vgl. Gilman 1981, 302 u. Brief von Claudine von Brevern und Isabella von der Pahlen an Nietzsche, 15.12.1876, KGB II 6/1, Nr. 847, S. 453, Z. 32–34 u. KGB II 7/3, 2, 703) einen „nächtliche[n] Spaziergang durch Genuas malerische Gassen“ unternommen habe: „Farbenreich und plastisch zugleich liess Nietzsches Wort Genuas Vergangenheit vor unsrem geistigen Auge wieder erstehn. Es erschloss uns das Verständnis für die Kunst der Renaissance und des Barocks, die der Stadt der Paläste, ‚Genova, la superba‘, der einstigen Nebenbuhlerin Venedigs, ihren Stempel aufgeprägt.“ (Zitiert nach Gilman 1981, 304)

FW ist nicht das erste und einzige Werk N.s, in dem die Stadt Genua bzw. ihre nähere Umgebung ausdrücklich thematisiert wird. Bereits MA I 628 hebt (Platons *Nomoi* VII 803b alludierend) unter dem Titel „Ernst im Spiele“ mit folgender Erlebnisschilderung des sprechenden Ich an: „In Genua hörte ich zur Zeit der Abenddämmerung von einem Thurme her ein langes Glockenspiel“ (KSA 2, 354, 2–4). Vgl. auch die Bezugnahmen auf Genua und die ligurische Küste in EH Warum ich so weise bin 1, EH M 1, EH Za I und EH Za IV. Im Nachlass finden sich ebenfalls Aufzeichnungen mit Genua- und Ligurien-Bezug – auch über das zunächst „Portofino“ betitelte Gedicht hinaus, das N. später in überarbeiteter Gestalt und mit dem veränderten Titel „Sils-Maria“ in FW Anhang veröffentlichte (vgl. auch die Genua-Nennungen in den im Stellenkommentar zu 532, 2–4 zitierten ‚Vorstufen‘ zu „Nach neuen Meeren“). Zu N. in Genua bzw. zu Genua im Schaffen N.s vgl. Vivarelli 1991, bes. 135 u. 142, Villwock 2000, Buddensieg 2002, 27–63, Hödl 2003, bes. 305–310, und D’Iorio 2011a. Wirkungsgeschichtlich bedeutsam ist ‚N.s Ligurien‘ insbesondere für Gottfried Benn, der diese Gegend selbst zwar nie bereiste, aber von N. aus in den späten 1920er Jahren sein geopoetologische Konzept der „ligurische[n] Komplexe“ entwickelte, „durch die die ‚Zusammenhangsdurchstoßung‘, d. h. die Wirklichkeitszertrümmerung vollzogen werden kann, um Freiheit zu schaffen für das Gedicht.“ (Benn 1986–2003, 4, 178 f.) Vgl. hierzu auch NK 649, 4 f. sowie ausführlich Kolb 2013, bes. 163–192. Als prägnanten Beispieltext für N.s metaphorische Architekturen führt Kofman 1983, 87 f. Abschnitt FW 291 an. Zur Interpretation des Textes siehe Schoeck 1948, 18 der, ähnlich wie noch Memmolo 2001, 51, auf die mit FW 290 geteilte Thematik der Naturbeherrschung abstellt, Reschke 2000, 385, die den Abschnitt als „Skizze einer ganzen Kulturgeschichte“ liest, Ponton 2010, 246, der darin „une pensée analogue“ wie in FW 279 findet, und Ure 2018, 88 f., der FW 291 auf „Nietzsche’s ideal of self-cultivation“ (ebd., 89) bezieht, wie es aus FW 299 ablesbar sei. Vgl. auch Ure 2019, 190 und Marsden 2020, 46.

Auf den weiteren Kontext von N.s Lektüren über Genua macht Campioni 2009c, 267 f. aufmerksam, der zunächst ein Exzerpt aus Jules Michelets nachgelassener Schrift *Le banquet* (1879) hinzuzieht, das N. allerdings erst im Frühjahr 1884 angefertigt hat: „Vom Clima Genua's sagt Michelet ‚admirable pour tremper les forts‘. Gênes est bien la patrie des âpres génies nés pour dompter l'océan et dominer les tempêtes. Sur mer, sur terre que d'hommes aventureux et de sage audace!“ (NL 1884, 25[25], KSA 11, 18, 14–17; Zitat aus Michelet 1879, 15: „„großartig, um die Starken abzuhärten“. Genua ist in der Tat die Heimat der rauen Genies, die geboren wurden, um den Ozean zu zähmen und die Stürme zu beherrschen. Auf See und an Land, was für abenteuerliche Männer mit klugem Wagemut!“) Allerdings hält Campioni 2009c, 267 die Übereinstimmungen zwischen FW 291 und „Michelets Bild von Genua“ bloß für „oberflächlich“, da es N. primär um „die kühne Form der Gebäude“ gehe (die jedoch auf eben solche Bauherren verweisen, wie Michelet sie als Menschenschlag schildert).

Ebenfalls 1884 entstanden ist ein Notat, in dem N. eine Äußerung von Ximénès Doudan über Genua zitiert: „Von Genua sagt Doudan: On peut porter là les grandes tristesses sans souffrir d'aucun contraste.“ (NL 1884, 26[444], KSA 11, 269, 1 f.) Das Zitat stammt aus dem Brief Doudans vom 17. Januar 1869 an Marie de Sainte-Aulaire, der noch folgende ausführlichere Charakterisierung Genuas enthält, die N. nach Campioni 2009c, 267, Anm. 70 „beeindruckt haben muss“: „C'est par là que j'ai commencé à admirer l'Italie. J'ai vu de plus grandes choses après, mais tout Gênes m'est resté dans la mémoire. C'est la première *personne* que j'aie rencontrée dans ce pays. Je revois encore cette jolie église de l'*Annunziata*, et les grandes villas mé-/487/lancoliques qui regardent la ville et la mer du haut des pentes, et ces petites ruelles formées de magnifiques maisons avec leurs terrasses sur le port et les eaux.“ (Doudan 1878, 2, 486 f.) – „Dort habe ich begonnen, Italien zu bewundern. Ich habe danach Größeres gesehen, aber Genua ist mir als Ganzes in Erinnerung geblieben. Es war die erste *Person*, der ich in diesem Land begegnet bin. Ich sehe noch diese hübsche *Annunziata*-Kirche vor mir und die großen melancholischen Villen, die von den Hängen auf die Stadt und das Meer hinabblicken, und diese schmalen Gassen, die von wunderbaren Häusern gesäumt sind, mit ihren Terrassen zum Hafen und zum Wasser hin.“ (Übersetzung: Campioni 2009c, 267, Anm. 70) Da N. die ersten beiden Bände von Doudans *Mélanges et lettres* bereits im Erscheinungsjahr 1878 für seine Privatbibliothek erworben hatte (vgl. NPB 196 f.), kommt dieser Brief tatsächlich auch schon als Prätext für FW 291 in Betracht. Insbesondere hinsichtlich der Personifikation der Stadtarchitektur (vgl. NK 531, 22–25) sowie der ihr zugeschriebenen Melancholie (vgl. NK 532, 15–26) ergeben sich auffällige Parallelen zu N.s Text. Kürzere ‚Vorstufen‘ finden sich in M III 4, 150 (zu 531, 19–28) und in M III 5, 74 (zu 531, 22–532, 22); weitere

‚Vorstufen‘ sind in den folgenden Stellenkommentaren vermerkt. Die titellose ‚Reinschrift‘ in M III 6, 140 f. und M III 6, 138 f. weist noch einige Korrekturen und Varianten auf.

531, 19–28 *Ich habe mir diese Stadt, ihre Landhäuser und Lustgärten und den weiten Umkreis ihrer bewohnten Höhen und Hänge eine gute Weile angesehen; endlich muss ich sagen: ich sehe Gesichter aus vergangenen Geschlechtern, – diese Gegend ist mit den Abbildern kühner und selbstherrlicher Menschen übersät. Sie haben gelebt und haben fortleben wollen – das sagen sie mir mit ihren Häusern, gebaut und geschmückt für Jahrhunderte und nicht für die flüchtige Stunde: sie waren dem Leben gut, so böse sie oft gegen sich gewesen sein mögen.*] Eine ‚Vorstufe‘ zu diesem Passus aus dem Herbst 1881 ist noch in der dritten Person erzählt; als Protagonist tritt dabei Zarathustra auf: „Nachdem Z[arathustra] die Stadt, ihre Höhen Landhäuser und Lustgärten und die Höhen und bebuschten Hänge rings herum gesehen hatte sagte er: diese Gegend ist mit den Abbildern vieler ‚kühner‘ Menschen übersät, ihre Häuser blicken uns wie Gesichter an – sie ~~haben verstanden fortzuleben – und sie haben gelebt!~~ Das sagen diese Gesichter sie haben gelebt! – und haben fortleben wollen – das sagen diese Gesichter! Sie waren dem Leben gut, obschon sie gegen sich selber oft böse waren.“ (N V 7, 134) Laut Vivarelli 2019, 50 bezieht sich N. „hier auf die berühmte horazische Formel, welche die Ode an Maecenas (III, 29) mit dem Lob desjenigen besiegelt, der sich jeden Tag sagen darf: ‚ich hab‘ gelebt‘, ‚vixi‘, trotz des reißenden Flusses der Zeit.“

531, 20 *Lustgärten*] Im Korrekturbogen mit rotem Randstrich markiert: „Kunstgärten“ (Cb, 208).

531, 22–25 *ich sehe Gesichter aus vergangenen Geschlechtern, – diese Gegend ist mit den Abbildern kühner und selbstherrlicher Menschen übersät. Sie haben gelebt und haben fortleben wollen*] Zu diesem auf den ersten Blick irritierend wirkenden ‚Gesichter-Sehen‘ des sprechenden Ich in den Gebäuden und Gärten Genuas könnte N. eine Partie aus Gsell-Fels 1875, 1, 837 inspiriert haben, wo es über die Genueser „Architektur“ des 17. Jahrhunderts heißt, dass sich diese durch „Hoheit und Schönräumigkeit [...] eine unvergängliche Bedeutung erworben [hat]; dabei erachteten es mehrere Gründer dieses schönen Luxus als eine hohe Ehre, ihre Bildnisse von der Hand grosser Künstler gleichsam als unauslöschliches Erbgut mitzugeben.“ Im zu kommentierenden Passus avancieren freilich die Gebäude und Gärten Genuas selbst zu Gesichtern und Abbildern derjenigen Menschen, die sie erbauten bzw. anlegten.

531, 28–532, 16 *Ich sehe immer den Bauenden, wie er mit seinen Blicken auf allem fern und nah um ihn her Gebauten ruht und ebenso auf Stadt, Meer und*

Gebirgslinien, wie er mit diesem Blick Gewalt und Eroberung ausübt: Alles diess will er seinem Plane einfügen und zuletzt zu seinem Eigentum machen, dadurch dass es ein Stück desselben wird. Diese ganze Gegend ist mit dieser prachtvollen unersättlichen Selbstsucht der Besitz- und Beutelust überwachsen [...]. Jeder eroberte sich seine Heimat noch einmal für sich, indem er sie mit seinen architektonischen Gedanken überwältigte [...]. Hier aber findest du, um jede Ecke biegend, einen Menschen für sich] Folgendes Notat aus dem Herbst 1881 stellt eine ‚Vorstufe‘ hierzu dar: „Diese Gegend ist kühn mit architektonischen Gedanken überworfen worden – ich sehe den Bauenden, wie er mit seinem Blick auf ferne und nahe Bauten, auf Stadt Meer und Berg Gewalt und Eroberung ausübte – er fügte alles dieses fremde Besitzthum seinem Plane ein und nahm es zu eigen. Mit diesem unermäßlichen prachtvollen Egoism ist hier alles überwachsen, um jede Ecke biegend findest du den ausbeutenden Aneigner.“ (N V 7, 201) Nach dem Maßstab des vorangehenden Abschnitts FW 290 hätten wir es bei den hier beschriebenen Menschen demzufolge mit solchen „starken, herrschsüchtigen Naturen“ zu tun, welche die Natur ihrem „eigenen Gesetz“ unterwerfen wollen, „auch wenn sie Paläste zu bauen und Gärten anzulegen haben“ (530, 25–31).

531, 31 *diess*] Im Korrekturbogen steht: „Diess“ (Cb, 209).

531, 32 *Eigentum*] Sperrdruckanweisung in Cb, 209.

531, 33 *dass es ein Stück desselben wird.*] In Cb, 209 mit Randstrichen markiert: „dass er ein Stück derselben wird.“

532, 2–4 *wie diese Menschen in der Ferne keine Grenze anerkannten und in ihrem Durste nach Neuem eine neue Welt neben die alte hinstellten]* Dieser Passus spielt auf den Genueser Seefahrer und Amerika-‚Entdecker‘ Christoph Kolumbus (ca. 1451–1506) an, der in der Entstehungszeit von FW bei N. mehrfach als Identifikationsfigur vorkommt. Schon sehr früh hatte N. allerdings die Kolumbus-Rolle erprobt, so in dem Jugendgedicht *Colombo* (NL 1858, 4[67], KGW I 1, 273 f.), in dem der ‚Wille zur Entdeckung‘ lyrisch gestaltet wurde. Auch die Rollenrede des lyrischen Ich in FW Anhang „Nach neuen Meeren“ stellt eine Kolumbus-Allusion dar; dementsprechend hieß das Gedicht in einer früheren Fassung aus dem Sommer 1882 noch „Columbus novus“ (NL 1882, 1[101], KSA 10, 34). Und in einer anderen Version aus derselben Zeit beginnt der Text mit den Worten: „Freundin! – sprach Columbus – traue / Keinem Genueser mehr!“ (NL 1882 1[15], KSA 10, 12, 13 f.)

Während seines Aufenthalts in Genua betont N. immer wieder, wie sehr diese Stadt für ihn mit Kolumbus verbunden sei. Auf einer Postkarte an Heinrich Köselitz vom 24. Februar 1881 nennt er etwa seine „drei Genueser Schutz-

patrone Columbus, Mazzini und Paganini“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 86, S. 66, Z. 10 f.) – ganz ähnlich auch noch mehrere Monate später an Franz Overbeck am 14. Oktober 1881: „Nun, alter lieber Freund, so habe ich wieder meine Stadt Genua, die unmodernste, die ich kenne und die zugleich von Lebenskraft strotzt – so etwas ganz und gar Unromantisches und doch höchst Ungemeines: so will ich denn weiter leben in der Obhut meiner hiesigen Schutzheiligen Columbus Paganini und Mazzini, die zusammen sehr gut ihre Stadt vertreten.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 158, S. 134, Z. 2–8) Im Brief an Erwin Rohde vom 24. März 1881 identifiziert sich der Wahl-Genuese N. imaginativ mit Kolumbus, wenn er schreibt: „Schon jetzt giebt es Augenblicke, wo ich auf den Höhen über Genua mit Blicken und Empfindungen herumwandle, wie sie von eben hier aus vielleicht einmal der selige Columbus auf das Meer und auf alle Zukunft hinaus gesandt hat.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 96, S. 75, Z. 19–23)

Nachdem N. Genua verlassen hatte und nach Nizza übergesiedelt war, blickt er im Brief an Köselitz vom 4. Dezember 1883 wehmütig zurück, um der „Stadt des Columbus“ seine Liebe zu erklären: „es macht mich unglücklich [...], daß ich Genua verlassen habe [...]. Damit sagte ich der geliebten Stadt des Columbus – etwas Anderes war sie mir nie – Lebewohl; und sie war zuletzt noch rührend-schön in ihrem Oktoberglanze.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 474, S. 456 f., Z. 4–14) Als Kolumbus-Stadt wird Genua noch häufiger in N.s Briefen identifikatorisch beschworen: „Genua war überdieß von Anfang an für mich die Stadt Eines Menschen, des Columbus. Nun habe ich selber ein neues Land entdeckt – in allen guten Stunden glaube ich es. Ich muß es mir nur noch – **erobern**“ (Briefentwurf an Overbeck, Anfang Dezember 1883, KSB 8/KGB III 5, Nr. 475a, S. 600, Z. 23–26). „Inzwischen gehe ich meinen Gang weiter, eigentlich ist's eine Fahrt, eine Meerfahrt – und ich habe nicht umsonst Jahrelang in der Stadt des Columbus gelebt. – –“ (Brief an Rohde, 22. 02. 1884, KSB 6/KGB III 1, Nr. 490, S. 479, Z. 16–18) Im Brief an Resa von Schirnhöfer vom 30. März 1884 resümiert N. über seine Aufenthalte in Genua: „Diese alte Columbus-Stadt ist eine Art Heimat für mich gewesen“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 500, S. 492, Z. 27 f.).

Nicht zur Sprache kommt bei N. allerdings, dass Kolumbus' – unwillentliche und unwissentliche – „Entdeckung“ Amerikas gar nicht im Dienst der Republik Genua, sondern der Krone von Kastilien erfolgte. Stattdessen erscheint der in FW 291 alludierte Kolumbus als Inbegriff der Genuesen, die „in der Ferne keine Grenzen anerkannten“ und für die das sprechende Ich große Sympathie zu hegen scheint. In folgendem Nachlass-Notat, das ebenfalls indirekt auf Kolumbus verweist, inszeniert sich das Sprecher-Ich selbst als kühnen Genuesen, der es in der ‚alten Welt‘ nicht mehr aushält und den es in fremde Fernen zieht: „Heute bin ich ganz in meiner Genueser Kühnheit und weiß kaum, wohinaus

ich noch alles fahren soll –: es ist als ob das Dasein mir zu eng wäre und als ob ich ein neues entdecken oder schaffen müßte. Ich brauche Raum, eine sehr große weite unbekannte unentdeckte Welt, es ekelt mich sonst.“ (NL 1881, 14[5], KSA 9, 624, 5–10) Zu N. und Kolumbus vgl. Gasser 1995 u. Large 1995.

532, 8–11 *Jeder eroberte sich seine Heimat noch einmal für sich, indem er sie mit seinen architektonischen Gedanken überwältigte und gleichsam zur Augenweide seines Hauses umschuf.*] In Cb, 209 mit Randstrichen markiert: „Jeder erobert sich seine Heimat noch einmal für sich, indem er sie mit seinen architektonischen Gedanken überwältigt und gleichsam zur Augenweide seines Hauses umschafft.“

532, 9f. *mit seinen architektonischen Gedanken*] Von „architektonischen Gedanken“ ist bei N. nur hier sowie in der zugehörigen ‚Vorstufe‘ in N V 7, 201 zu lesen. Als Vorlage könnte, wie schon für FW 290, das Kapitel „Villen und Gärten“ in Jacob Burckhardts *Cicerone* gedient haben, wo in Bezug auf die Gartengestaltung der italienischen Renaissance von „ein[em] wahrhaft architektonische[n] Gedanke[n]“ die Rede ist (Burckhardt 1869a, 1, 398; auf derselben Seite wird auch „Genua“ erwähnt).

532, 11–15 *Im Norden imponirt das Gesetz und die allgemeine Lust an Gesetzhlichkeit und Gehorsam, wenn man die Bauweise der Städte ansieht: man erräth dabei jenes innerliche Sich-Gleichsetzen, Sich-Einordnen, welches die Seele aller Bauenden beherrscht haben muss.*] Vgl. folgendes Notat aus der Entstehungszeit von FW, das analog hierzu, wenngleich in metaphorisch weiterem Sinn von den ängstlichen Biberbauten des Nordens spricht: „Ich habe nicht Kraft genug für den Norden: dort herrschen die schwerfälligen und künstlichen Seelen, die so beständig und nothwendig an Maßregeln der Vorsicht arbeiten als der Biber an seinem Bau.“ (NL 1881, 12[181], KSA 9, 607, 1–4; Handschrift in N V 7, 78.)

532, 15–26 *Hier aber findest du, um jede Ecke biegend, einen Menschen für sich, der das Meer, das Abenteuer und den Orient kennt, einen Menschen, welcher dem Gesetze und dem Nachbar wie einer Art von Langerweile abhold ist und der alles schon Begründete, Alte mit neidischen Blicken misst: er möchte, mit einer wundervollen Verschmitztheit der Phantasie, diess Alles mindestens im Gedanken noch einmal neu gründen, seine Hand darauf-, seinen Sinn hineinlegen – sei es auch nur für den Augenblick eines sonnigen Nachmittags, wo seine unersättliche und melancholische Seele einmal Satttheit fühlt, und seinem Auge nur Eigenes und nichts Fremdes mehr sich zeigen darf.*] Auffällig erscheint die präsentische Sprechweise, die sich aus der Anrede eines fiktiven Lesers – bzw. aus der ebenfalls möglichen soliloquistischen Selbst-Anrede des Sprechers in der zweiten

Person – ergibt. Uneindeutig scheint zwar zunächst, ob es sich bei dem vom angeredeten Du zu findenden „Menschen“ um einen genuesischen Zeitgenossen des Sprechers oder um eines jener „Gesichter aus vergangenen Geschlechtern“ handelt (531, 22), von denen eingangs die Rede war. Die Wiederholung des Adjektivs ‚unersättlich‘ (vgl. 532, 1) sowie die abermals akzentuierte ‚Neuerungssucht‘ (vgl. 532, 4) deuten allerdings schon auf letzteres hin: Mit dem genannten, allenthalben in Genua zu findenden „Menschen für sich“ dürfte eben der jeweilige Bauherr eines alten, individuellen Genueser Gebäudes gemeint sein; in der Darstellungsform des historischen Präsens wird das zuvor schon Gesagte wiederholt.

Zugleich aber kommt mit der Melancholie (zu deren Ideengeschichte vgl. Klibansky/Panofsky/Saxl 1992) zum Schluss noch ein neuer Aspekt hinzu, der die zuvor exponierte Kühnheit, Entdeckungslust und Neuerungssucht der (alten) Genuesen als Symptome eines Mangels erscheinen lässt. Der vom Sprecher-Ich imaginierte erfüllte „Augenblick“, in dem dieser Mangel „einmal“ – also nur transitorisch – beseitigt sei, kann als ‚prometheische Selbstgewissheit‘ beschrieben werden, wie sie Goethe in seiner N. wohlbekannten Sturm-und-Drang-Hymne *Prometheus* (ca. 1772–74) dem lyrischen Ich des trotzig Titanen als rhetorische Frage an das eigene „Herz“ in den Mund legt: „Hast du nicht alles selbst vollendet [...]?“ (Goethe 1853–1858, 2, 63) Zuletzt dürfte der Wille, nur das Eigene, nicht das Fremde gelten zu lassen, den der Sprecher in FW 291 den Genuesen (der Vergangenheit) zuschreibt, auch performativ zu verstehen und mithin auf ihn selbst zu beziehen sein: auf seine eigene projektive Überformung der Stadtarchitektur als Spiegel einer bauenden „Seele“, die nach seinem Selbstbild modelliert zu sein scheint. Zum Motiv der restlosen Auflösung des Fremden im Eigenen vgl. etwa auch schon die Abschnitte zur ‚Erkenntnis-habsucht‘ FW 242 und FW 249 gegen Ende des Dritten Buchs.

292.

An die Moral-Prediger.] Eine umfangreiche, überarbeitete ‚Vorstufe‘ zu diesem Abschnitt findet sich in M III 4, 188 f., die titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen in M III 6, 114 f. Das Thema der Moral(lehrer), das FW 292 innerhalb des Vierten Buchs zum ersten Mal anschlägt, greifen mehrere folgende Texte erneut auf. Vgl. besonders FW 304–306, FW 326, FW 335 u. FW 338.

Der Clou des vorliegenden Textes besteht darin, den apostrophierten Moralpredigern einen – ironisch getönten – Rat zu erteilen, der der Stärkung ihrer Sache dienen soll: Statt die Moral beständig anzupreisen, was ihren Kurs nur sinken lasse, empfiehlt das sprechende Ich die Verhängung eines Moralver-

bots, durch das sie interessant werden könnte, und zwar für heroische Menschen. Die „umgekehrte Kunst der Alchymie“ jener Moraldidaktik, welche das wertvolle „Gold“ der Moral „in Blei verwandelt“ (533, 6–8), soll damit ihrerseits wieder umgekehrt werden und zu einer Wieder-Aufwertung der Moral führen. Insofern erweist es sich als nicht ganz zutreffend, wenn Volz 2016, 57 hier „eine radikale *Umwertung* der Werte“ am Werke sieht, da es doch vielmehr darum geht, einen Entwertungsprozess der Werte aufzuhalten oder reversibel zu machen. Vgl. hierzu schon Conant 2001, 217, der das Argumentationsziel von FW 292 präziser als eine Aufwertung entwerteter Werte bestimmt („rendering devalued valuables valuable once again“). Auf einen Spezialaspekt des Textes hebt Sommer 2017a, 365 f. ab, der zur Beantwortung der Frage, ob *Nietzsche ein Immanentist* sei, darauf verweist, dass es sich bei FW 292 – namentlich bei der Formel von der „immanenten Vergeltung“ in 533, 2 – um „[d]ie einzige Stelle“ handelt, „die tatsächlich für Immanenz als Begriff, als Wort in Nietzsches Werk [...] relevant ist“ (vgl. NK 533, 2).

533, 1f. *von dem Glück der Tugend, von der Ruhe der Seele*] Zu diesen antiken Moralkonzepten siehe NK 383, 28–31 u. NK 411, 12–17.

533, 2 *von der Gerechtigkeit und der immanenten Vergeltung*] Die Gerechtigkeitsvorstellung einer immanenten Vergeltung, wonach „jede Handlung ihre Vergeltung in sich trage“ (Lange 1849, 235), wurde im 19. Jahrhundert verschiedentlich diskutiert. Während sie vonseiten der christlichen Dogmatik jedoch strikt an das Konzept einer transzendenten Vergeltung durch den göttlichen Richter zurückgebunden wurde (vgl. ebd.), warfen philosophische Autoren wie etwa Alois Riehl in seiner Schrift *Moral und Dogma* dezidiert ohne Transzendenzbezug die Frage nach der „jeder einzelnen Handlung immanente[n] Vergeltung“ auf, „die in dem Eigenwerthe der guten, im Unwerthe der bösen That besteht“ (Riehl 1871, 27). Vgl. ebd., 26: „Eine Moral der Furcht und Hoffnung ist keine. Wißt ihr wirklich nichts von der Schönheit und dem selbsteigenen Werthe der guten That, die nicht Lohnes bedarf noch begehrt? Kennt ihr jene immanente Gerechtigkeit des Schuldbewußtseins nicht?“ Auch in Martensens *Christlicher Ethik*, die als direkte Quelle für den Schluss von FW 292 in Betracht kommt (vgl. NK 533, 17–19), konnte N. im Kapitel „Die strafende Gerechtigkeit“ lesen, „daß der Sünder seine Strafe in sich selber trage“ (Martensen 1873, 1, 161).

Laut Sommer 2017a, 366 „erscheint die Vorstellung der immanenten Vergeltung, dass die Dinge sich sozusagen ins Lot bringen auf Grund einer inneren Ordnung, die irgendwie da ist und im Weltganzen gründet, dem sprechenden Ich in *Fröhliche Wissenschaft*, Abschnitt 292 als eine lachhafte metaphysische Annahme“, was „ganz auf der Linie dessen“ liege, „was wir im Nachlass der

1880er Jahre zum Immanenzbegriff finden.“ Festzuhalten ist dagegen allerdings, dass die „immanente[] Vergeltung“ von der Sprechinstanz in FW 292 ja ausdrücklich zu den „guten Dinge[n]“ (533, 3) gezählt wird, die durch die Moralprediger nur entwertet werden. In der Bildlogik des Textes handelt es sich bei der Vorstellung der immanenten Vergeltung also gerade um „Gold“, das diese umgekehrten Alchemisten „in Blei verwandel[n]“ (533, 6). In anderen Texten N.s wird jene Vorstellung aber tatsächlich direkt attackiert. In den konzeptuellen Umkreis der „immanenten Vergeltung“ gehört etwa auch die in FW 326 verworfene Lehre „vom inneren ‚Elend‘ des bösen Menschen“ (554, 20 f.).

533, 7 f. *die umgekehrte Kunst der Alchymie*] Während hier die Morallehrer als „umgekehrte“ Alchemisten lächerlich gemacht werden, insofern sie Gold in Blei, Wertvolles in Wertloses verwandeln, erwähnt FW 300 lobend ‚echte‘ „Alchymisten“ (539, 1), die der modernen Wissenschaft vorausgearbeitet hätten. Zum Zusammenhang zwischen FW 292 und FW 300 vgl. auch Franco 2011, 143 f.

533, 17–19 *Möchte man nicht heute in Hinsicht der Moral sagen, wie Meister Eckardt: „ich bitte Gott, dass er mich quitt mache Gottes!“*] Der mittelalterliche Mystiker Meister Eckhart (ca. 1260–1328), der sich gegen Ende seines Lebens wegen Häresie vor einem Inquisitionsgericht rechtfertigen musste, schreibt in seiner Predigt über Matthäus 5, 3: *Beati pauperes spiritu, quia ipsorum est regnum coelorum*: „So arm soll der Mensch stehen, daß er nichts sei und keine Stätte habe, darinnen Gott möge wirken. Da der Mensch Stätte behält, behält er Unterschiede. Ich aber bitte Gott, daß er mich quitt mache Gottes; unwesentlich Wesen ist über Gott und über Unterschied: da war ich selbst, da wollte ich mich selbst und kannte mich selbst, zu machen diesen Menschen“ (Übersetzung von Steffensen 1858, 290; vgl. Meister Eckhart 1857, 283).

Wie Brusotti 2009 nachgewiesen hat, handelt es sich bei N.s Quelle für dieses Eckhart-Zitat um eine Stelle aus dem 1873 in zweiter Auflage erschienenen Werk *Die Christliche Ethik* von Hans Lassen Martensen, auf das N. auch für mehrere Abschnitte von M sowie für nachgelassene Notate aus dieser Zeit zurückgriff. Bei Martensen konnte er lesen: „Gerade darum, weil Christi Autorität ganz durchdrungen ist von Huld und Gnade, darum ist sie die im höchsten Sinne befreiende und erlösende. Und zu dieser freimachenden Thätigkeit Christi gehört vor Allem Dieß, daß er uns erlöst von der Knechtschaft des Gesetzes. Wenn daher Meister Eckardt sagt: ‚Ich bitte Gott, daß er mich quitt mache Gottes‘; und wenn Dieses so verstanden wird: er bitte Gott, ihn von dem unwahren Abhängigkeitsverhältnisse zu Gesetz und Autorität, in welchem Gott ihm eine drückende Bürde sei, zu befreien: so ist dieses Verlangen eben erfüllt

worden in Christus und der Gemeinschaft Christi.“ (Martensen 1873, 1, 567) NPB verzeichnet Martensens Werk zwar nicht, doch schrieb N. am 27. März 1880 an seine Mutter und Schwester, sie mögen ihm doch bitte einen „Koffer“ mit „Bücher[n]“ zusenden, der auch „Martensen (Ethik)“ enthalten sollte (KSB 6/KGB III 1, Nr. 18, S. 13, Z. 8–10).

293.

Unsere Luft.] Vgl. den ausführlichen Entwurf in N V 7, 154, ferner die schon weitgehend mit der Druckfassung übereinstimmende, partiell überarbeitete ‚Vorstufe‘ in M III 4, 194 f. sowie die titellose ‚Reinschrift‘ mit wenigen Korrekturen in M III 6, 60 und M III 6, 58. Die Lektüre des Textes lässt schnell deutlich werden, dass die hier emphatisch als ‚unsere Luft‘ gepriesene ‚Wissenschaft‘ (533, 22) keine staubtrockene Buchgelehrsamkeit ist, sondern in den Umkreis jener ‚neuen‘ „Leidenschaft der Erkenntnis“ (479, 3 f.) gehört, die im Dritten Buch FW 123 von der ‚bisherigen‘ ‚Wissenschaft‘ [...] als Zustand und ‚Ethos‘“ (479, 10 f.) abgrenzte. Die atmosphärologische Metapher der Luft konkretisiert sich im Verlauf des vorliegenden Abschnitts zum Bild eines Lebensraums, der nicht nur das Weibliche (und ‚viele‘ Künstlerische) ausschließt, um stattdessen zur „männlichen Luft“ (534, 4) erklärt zu werden, sondern der damit auch als Element für die Höhenflüge des Sprechers fungiert. Dieser bedient sich zwar bis zu dem Gedankenstrich, der in 534, 15 den Text in zwei Teile untergliedert, in scheinbar distanzierter Weise der dritten Person („er“), meint damit aber wohl bereits das „wir“, das sich ganz zu Beginn des Textes schon äußerte und im zweiten Teil dann nur noch explizit von sich selbst spricht. Der in der Flugmetaphorik mythologisch gespeicherten Gefahr eines ikarischen Absturzes eingedenk, inszeniert sich das Sprecher-Wir schließlich lieber als prometheischen Lichtbringer, der es den Menschen damit jedoch nicht einfach wärmer und heller auf Erden machen möchte, sondern vielmehr die von ihm ausgehende Brandgefahr betont.

In der Forschung wird FW 293 gerne für N.s sogenannte ‚Wissenschaftsphilosophie‘ in Beschlag genommen, was allerdings zu kontroversen Urteilen führt. Deutungsansätze zu FW 293 bieten beispielsweise Colli in KSA 3, 663, der den „scharfsinnig“ für die „Anerkennung“ der Wissenschaft eintretenden Abschnitt gegen den „grimmig“-wissenschaftskritischen „Aphorismus 373“ aus dem Fünften Buch ausspielt, sowie Stegmaier 2012b, 406, Anm. 615, der gegen Collis These Einspruch erhebt und ebenfalls in FW 373 die Wissenschaft anerkannt findet. Vgl. ferner Visser 2005, 117, der unter Verweis auf FW 293 von N.s „zwiespältig[em]“ „Verhältnis zur Wissenschaft“ spricht, wohingegen Babich

2010, 152 demselben Text entnimmt, dass N. „sich selber als Wissenschaftler betrachtet“ und die Wissenschaft „als sein ureigenstes Element“ begriffen habe. Dass der Text zumindest „some of Nietzsche’s strongest praise of science“ enthalte, urteilt etwas vorsichtiger Clark 2015, 242.

533, 23 *nach Art der Frauen und leider auch vieler Künstler*] Die Assoziation von Frauen und Künstlern bestimmt die Konzeption von FW II, das im Entwurf NL 1882, 19[12], KSA 9, 678, 23 noch explizit „Über Künstler und Frauen“ heißen sollte (vgl. M III 6, 25).

533, 23 *vieler Künstler*] In M III 6, 60 korrigiert aus: „der Künstler“. Die abmildernde Korrektur lässt die Möglichkeit einer Kunst zu, die eine größere Affinität zur ‚strengen Wissenschaft‘ hat. In 534, 7 gerät immerhin der strenge, ‚männliche‘ Wissenschaftler selbst in den Verdacht, zugleich ein Künstler zu sein, wenn dort von „seine[r] beste[n] Kunst“ die Rede ist.

533, 30–32 *laut werden, – denn das Gutmachen gilt als die Regel, das Verfehlte als die Ausnahme; die Regel aber hat hier wie überall einen schweisgsamen Mund*] Wander 1867–1880, 3, 771 verzeichnet zwar mehrere Sprichwörter zum „[s]chweisgsame[n] Mund“, aber keines, in dem letzterer der „Regel“ zugeschrieben würde. Verbreitet ist jedoch im 19. Jahrhundert die umgekehrt entsprechende und dem Lärm um die verfehlte Ausnahme in FW 293 korrespondierende Redewendung „eine schreiende Ausnahme“ (vgl. etwa Venedy 1840, 284: „die allgemeine Regel und nicht eine schreiende Ausnahme“).

534, 1 *„Strenge der Wissenschaft“*] Die Berufung auf die zitathaft in Anführungszeichen gesetzte „Strenge der Wissenschaft“ scheint in einem gewissen Spannungsverhältnis zum titelgebenden Konzept der ‚fröhlichen Wissenschaft‘ zu stehen. Vgl. aber schon den Schlussabschnitt des Zweiten Buchs FW 107, wo eine Pendelbewegung von ‚redlicher‘ Wissenschaft und ästhetischem Schein modelliert wurde. An anderen Stellen in N.s Werken wird unter ‚strenger Wissenschaft‘ der zeitgenössische Positivismus verstanden. So nennt M 542 den „grossen rechtschaffenen Franzosen [...] Auguste Comte“ einen „Umschlinger und Bändiger der strengen Wissenschaften“ (KSA 3, 311, 7–10) – freilich um ihn kurz darauf für seine religiöse Tendenz im Alter zu kritisieren. Auguste Comte (1798–1857) gilt als Begründer des philosophischen Positivismus, für den sich N. sehr interessierte. Comtes berühmten *Cours de Philosophie positive* erwarb er für seine persönliche Bibliothek in einer deutschen Übersetzung: *Einführung in die positive Philosophie*, Deutsch von G. H. Schneider, Leipzig 1880. Besonders kannte er Comte aber aus John Stuart Mills Abhandlung *Auguste Comte und der Positivismus*. Auch diese hatte er in seiner persönlichen Bibliothek: in der deutschen Übersetzung von Mills *Sämtlichen Werken*, Bd. IX, 1–141.

534, 4 *anderswo*] M III 6, 60: „anders“.

534, 5 *stark elektrischen Luft*] Vgl. die Ausführungen zur atmosphärischen Elektrizität in FW 316, bes. NK 549, 6–18.

534, 10 *fortwährend*] Nachträglich in M III 6, 60 eingefügt.

534, 11 *thue, – lauter*] M III 6, 60: „thue – ~~und~~ lauter“.

534, 12–15 *In diesem strengen und klaren Elemente aber hat er seine Kraft ganz: hier kann er fliegen! Wozu sollte er wieder hinab in jene trüben Gewässer, wo man schwimmen und waten muss und seine Flügel missfarbig macht!*] Das Bild erinnert an Baudelaires Gedicht *L'Albatros* (1859), von dem die Forschung verschiedentlich angenommen hat, das N. es 1882 bereits kannte, obwohl es dafür keine eindeutigen Belege gibt (vgl. NK FW Anhang Liebeserklärung). Baudelaires Gedicht vergleicht zwar nicht den Wissenschaftler, aber den Dichter „au milieu des huées“ den Albatrossen, die sich in den Lüften elegant und herrschaftlich bewegen, während sie sich an Deck eines Schiffes, dessen Seeleute sie gefangen haben, aufgrund ihrer großen Flügel nur ungeschickt und mühsam bewegen können: „A peine les ont-ils déposés sur les planches, / Que ces rois de l'azur, maladroits et honteux, / Laissent piteusement leurs grandes ailes blanches / Comme des avirons traîner à côté d'eux. // Ce voyageur ailé, comme il est gauche et veule! / Lui, naguère si beau, qu'il est comique et laid!“ (Baudelaire 1882, 89) Bei N. ist zwar nicht von einem Schiffsdeck, sondern von „trüben Gewässer[n]“ die Rede, aber der Bildkern erscheint identisch.

534, 17–20 *wir Nebenbuhler des Lichtstrahls, und dass wir am liebsten auf Aetherstäubchen, gleich ihm, reiten würden und nicht von der Sonne weg, sondern zu der Sonne hin! Das aber können wir nicht*] Hierin zeigt sich das hochfliegende sprechende Wir zumindest klüger als der mythische Ikaros, der mit den von seinem Vater Daidalos angefertigten künstlichen Flügeln aus Wachs der Sonne zu nahe flog, so dass sie schmolzen und er ins Meer stürzte (vgl. *Metamorphosen* VIII, 183–235; Ovid 1853–1867, 2, 177–179; siehe Preller 1854, 2, 346).

534, 21f. *der Erde Licht bringen, „das Licht der Erde“ sein!*] Als Licht- bzw. Feuerbringer figuriert in der griechischen Mythologie der Titan Prometheus, auf den in FW an verschiedenen Stellen Bezug genommen wird (vgl. FW 1, 372, 12; FW 135, 487, 10 f. u. FW 251, 516, 4–8). In seiner Eigenschaft als Lichträuber bzw. Lichtbringer taucht Prometheus namentlich am Ende von FW 300 auf; vgl. NK 539, 18–26. Das an der hier zu kommentierenden Stelle zitathaft in Anführungszeichen gesetzte „Licht der Erde“ kombiniert (mit der Prometheus-Anspielung) das „Salz der Erde“ und das „Licht der Welt“ (Matthäus 5, 13 u.

14, Die Bibel: Neues Testament 1818, 7) – Metaphern, mit denen Jesus in der Bergpredigt die Menschen bezeichnet. Zugleich lässt das „Licht der Erde“ an die metaphysisch-erkenntnistheoretische Vorstellung vom *lumen naturale* denken: dem ‚natürlichen Licht‘ des menschlichen Geistes, wie sie sich in der Frühen Neuzeit prominent bei Descartes findet. Zur Auseinandersetzung mit Descartes’ Theorie des ‚natürlichen Lichts‘ beim frühen N. vgl. Reibnitz 1992, 333. Allerdings kommt das „Licht“ in FW 293 ausdrücklich als mögliche Gefahrenquelle daher; der selbsternannte Lichtbringer zeigt am Ende des Textes fast schon pyromanische Züge.

534, 24–26 *selbst schrecklich, gleich dem Feuer. Mögen Die uns fürchten, welche sich nicht an uns zu wärmen und zu erhellen verstehen!]* Vgl. FW Vorspiel 62, bes. NK 367, 16–18.

294.

Gegen die Verleumder der Natur.] Titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten in M III 6, 118. Die Naturverleumdung, gegen die das sprechende Ich in FW 294 antritt, betrifft vor allem die menschliche Natur, die natürlichen „Hänge und Triebe des Menschen“ (534, 32), deren Verteufelung in einer originellen, aber fragwürdigen Volte für das seltene Vorkommen der „Vornehmheit unter den Menschen“ (535, 6) verantwortlich gemacht wird (vgl. NK 535, 5f.). Dabei erscheint die „Ungerechtigkeit gegen unsere Natur“ zugleich als eine „gegen alle Natur“ (535, 1f.). Die menschliche Natur ist demnach von der restlichen Natur nicht zu trennen. Vgl. schon die am Ende von FW 109 im Dritten Buch ausgesprochene Hoffnung, nach einer „reinen, neu gefundenen, neu erlösten Natur“, mit der sich auch die „Menschen [...] vernatürlichen“ können (469, 3f.). Zu FW 294 vgl. Caysa in NH 292, der Parallelen zur Naturvorstellung in JGB 188 zieht und der von N. konzeptualisierten Natur selbst „Vornehmheit“ attestiert. Wolf 2004, 88 wiederum erblickt in der in FW 290 geforderten Selbststilisierung des Menschen die entscheidende Alternative zur Naturverleumdung, gegen die in FW 294 polemisiert wird. Ebenso kotextualisiert Risse 2009, 227.

534, 28–31 *Das sind mir unangenehme Menschen, bei denen jeder natürliche Hang sofort zur Krankheit wird, zu etwas Entstellendem oder gar Schmählichem]* Eine ‚Vorstufe‘ hierzu aus dem Herbst 1881 lautet: „Unangenehme M[enschen] bei denen jeder Hang gleich zur Krankheit wird und gleichsam die Krätze herausreibt“ (N V 7, 160).

534, 29 *natürliche]* In der ‚Vorstufe‘ in M III 4, 212 nachträglich eingefügt.

534, 32 *die Hänge und Triebe des Menschen seien böse*] Die Geschichte der moralischen Verurteilung von ‚natürlichen‘ Hängen und Trieben reicht bis in die Antike zurück. Allerdings mag hier besonders Kant vor Augen stehen, dessen vermeintliche Ablehnung jeglicher „Neigung“ in *ethicis* schon Schiller in zwei zuerst 1797 erschienenen Epigrammen (*Gewissensscrupel* und *Decisum* [in späteren Ausgaben *Entscheidung*]) verspottet hat (vgl. Goethe/Schiller 1797, 296). In seiner späten Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793/94) geht Kant im ersten Kapitel „Über das radical Böse in der menschlichen Natur“ von einem allen Menschen innewohnenden „Hange zum Bösen“ aus (AA VI, 28). Für N.s Kenntnis dieser Theorie Kants spricht die Nachlass-Aufzeichnung NL 1879, 42[65], KSA 8, 608, 7 u. 12, die den „bösen Hang“ ausdrücklich mit dem „radikal Böse[n]“ assoziiert. Allerdings will Kants Rede vom „Hang zum Bösen“ ausdrücklich nicht besagen, alle „Hänge und Triebe des Menschen seien böse“. Eine solche Auffassung wirft er vielmehr den Stoikern vor, die damit das „böse[] [...] Princip“ in seinem Freiheitscharakter verkannt hätten (vgl. AA VI, 59). Dagegen erklärt Kant die „Neigungen“ sogar explizit für „gut“: „Natürliche Neigungen sind, an sich selbst betrachtet, gut, d. i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen; man muß sie vielmehr nur bezähmen“ (ebd., 58). Aus der Perspektive von FW 294 könnte man freilich zurückfragen, inwiefern die von Kant erhobene Forderung nach einer Bezähmung der Neigungen durch die Vernunft nicht doch wieder einer moralischen Verurteilung der „Hänge und Triebe des Menschen“ zumindest nahe kommt.

535, 2 *gegen alle Natur*] Nachträglich in M III 4, 212f. eingefügt.

535, 2 *genug Menschen*] M III 4, 212: „so-viele ‘dagegen’ ‘genug’ M.“.

535, 3 *dürfen*:] M III 4, 212: „dürften –“.

535, 5 *Natur*] In M III 4, 212 korrigiert aus: „Triebe“.

535, 5 *Daher*] M III 4, 212: „Dadurch“.

535, 5f. *Daher ist es gekommen, dass so wenig Vornehmheit unter den Menschen zu finden ist*] Durch den nach historischer Kausalität klingenden Satzanfang „Daher ist es gekommen“ ergibt sich die Suggestion, es habe einmal – in Zeiten größerer Gerechtigkeit gegen die Natur – mehr „Vornehmheit unter den Menschen“ gegeben. An diesen argumentativen Sprung von der Naturverleumdung zur Vornehmheit ließe sich freilich die Rückfrage stellen, weshalb die „Vornehmheit“ denn überhaupt derart anfällig für die Angsteinflößung durch Naturverleumder sein kann, wenn sie sich doch gerade, wie es im unmittelbar Folgenden heißt, „immer“ (535, 7) durch Angst- und Bedenkenfreiheit

auszeichne. In FW 55 wurde überdies gegen Ende des Ersten Buchs die allgemeine These vertreten, dass es „[b]isher“ stets gerade „das Seltene“ war, „was edel machte“ (418, 8 f.). Nach dieser ‚bisherigen‘ Auffassung wäre „Vornehmheit“ also etwas, wovon es *per definitionem* nur „wenig“ geben kann.

535, 6 f. *deren Kennzeichen es immer sein wird, vor sich keine Furcht zu haben]* M III 4, 212: „deren Kennzeichen es ist, vor sich keine Furcht zu haben“.

535, 7 f. *keine Furcht zu haben, von sich nichts Schmähhches zu erwarten, ohne Bedenken zu fliegen]* Im Korrekturbogen mit Einfügungszeichen versehen: „keine Furcht haben, von sich nichts Schmähhches erwarten, ohne Bedenken fliegen“ (Cb, 213).

535, 8–10 *zu fliegen, wohin es uns treibt – uns freigeborene Vögel! Wohin wir auch nur kommen, immer wird es frei und sonnenlicht um uns sein.]* Vgl. NK FW Anhang Prinz Vogelfrei und auch schon den geflügelten strengen Wissenschaftler im vorangehenden Abschnitt (534, 13–15). Durch das nun mitten im Satz erfolgende Umschwenken von dem auf die „Vornehmheit“ (535, 6) bezogenen Reflexivpronomen „sich“ (535, 7 f.) zum Personalpronomen „uns“ wird spätestens klar, dass sich das sprechende Ich selbst zu den seltenen Vornehmen zählt, die keine Angst vor ihrer inneren Natur haben. In M III 4, 212 war es noch nicht die Freiheit, sondern die Königlichkeit als höchste Form der Vornehmheit, die das fliegende Vogel-Wir auszeichnete: „fliegen wohin es uns treibt – uns königliche Vögel! – wohin wir 'auch nur' kommen, wird es ~~um~~ ~~uns~~ königlich 'um uns' sein!“ So auch noch in der ‚Reinschrift‘ (M III 6, 118). In Cb, 213 rot markiert: „Sonnenlicht“.

295.

Kurze Gewohnheiten.] Zu diesem Text ist folgende ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881 erhalten: „Ich liebe die kurzen Gewohnheiten und halte sie für unschätzbar, um etwas kennen zu lernen – aber ich hasse die dauernden, die uns unterjochen.“ (N V 7, 179) Im selben Notizbuch findet sich auch folgender, schon ausführlicherer Entwurf: „Meine Natur: sie will dieselben Dinge (auch Speisen) ganz regelmäßig eine gute Zeit genießen, ohne nach Abwechslung zu begehren – ‚kurze Gewohnheiten‘. Dann aber will sie, ohne Ekel zu empfinden, doch fort und nach etwas Neuem. Der fortwährende Wechsel wie die dauernde Gewohnheit sind mir gleich verhaßt – auch in Bezug auf Menschen. Ich dringe mit meinen kurzen Gewohnheiten in alle Tiefen einer Sache, meine Liebe, ja mein Glaube, ich würde nun dauernd hier genug haben, ist groß dabei“ (N V 7, 177). Vgl. auch die noch umfangreichere ‚Vorstufe‘ in M III 5, 54 f., in der aber

u. a. der Schlusssatz der Druckfassung (536, 14–17) noch fehlt, sowie die titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten in M III 6, 142 f.

An das etwas paradoxal erscheinende Bekenntnis zu ‚kurzen Gewohnheiten‘ – Gewohnheit ist ja stets an Wiederholung und damit an eine gewisse Dauer gebunden – in FW 295 schließt die kritische Reflexion auf das im folgenden Abschnitt FW 296 als jahrtausendalter Ballast dargestellte Ideal des ‚festen Rufs‘ an, das der freien Beweglichkeit einer auf Wandel ausgerichteten Erkenntnis entgegenstehe. Der Schluss von FW 295 zeigt allerdings, dass, in Übereinstimmung mit der Ablehnung des „fortwährende[n] Wechsel[s]“ in der an zweiter Stelle angeführten ‚Vorstufe‘, auch das hier sprechende Ich nicht völlig auf Konstanz und Kontinuität des Gewohnheitsmäßigen verzichten kann und will. Insofern scheint dieses Ich noch nicht auf der Stufe „des befreiten Geistes“ (537, 30) zu stehen, der sich im übernächsten Abschnitt FW 297 durch seine radikalere „Feindseligkeit gegen das Gewohnte“ (537, 27) hervortut, wobei es dort dann allerdings nicht um persönliche Lebens-, sondern um allgemeine Denkgewohnheiten geht.

Einen über die persönliche Befindlichkeit des sprechenden Ich hinausgehenden allgemeinen Bezug schreibt allerdings Stegmaier 1985, 180 auch schon FW 295 zu, wenn er als abstraktes Subjekt der kurzen Gewohnheiten einen „Wille[n] zu Macht“ voraussetzt, „der auf Wahrheit selbst, auf Steigerung aus ist“. Ähnlich meint Gerhardt 2006, 145, der Abschnitt richte sich an all „jene[] überlegenen Naturen, die stark genug sind, sich vom Zwang der Überlieferung zu lösen“. Demgegenüber argumentiert Just 1998, 231, es handle sich lediglich um einen „wertneutral“ in Bezug auf N.s eigene „Person“ beschriebenen Gewohnheitswechsel, der in anderer Hinsicht aber auch „als Charakterzug eines Tiefer-Stehenden, Verachteten, z. B. des modernen Menschen“ erscheinen kann. Eine Gemeinsamkeit zwischen N. und Epikur macht schließlich Marsden 2020, 49 am Lob der kurzen Gewohnheiten in FW 295 fest.

535, 18 *Niedrigen*] Im Korrekturbogen zu „Niedrigsten“ verändert (Cb, 213).

535, 18–21 *Immer glaube ich, diess werde mich nun dauernd befriedigen – auch die kurze Gewohnheit hat jenen Glauben der Leidenschaft, den Glauben an die Ewigkeit*] Diese Selbstreflexion ist insofern interessant, als sie einen Meta-standpunkt gegenüber dem eigenen Glauben an die ‚ewige‘ Dauer der jeweils faktisch doch nur kurzlebigen neuen Gewohnheit einnimmt und diesen Glauben im Wissen um seinen illusorischen Charakter eigentlich aufhebt. Dennoch wird gleichzeitig seine eigene Dauerhaftigkeit behauptet („Immer glaube ich“), was die Wiederholung dieses Glaubens nach der Schilderung eines Gewohnheitswechsels in 535, 30–32 noch performativ unterstreicht.

535, 31 f. *der unverwüstliche Thor und Weise*] Zur Verschränkung von Torheit/ Narrheit und Weisheit, wie sie hier dem – als illusorisch durchschauten – Glau-

ben an die Letztgültigkeit des Neuen zugeschrieben wird, aber auch sonst bei N. des Öfteren begegnet, vgl. NK 464, 32–465, 1.

536, 9–14 *Ja, ich bin allem meinem Elend und Kranksein, und was nur immer unvollkommen an mir ist, – im untersten Grunde meiner Seele erkenntlich gesinnt, weil dergleichen mir hundert Hinterthüren lässt, durch die ich den dauernden Gewohnheiten entrinnen kann.*] Zum Dankbarkeitsgefühl gegenüber der eigenen Krankheit vgl. den Beginn von FW Vorrede 3 (hierzu NK 349, 16–350, 4), wo allerdings eine andere Begründung dafür geliefert wird: Anstelle der Vermeidung „dauernde[r] Gewohnheiten“ ist es dort die philosophisch vertiefende Wirkung des Schmerzes, die dem Sprecher-Wir die Krankheit unentbehrlich erscheinen lässt (vgl. 350, 2–15). Zur Frage nach der Unentbehrlichkeit von Krankheit für Tugendentwicklung und Erkenntnisdurst siehe auch FW 120 (477, 22–29) sowie im Fünften Buch FW 382 (636, 11–14).

536, 15–17 *ein Leben ganz ohne Gewohnheiten, ein Leben, das fortwährend die Improvisation verlangt: – diess wäre meine Verbannung und mein Sibirien.*] Zur existentiellen Improvisation vgl. NK 541, 28–30. Dass ein fortwährend auf Improvisation angewiesenes Leben „ganz ohne Gewohnheiten“ abschließend metaphorisch als „meine Verbannung und mein Sibirien“ angesprochen wird, relativiert die im Vorangehenden vorgetragene Ablehnung dauerhafter Verhaltensweisen, die freilich auch durch die Selbstreflexion auf den ‚töricht-weisen‘ eigenen Glauben an diese schon teilweise abgefedert wurde. Abschließend wird vollends deutlich: Allem raschen Wechsel seiner Gewohnheiten zum Trotz ist und bleibt der Sprecher in FW 295 ein ‚Gewohnheitstier‘. Das als russische Strafkolonie schon im 19. Jahrhundert in Deutschland allgemein bekannte „Sibirien“ (vgl. Meyer 1874–1884, 14, 655) taucht hier zum ersten Mal bei N. auf, bevor es dann ab 1887 unter dem Eindruck der Dostojewskij-Lektüre mehrfach in Briefen, im Nachlass und im Werk Erwähnung findet. In der ‚Reinschrift‘ fehlt Sibirien noch; der Schluss nach dem Gedankenstrich hebt hier stattdessen auf die eigene Schwäche ab: „dazu bin ich bei weitem nicht stark genug.“ (M III 6, 143)

296.

Der feste Ruf.] Zu diesem Abschnitt, der das Unbeständigkeits-Motiv aus FW 295 hinsichtlich des Gegensatzes von Gesellschaft und Erkenntnis fortführt, notierte N. im Herbst 1881 folgende ‚Vorstufe‘: „Ehemals mußte man einen festen Ruf haben, und mindestens so charaktervoll scheinen als man war – es erzog die Charaktere. Jetzt wird das entbehrlich. –“ (N V 7, 122) Ein zeitnah

entstandenes ausführlicheres Notat äußert sich mit Blick auf die Gegenwart verhaltener: „In gefährlichen Lagen der Gesellschaft war es zweckmäßig, sich einen festen Ruf zu schaffen und seinen Charakter mindestens so sicher und unwandelbar erscheinen zu lassen als er war: diese Nöthigung erzog den Charakter u. die Schätzung der Festigkeit von Ansichten brachte den Wechsel, das Umlernen, die Verwandlung des M[enschen] in schlimmen Ruf. Die Vorbedingung des Erkennenden: sich unverzagt gegen seine bisherige Meinung erklären u. gegen alles, was in uns fest werden will, mißtrauisch sein – fehlte: ein solcher Zustand galt als unehrenhaft. Daß man sich auf einen M[enschen] verlassen kann, das hat den höchsten Werth in Zeiten des Kriegs: auch jetzt ist man noch weit davon entfernt, dem Soldaten auch das Recht der freien Entscheidung über den Krieg in die Hand zu geben. Die Versteinerung hat lange Zeit die Ehre für sich gehabt.“ (M III 4, 144)

Obwohl die Druckfassung vor allem auf vergangene „Jahrtausende“ zurückblickt, formuliert sie doch die Gegenwartsdiagnose, dass „wir heute noch“ immer „unter dem Banne“ jener „Versteinerung“ stehen (537, 13–15). In der titellosen ‚Reinschrift‘ mit zahlreichen Korrekturen und Varianten hat N. am Schluss folgende Passage gestrichen, die dagegen hoffnungsvoll eine von diesem Bann befreiende Vorbildfunktion der Vereinigten Staaten von Amerika in Erwägung zieht: „Vielleicht wird keine Veränderung der Sitten dem freien Menschen und der Erkenntniß nützlicher sein als ein Überhandnehmen der ‚unmoralischen‘ Denkweise der Amerikaner: in den Vereinigten Staaten gestattet sich ein Jeder, seine Art zu leben und sich zu erhalten, zehnmal zu wechseln und läuft keine Gefahr des bösen Leumundes – da wird man sich endlich auch gestatten, zehnmal seine Ansichten zu wechseln und zehnmal ein anderer Mensch zu sein.“ (M III 6, 108 f.)

Punktuell zu FW 296 vgl. Kaufmann 1982, 100 und Djurić 1985, 304, Anm. 8, die den Text als Aufgabenbeschreibung des Philosophen lesen, der misstrauisch gegen jeden eigenen Gedanken und bereit zur permanenten Selbstrevision sein soll. Stegmaier 2012b, 316 parallelisiert die in N.s Text auf soziale „Nützlichkeit“ (536, 20) zurückgeführte Annahme eines unveränderlichen Charakters mit dem Erklärungsmuster für die Voraussetzung einer „Selbstständigkeit des Bewusstseins“ in FW 354. Vgl. überdies Wotling 2015, 116 f., der den ‚Kampf‘ des solitären „Menschen der Erkenntnis“ gegen die gesellschaftlich geforderte „Festschreibung der Meinung“, von dem FW 296 zeuge, auf die intellektuelle „Redlichkeit“ zurückführt, wie sie in anderen Abschnitten von FW thematisiert wird (siehe NK 464, 10–19). Auf „Nietzsche’s re-evaluative concept of nobility“ bezieht wiederum Verkerk 2019, 116 die im vorliegenden Abschnitt ‚dem Erkennenden‘ zugeschriebene Wandelbarkeit („changeability“).

536, 19–24 *Der feste Ruf war ehemals eine Sache der äußersten Nützlichkeit; und wo nur immer die Gesellschaft noch vom Heerden-Instinct beherrscht wird,*

ist es auch jetzt noch für jeden Einzelnen am zweckmässigsten, seinen Charakter und seine Beschäftigung als unveränderlich zu geben] Siehe dagegen die Charakterisierung der ‚Berühmten‘ in FW 30: „Ihr Ruf ist fortwährend im Wandel wie ihr Charakter“ (402, 14 f.).

536, 21 *Heerden-Instinct]* Vgl. NK FW 116.

536, 27–537, 1 *Die Gesellschaft fühlt mit Genugthuung, ein zuverlässiges, jederzeit bereites Werkzeug in der Tugend Dieses, in dem Ehrgeize Jenes, in dem Nachdenken und der Leidenschaft des Dritten zu haben, – sie ehrt diese Werkzeug-Natur, diess Sich-Treubleiben, diese Unwandelbarkeit in Ansichten, Bestrebungen, und selbst in Untugenden, mit ihren höchsten Ehren.]* Im Ersten Buch führte FW 21 das Lob der Tugend mit ähnlichen Worten auf eine Funktionalisierung des Einzelnen durch die Gesellschaft zurück: „Es ist also einmal die Werkzeug-Natur in den Tugenden, die eigentlich gelobt wird, wenn die Tugenden gelobt werden, und sodann der blinde in jeder Tugend waltende Trieb, welcher durch den Gesamt-Vorthail des Individuums sich nicht in Schranken halten lässt, kurz: die Unvernunft in der Tugend, vermöge deren das Einzelwesen sich zur Function des Ganzen umwandeln lässt.“ (392, 1–7) Ähnlich wie in FW 21 und FW 296 verwendet N. das Bindestrich-Kompositum „Werkzeug-Natur“ (das in Bezug auf Schopenhauers Begriff des „Intellects“ auch in FW 99, 454, 5 vorkommt) noch in zwei späteren Nachlass-Notaten zur Charakterisierung des ‚dienenden‘ Menschen: NL 1884, 25[242], KSA 11, 75, 15 („Signatur des Sklaven: die Werkzeug-Natur“) und NL 1886/87, 7[6], KSA 12, 280, 8–10: „die beständige Unterstreichung der Mittelmäßigkeits-Eigenschaften als der werthvollsten (Bescheidenheit, in Reih und Glied, die Werkzeug-Natur)“.

537, 2 *Sittlichkeit der Sitte]* Vgl. NK 410, 1. Hinsichtlich der Verbindung von Sittlichkeit und ‚Charakterfestigkeit‘ kommt schon NL 1880, 4[102], KSA 9, 125, 19–24 (Handschrift in N V 3, 40) als Vorarbeit zu FW 296 in Betracht: „Wenn einer seine Sitten festgestellt hat, mit denen er seine Umgebung erträgt und die Umgebung ihn erträgt, so ist er sittlich. So lange er schwankt und niemand sich auf ihn verlassen kann, ist er es noch nicht. Der ‚Sittliche‘ wird ‚berechenbar‘ z. B. als Parteimann: daher viel Haß gegen den Unsittlichen.“

537, 16 *fühlt!]* In Cb, 215 korrigiert aus: „fühlt.“

537, 16–18 *Es ist wahrscheinlich, dass viele Jahrtausende die Erkenntniss mit dem schlechten Gewissen behaftet war]* In FW 53 war nur von „de[m] dem schlechten Gewissen verwandte[n] Gram der grossen Denker“ (416, 23 f.) die Rede. Jetzt bekommen es die ‚Erkennenden‘ mit dem „schlechten Gewissen“ selbst zu tun, das bei ihnen die „Gesellschaft“ (536, 26) erzeugt, da sie sich

aufgrund ihres Hangs zum Meinungswechsel nicht als verlässliche Werkzeuge im Dienst der ‚Herde‘ erweisen. Dass dies nicht nur in den vergangenen „Jahrtausende[n]“ so war, sondern auch „heute noch“ den Erkennenden belastet, gibt das sprechende „wir“ in 537, 14 aus eigener Erfahrung zu verstehen. Vgl. dagegen „das erlangte gute Gewissen“ (537, 26 f.) „des befreiten Geistes“ (537, 30) im folgenden Abschnitt.

297.

Widersprechen können.] M III 1, 108 enthält hierzu eine knappe ‚Vorstufe‘: „Widersprechen können und Widerspruch vertragen können ist der wichtigste Schritt in der Cultur der Vernunft.“ Die Druckfassung differenziert demgegenüber gegenwartsdiagnostisch drei hierarchische Stufen einer schon hohen Widerspruchskultur, die durch eine jeweils nach ‚oben‘ hin abnehmende Wissensverbreitung bestimmt sind: Während erstens das Vertragen von Widerspruch, wie „jetzt“ „Jeder weiss“ (537, 21), für eine hohe Kultur stehe – im Text hypallagisch formuliert: „ein hohes Zeichen von Cultur“ (537, 22) –, erscheint zweitens das Verlangen nach „Widerspruch gegen sich“ (537, 23 f.) als Charakteristikum ‚höherer Menschen‘, was aber bloß noch „Einige wissen“ (537, 23). Auf der dritten und höchsten Kulturstufe des Widerspruchs siedelt der Text aber den entwicklungsgeschichtlich offenbar noch über dem höheren Menschen stehenden „befreiten Geist[]“ an, der sich durch den Willen zum Widersprechen auszeichne und „unsere[] Cultur“ präge (537, 29 f.), obwohl das vielleicht, wie die rhetorische Schlussfrage „wer weiss das?“ (537, 30) nahelegt, nur die Wenigsten – zu denen jedenfalls der Sprecher zu zählen wäre – zur Kenntnis genommen haben. Dabei schließt die in der Widerspruchslust jenes „befreiten Geistes“ sich bekundende „Feindseligkeit gegen das Gewohnte“ (537, 27) eng an die vorangehenden Abschnitte FW 295 und FW 296 an. Insbesondere scheint der befreite Geist ein naher Verwandter „des Erkennenden“ (537, 7) zu sein, der in FW 296 durch sein Misstrauen „in Bezug auf Alles, was in uns fest werden will“ (537, 9), charakterisiert wurde. Zur Interpretation von FW 297 vgl. Sonns 1955, 59, Kloch-Kornitz 1963, 587 f., Thiel 1980, 116, Golomb 1986a, 177, Borsche 1990, 55 f., Hofmann 1994, 43, Winchester 1994, 69, Jurist 2000, 65 f. und Verkerk 2019, 45.

Als „einen Gedanken [...], der mit zu den bemerkenswerthesten des neuen Werkes gehört“, bezeichnete bereits im Erscheinungsjahr der Erstausgabe von FW der anonyme Rezensent (Ernst Wagner) im Novemberheft von *Schmeitzner's Internationaler Monatsschrift* die These, die er aus FW 297 ableitet, dass es nämlich „der Geist des Widerspruches ist [...], der das Leben rege erhält“ –

ein Gedanke, den der Rezensent zugleich zum Werk- bzw. Wirkungsprinzip von FW im Ganzen erklärt: „Es mangelt nicht an Stellen, welche einen Widerspruch herausfordern, aber dies entspricht dem Geiste des Werkes durchaus, da Nietzsche nichts Unumstössliches predigen, sondern wohldurchdachten Stoff und energischen Antrieb zum selbstthätigen Weiterdenken darbieten will“ (Anonym 1882, 693 = Wagner in Reich 2013, 583).

537, 23 f. *dass der höhere Mensch den Widerspruch gegen sich wünscht und hervorruft*] Zum ‚höheren Menschen‘ vgl. NK FW Vorspiel 60. Figuren, die zum ‚Widerspruch gegen sich‘ herausfordern, kommen in FW häufiger vor. Beispielsweise der „so oft Unrecht“ habende „Denker“ Richard Wagner in FW 99, dessen „Leben [...] uns zuruft“, dass man ihm nicht folgen soll (457, 1–5), oder der „Neuerer“ in FW 106, der sich über jede „gefährlich[e]“ Widerrede seines „Jünger[s]“ freut (464, 2–7). Zu diesem Zusammenhang vgl. schon Kaufmann 1982, 134 f., der hierin „auch ein Selbstporträt“ N.s erblickt.

537, 24 *und hervorruft*] Nachträglich in die titellose ‚Reinschrift‘ eingefügt (vgl. M III 6, 54).

537, 26 *Aber war das Widersprechen-Können*] Sperrdruckanweisung im Korrekturbogen (vgl. Cb, 216). In M III 6, 54 hatte N. zuerst anders angesetzt: „Aber wer weiß das, was – –“. Die Frage „wer weiss das? –“ (537, 30) wurde für den Schlusssatz des Textes aufgespart.

537, 26 f. *das erlangte gute Gewissen*] Sperrdruckanweisung in Cb, 216. Das ‚neue‘ gute Gewissen beim Widerspruch gegenüber dem Gewohnten, Überkommenen korrespondiert kontrastiv ‚dem schlechten Gewissen‘ (537, 17), das im vorangehenden Abschnitt FW 296 noch den ‚Erkennenden‘ früherer Zeiten zugeschrieben wird. Im Zuge der höchsten Kulturstufe der ‚Geistesbefreiung‘ (vgl. 537, 30) tritt jenes gute Gewissen offensichtlich an Stelle dieses alten schlechten Gewissen. Vgl. das zentrale Motiv des intellektuellen bzw. intellektualen Gewissens, wie es gleich im zweiten Abschnitt von FW eingeführt wurde; hierzu NK FW 2.

537, 26 *erlangte*] Nachträglich in M III 6, 54 eingefügt.

537, 28 f. *mehr als jenes Beides und das eigentlich*] In M III 6, 54 korrigiert aus: „das“.

537, 30 *des befreiten Geistes*] Bemerkenswert erscheint das nachträglich in M III 6, 54 eingefügte Partizip-Perfekt-Adjektiv ‚befreit‘, insofern es zwar einen ‚freien Geist‘ bezeichnet, aber als einen, der zuvor ‚gebunden‘ war. Vgl. den zwar schon seiner Ketten entledigten, aber trotzdem noch ‚unfreien‘ Geist in FW Vorspiel 32 (siehe NK 360, 13 f.). Die gebundene Vorgeschichte eines freien

Geistes thematisiert 1886 auch der dritte Abschnitt der nachgereichten Vorrede zu MA I: „Man darf vermuthen, dass ein Geist, in dem der Typus ‚freier Geist‘ einmal bis zur Vollkommenheit reif und süß werden soll, sein entscheidendes Ereigniss in einer grossen Loslösung gehabt hat, und dass er vorher um so mehr ein gebundener Geist war und für immer an seine Ecke und Säule gefesselt schien.“ (KSA 2, 15, 27–16, 2) Die frühesten Texte N.s zum Verhältnis von ‚freien‘ und ‚gebundenen Geistern‘ stellen die Abschnitte MA I 225–232 dar. Vgl. auch noch den „Befreite[n] des Geistes“ (KSA 4, 53, 15) in Za I Vom Baum am Berge sowie KGW IX 5, W I 8, 34, 1 (NL 1885/86, 2[206], KSA 12, 167, 27 f.), wo die Sprechinstanz sich als „wir Befreiten Geister“ vorstellt.

298.

Seufzer.] Vgl. die sich der Druckfassung annähernden ‚Vorstufen‘ in N V 7, 187 und in M III 5, 64 sowie die bis auf den fehlenden Titel schon wortidentische ‚Reinschrift‘ in M III 6, 12. Siehe auch den „Seufzer des Erkennenden“ in FW 249. Während dort allerdings über die eigene Erkenntnis-Habsucht geseufzt wird, gilt der Seufzer im vorliegenden Text einer glücklich erhaschten „Einsicht“ (538, 2), die jedoch in den „dürren Worten“ (538, 5), in die das sprechende Ich sie rasch gefasst hat, nicht ‚weiterzuleben‘ vermag. Konsequenterweise erfahren die Lesenden auch überhaupt nicht, um welche „Einsicht“ es sich denn nun handelt, obwohl das deiktische Demonstrativpronomen „diese“ (538, 2) die Erwartung einer entsprechenden Aufklärung schürt. Damit knüpft FW 298, worauf auch Wokart 1999, 33 hindeutet, in performativer Konkretisierung an den sprachskeptischen Abschnitt FW 244 an, der im Dritten Buch bereits die generelle Unmöglichkeit feststellte, Gedanken mittels Worten adäquat wiederzugeben. Zu FW 298 vgl. Brusotti 1997b, 668, der eine Erweiterung des vorliegenden Gedankens in JGB 296 konstatiert, und Crowley 2004, 334, der Platons *Theaitetos* 197c als „a direct influence on GS 298“ geltend macht: „Sieh zu, ob es auch möglich ist eine Erkenntnis in derselben Weise zu besitzen, ohne sie zu haben, sondern wie wenn Jemand wilde Vögel, Tauben oder eine andere Sorte auf der Jagd gefangen, und zu Hause einen Taubenschlag eingerichtet hätte, und sie dort hielte.“ (Platon 1853–1874, III/2, 264). Vgl. auch Egert 2005, 98 f., der an FW 298 einen „sprachschöpferischen“ und einen „sprachzerstörerischen“ Anteil in N.s „Aphoristik“ exemplifizieren will. Von Hassel 1985, 129 wurde in freier Umdichtung des Wortlauts von FW 298 ein falsches N.-Zitat in Umlauf gebracht: „Die Erkenntnis stirbt am Wort“.

538, 3 *festzumachen*] N V 7, 187 und M III 5, 64: „fest zu machen“.

538, 4 *davonfliege*] Im Korrekturbogen rot markiert: „davonfliegen“ (Cb, 216), was sich so auf die „Worte“, nicht, wie in der Druckfassung, auf die „Einsicht“ bezöge (538, 2f.).

538, 4 *sie mir an*] N V 7, 187 und M III 5, 64: „sie an“.

538, 4f. *an diesen dürren Worten*] Adelung 1793–1801, 1, 1620 gibt noch eine eher positive Bedeutung für die Redewendung an: „Etwas mit dürren Worten sagen, gerade heraus, ohne Umschweife und Einkleidung.“ Ähnlich auch noch Grimm 1854–1971, 2, 1740: „offen, klar, einfach, unverhüllt, ungeschminkt, und so gelangt das Wort [sc. dürr] zu einer edlern bedeutung.“ Indes führt Grimm anschließend mehrere ältere Verwendungsbeispiele an, die wie etwa folgendes Zitat aus Goethes *Lehrjahren* (1795/96) schon deutlich pejorativ konnotiert sind: „nach den süßen Geheimnissen der Liebe mit dürren Worten und in hergebrachten trockenen Formeln sich zu erkundigen“ (Goethe 1853–1858, 16, 53).

538, 6f. *und ich weiss kaum mehr, wenn ich sie ansehe, wie ich ein solches Glück haben konnte, als ich diesen Vogel fieng.*] N V 7, 187: „und ich weiß kaum mehr, was für ein Glück ich einst hatte, als ich sie fieng! –“

299.

Was man den Künstlern ablernen soll.] Der zentrale Gedanke des Textes findet sich bereits in folgender Aufzeichnung vom Herbst 1881: „sich von den Dingen entfernen 'bis man Vieles nicht 'mehr' sieht, oder sie um eine Ecke 'wie im Ausschnitt' sehen' – oder sie verdünnen – oder sie durch Glas sehen oder ihnen eine Oberfläche und Haut 'ohne volle Transparenz' geben – so macht man die Dinge anziehend, begehrenswerth, schön! Das Kunststück der Kunst immer mehr ausdehnen und zur ganzen Lebenskunst zu machen!“ (N V 7, 182) Eine ausführlichere ‚Vorstufe‘ aus demselben Zeitraum kommt der Druckfassung noch näher; vgl. NK 538, 16–28. Nahezu identisch mit FW 299 ist schon die titellose ‚Reinschrift‘ in M III 6, 168.

Der oft zitierte, aber noch kaum einlässlich interpretierte Text gehört in eine Reihe von Abschnitten, die in den verschiedenen Büchern von FW das Verhältnis von Kunst bzw. Ästhetik und ‚Wirklichkeit‘ thematisieren. Während sich jedoch in anderen Texten ein Wille zur Nüchternheit (vgl. FW 57, bes. NK 422, 3–7) oder zur bloß zeitweiligen ‚Erholung‘ in der Kunst von der Strenge der Wissenschaft (vgl. FW 107) oder gar zur völligen Abstinenz von ästhetischen Projektionen (vgl. FW 109) bekundet, vertritt FW 299 ein Programm der durchgängigen ‚lebenskünstlerischen‘ Überformung der Realität, wie es analog bereits im Eröffnungsabschnitt des Vierten Buchs FW 276 mittels der promi-

nenten „Amor fati“-Formel zum Ausdruck kam. Zu diesem Zusammenhang vgl. schon Brusotti 1997b, 457: „FW 299 spitzt das Problem des *amor fati*, das Notwendige ins Schöne umzudeuten, auf die Frage zu, wie man das schön macht, was an sich nicht schön ist“. Dies zeige, wie „der *amor fati* [...] aus dem Dasein ein ästhetisches Phänomen“ macht. Ähnlich Higgins 2000, 147, die von einer „artistic transfiguration“ spricht. Auch Wotling 2015, 117 sieht im vorliegenden Abschnitt das Ideal eines Philosophenkünstlers, für den „die Umsetzung des *amor fati* einer schöpferischen Tätigkeit gleicht, deren Objekt bloß das Dasein selber wird und die sich nicht auf das ästhetische Gebiet beschränkt“. Poltrum 2016, 365 zieht ebenfalls eine solche Verbindungslinie zwischen dem „amor fati“ in FW 276 und der Ästhetisierung des Lebens in FW 299 (sowie FW 107). Weitere Deutungsansätze zu FW 299 betonen Parallelen zur Forderung nach einer ‚Selbststilisierung‘ des Charakters in FW 290, so beispielsweise Heinrich 2018, 154 (mit rezeptionsgeschichtlichem Blick auf Foucaults Vorstellung vom schöpferischen Selbstverhältnis des Menschen) sowie Meyer 2019a, 224.

In FW 299 wird zunächst eine eigenartige Subjunktion formuliert: Wenn man etwas als schön und attraktiv darstellen will, das in Wahrheit ganz anders aussieht, dann verfare man am besten so, wie es idealisierende Künstler tun – es scheint vorausgesetzt zu werden, dass es nur solche gibt (vgl. auch NK 442, 26 f.) –, die auf ästhetische Distanz zu den Dingen gehen und sie bloß teilweise, ausschnitthaft, in vorteilhafter Perspektive und Beleuchtung, projektiv überformt oder in opaker Oberflächlichkeit wahrnehmen und gestalten. Dass eine solche beschönigende Verzerrung der Realität unbedingt nötig oder zumindest angeraten ist, behauptet das sprechende Ich nicht direkt, wenngleich es sich eindeutig zu der Auffassung bekennt, dass die „Dinge [...] an sich niemals“ (538, 10–12) schön seien. Freilich schwenkt das Ich, indem es sich zu einem nicht näher definierten Wir erweitert, schließlich in die Absichtserklärung über, es tatsächlich so wie die Künstler zu tun – bzw. diese noch zu übertreffen, indem der schöne Schein die unattraktive Wahrheit nämlich nicht nur auf dem Gebiet der Kunst ersetzen soll, sondern in allen Bereichen des eigenen Lebens. Das Wir will sich ganz jenem schönfärberischen Illusionismus hingeben, sich zunächst die Alltags-Welt vollkommen nach seinem eigenen Geschmack zurechtbiegen und nur noch mit verklärendem Blick wie durch eine rosarote Brille auf seine Umgebung schauen. Unter welchen Bedingungen eine solche Ästhetisierung des alltäglichen Lebens überhaupt umgesetzt werden kann, ob sie tatsächlich vorteilhaft ist usw., darüber erfahren die Lesenden indes nichts. Der Text wirft mehr Fragen auf, als er beantwortet.

Insofern verwundert es nicht, dass FW 299 in der philosophischen N.-Forschung für Debatten um das richtige Textverständnis gesorgt hat. Während etwa Nehamas 2012, 269 – ganz im Sinne seines Buchtitels: *Leben als Literatur* (in

der englischsprachigen Originalausgabe von 1985: *Life as Literature*) – den Abschnitt als Beleg dafür liest, dass N. „darauf [drängte], man sollte sein Leben so gestalten, wie Künstler ihre Werke gestalten“ (vgl. ferner ebd., 314; ähnlich auch Safranski 2001, 22), hält Figal 1999, 32 mit Blick auf N.s Formel „Dichter unseres Lebens“ (538, 27 f.) dagegen: „Nietzsche ist weit davon entfernt, in genialischem Überschwang die künstlerische Selbsterfindung oder Selbsterschaffung zu propagieren; er kritisiert sie statt dessen weil sie die Einsicht verhindert, zumindest erschwert. Dichtung des Lebens, das ist hier die Kunst der Verstellung“ (vgl. auch ebd., 48 u. 53 f.). Verzichtet man auf die – angesichts der ästhetischen Eigenart von N.s Texten als Rollenprosa (vgl. ÜK 3) – grundsätzlich schief ange-setzte Frage, was N. als empirischer Autor mit diesem Text „propagieren“ oder ‚kritisieren‘ wollte, ist der Weg frei für eine genauere Rekonstruktion der Textbe-deutung selbst. Dass letztere freilich auch in der jüngeren Rezeption von FW 299 mitunter ins Hintertreffen gerät, zeige ich in Kaufmann 2018b, 612–616 an dem abstrusen Versuch einer ideologischen Vereinnahmung dieses Abschnitts für das neurechte Programm der sog. Identitären Bewegung.

538, 10–12 *Welche Mittel haben wir, uns die Dinge schön, anziehend, begehrens-werth zu machen, wenn sie es nicht sind? – und ich meine, sie sind es an sich niemals!* Letztere These verträgt sich zwar gut mit der zu Beginn des Dritten Buchs in FW 109 behaupteten Un-Schönheit, Un-Ordnung usw. der Welt, wie Franco 2011, 142 bemerkt. Die Absicht einer Ästhetisierung dieses Un-Schönen passt jedoch schlecht zu dem in FW 109 wiederholt formulierten Programm, sich eben davor zu hüten.

538, 12–14 *Hier haben wir von den Aerzten Etwas zu lernen, wenn sie zum Bei-spiel das Bittere verdünnen oder Wein und Zucker in den Mischkrug thun* Vgl. das im Korrekturbogen enthaltene „Recept wider die Medicin“, das ur-sprünglich den Schluss des Dritten Buchs bilden sollte (zitiert in NK FW 268) und in dem empfohlen wird, eine bittere Medizin mit „etwas Süsse[m]“ (Cb, 194) hinunterzuspülen. Dass „[d]ie unterschiedlichsten Weine [...] in den ver-gangenen Jahrhunderten in den Apotheken zum Einsatz“ kamen, führt Abel-Wanek 2012 aus: „Besonders die süßen, aromatischen Sorten erfreuten sich großer Beliebtheit. Sie überdeckten den Geschmack der häufig bitteren Arznei-stoffe und waren ein willkommenes Mittel zur Förderung der Patienten-Compli-ance.“ Vgl. auch Gerasch 2011, 6 u. 13. Zur Bedeutung von Zucker für die Arz-neimittelherstellung im späten 19. Jahrhundert vgl. das Lemma „**Pastillen**“ in Meyer 1874–1878, 12, 641, wonach Pastillen „ein oder mehrere Arzneimittel in einer Masse aus Zucker [...] oder Chokolade enthalten“. Mit Blick auf N.s wie-derholten Konsum von Opium bzw. Morphinum ist interessant, dass diese süßen Pastillen laut Meyer ebd. „besonders zur Verabreichung der Alkaloïde“ dienen,

wobei „Morphinpastillen“ zu denen gehören, die „in neuerer Zeit in sehr ausgedehnter Weise [...] bereitet werden“. Dazu fügt sich wiederum gut die Feststellung in FW 326, „dass es gegen den Schmerz eine Unzahl Linderungsmittel giebt [...], die beinahe die Wirkungen von Anästheticis haben [...]. Wir verstehen uns ganz gut darauf, Süßigkeiten auf unsere Bitternisse zu träufeln“ (554, 6–14). Über die Verabreichung von Medikamenten „auf Zucker“ (Kunze 1881, 228) oder „in Zuckerwasser“ (ebd., 262) konnte sich N. auch in Carl Ferdinand Kunzes *Compendium der praktischen Medicin* informieren, das sich unter seinen Büchern erhalten hat.

538, 16–28 *Sich von den Dingen entfernen, bis man Vieles von ihnen nicht mehr sieht und Vieles hinzusehen muss, um sie noch zu sehen – oder die Dinge um die Ecke und wie in einem Ausschnitte sehen – oder sie so stellen, dass sie sich theilweise verstellen und nur perspectivische Durchblicke gestatten – oder sie durch gefärbtes Glas oder im Lichte der Abendröthe anschauen – oder ihnen eine Oberfläche und Haut geben, welche keine volle Transparenz hat: das Alles sollen wir den Künstlern ablernen und im Uebrigen weiser sein, als sie. Denn bei ihnen hört gewöhnlich diese ihre feine Kraft auf, wo die Kunst aufhört und das Leben beginnt; wir aber wollen die Dichter unseres Lebens sein, und im Kleinsten und Alltäglichsten zuerst.*] Ein Manuskriptheft vom Herbst 1881 enthält folgende ‚Vorstufe‘ zu diesem Passus: „Sich von den Dingen entfernen, bis man vieles von ihnen nicht mehr sieht und vieles hinzusehen muss, um sie noch zu sehen – oder die Dinge um die Ecke und wie in einem Ausschnitte sehen – (oder ‘(dies zuletzt)’ sie verdünnen und Wasser und Wein in ihren Mischkrug thun) – oder sie durch gefärbtes Glas anschauen – oder ihnen eine Oberfläche und Haut geben, welche keine volle Transparenz hat – das sind meine Mittel, um die Dinge schön, anziehend, begehrenswerth zu machen – sie sind es an sich niemals! Von den Künstlern müssen wir diese Kunststücke lernen und ‘im Übrigen’ weiser sein als sie – denn bei ihnen hört gewöhnlich diese ihre feine Kraft auf, wo die Kunst aufhört und das Leben beginnt: wir aber wollen die Dichter unseres Lebens sein, und im Kleinsten und Gewöhnlichsten zuerst.“ (M III 5, 14) Auf der gegenüberliegenden Seite hat N. ohne klare Zuordnung durch Einfügungszeichen, aber, entsprechend der Druckfassung, auf Höhe der eingeklammerten Parenthese ergänzt: „– oder sie so stellen, daß sie sich theilweise verstellen und nur perspektivische Durchblicke gestatten –“ (M III 5, 15).

538, 21f. *durch gefärbtes Glas*] Der Blick auf die Dinge „durch gefärbtes Glas“, der eine längere literarisch-philosophische Tradition hat, erinnert besonders an Kleists sog. Kant-Krise, deren berühmtes Dokument eine Äußerung über „grüne Gläser“ in seinem Brief an Wilhelmine von Zenge vom 22. März 1801 ist: „Wenn alle Menschen statt der Augen grüne Gläser hätten, so würden sie

urtheilen müssen, die Gegenstände, welche sie dadurch erblicken, seien grün – und nie entscheiden können, ob ihr Auge ihnen die Dinge zeigt, wie sie sind, oder ob es nicht etwas zu ihnen hinzuthut, was nicht ihnen, sondern dem Auge gehört. So ist es mit dem Verstande. Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so scheint. Ist's das letztere, so ist die Wahrheit, die wir hier sammeln nach dem Tode nichts mehr – und alles Bestreben, ein Eigenthum sich zu erwerben, das uns auch in das Grab folgt, ist vergeblich –“ (Kleist 1848, 156; N. zitiert den Brief in UB III SE 3; vgl. NK KSA 1, 355, 29–356, 8). Wird in diesem Gedankenexperiment im hypothetischen Was-wäre-wenn-Modus gar nicht behauptet, dass alle Menschen mit „grünen Gläser[n]“ ausgestattet sind, so ist etwa hingegen in Georg Forsters *Reise um die Welt* (die N. freilich nie erwähnt) der auktoriale Ich-Erzähler vollkommen davon überzeugt, „durch gefärbtes Glas“ zu sehen. Allerdings erscheint diese Aussicht längst nicht so ‚trübe‘ wie später bei Kleist. Forsters Autor-Ich bekennt im Hinblick auf sein Werk in der *Vorrede*: „Zuweilen folgte ich dem Herzen und ließ meine Empfindungen reden; denn da ich von menschlichen Schwachheiten nicht frey bin, so mußten meine Leser doch wissen, wie das Glas gefärbt ist, durch welches ich gesehen habe. Wenigstens bin ich mir bewußt, daß es nicht finster und trübe vor meinen Augen gewesen ist.“ (Forster 1778, unpag. [†4v.]) Auch vor den Augen des sprechenden Wir in N.s Text soll der Blick „durch gefärbtes Glas“ nicht „finster und trübe“ sein, sondern ganz im Gegenteil für Aufheiterung, Verschönerung sorgen.

538, 27 f. *wir aber wollen die Dichter unseres Lebens sein*] Durch diesen Entschluss unterscheidet sich das Wir von dem „höhere[n] Mensch[en]“ (540, 4) in FW 301, der „übersieht [...], dass er selber auch der eigentliche Dichter und Fortdichter des Lebens ist“ (540, 8–10). Zur Verbindung zwischen FW 299 und FW 301 vgl. auch Babich 2008, 514 und Clark 2015, 107.

300.

Vorspiele der Wissenschaft.] Stark überarbeitete ‚Vorstufe‘ in M III 5, 18 f.; titellose ‚Reinschrift‘ mit Varianten in M III 6, 168 und M III 6, 166. Mit dem in FW 300 in Erwägung gezogenen Vorspielcharakter der Religion in Bezug auf die Wissenschaft wird auf spezifische Weise der Gedankengang von FW 109 aus dem Dritten Buch umgedreht (zur mythologischen Verschränkung mit dem erst im Korrekturbogen gestrichenen Schlusssatz von FW 109 vgl. NK 539, 18–26). Dort galten noch die unterschiedlichen kosmologischen Konzeptionen der modernen Wissenschaft als ‚schattenhafte‘ Überbleibsel alter Gottesvorstellungen (vgl. hinsichtlich des Wahrheitsbegriffs zu Beginn des

Fünften Buchs ähnlich auch FW 344). Nun dagegen wird gleichsam vom anderen Ende her und in Analogie zu vorwissenschaftlichen Wissensformen wie Magie oder Alchemie – aus der hypothetischen Retrospektive einer künftigen Zeit – die Religion insgesamt als „Schule und Vorgeschichte“ (539, 16) einer möglichen „Selbsterlösung“ (539, 14) des Menschen mithilfe der Wissenschaft betrachtet. Von hier aus ließe sich schließlich die Frage aufwerfen, ob doch nicht nur, wie es noch im Dritten Buch FW 143 darstellte, der Polytheismus als „Vorübung“ (490, 25) zur „Freigeisterei“ (491, 4) aufgefasst werden kann, sondern zumal der dort noch mit Erstarrung assoziierte Monotheismus. Die in NK FW 143 zitierten Vorarbeiten aus dem Nachlass sprechen sogar für einen textgenetischen Zusammenhang zwischen den beiden Abschnitten; nicht zuletzt das in NL 1881, 12[7], KSA 9, 577, 13–17 geschilderte ‚Angeschmiedetsein‘ des Menschen verweist auf das Prometheus-Motiv am Schluss von FW 300 (vgl. NK 539, 18–26). Zur Deutung des Abschnitts vgl. u. a. Willers 1988, 141 f., Higgins 2000, 147 f., Brusotti 1997b, 422 f., Babich 2010, 150 und Saarinen 2019, 169 u. 177 f.

539, 1f. *Zauberer, Alchymisten, Astrologen und Hexen*] In M III 6, 168 noch polysyndetisch formuliert: „Zauberer und Alchymisten und Astrologen und Hexen“. Vgl. die ‚umgekehrten Alchemisten‘ in FW 292 (NK 533, 7 f.). Zu „Hexen“ siehe schon im Ersten Buch FW 35 und im Dritten Buch FW 250.

539, 13–17 *einmal einzelne Menschen die ganze Selbstgenügsamkeit eines Gottes und alle seine Kraft der Selbsterlösung genießen können: Ja! – darf man fragen – würde denn der Mensch überhaupt ohne jene religiöse Schule und Vorgeschichte es gelernt haben, nach*] M III 6, 166: „einzelne Menschen einmal die ganze Selbstgenügsamkeit eines Gottes und alle seine Kraft der Selbsterlösung genießen, ja daß der Mensch überhaupt nach“.

539, 14f. *können:*] Im Korrekturbogen eigentlich verändert zu: „können.“ (Cb, 218)

539, 18–26 *Musste Prometheus erst w ä h n e n , das Licht gestohlen zu haben und dafür büßen, – um endlich zu entdecken, dass er das Licht geschaffen habe, indem er nach dem Lichte begehrte, und dass nicht nur der Mensch, sondern auch der Gott das Werk seiner Hände und Thon in seinen Händen gewesen sei? Alles nur Bilder des Bildners? – ebenso wie der Wahn, der Diebstahl, der Kaukasus, der Geier und die ganze tragische Prometheia aller Erkennenden?*] In Form einer rhetorischen Frage erfolgt zum Schluss des vorliegenden Abschnitts eine Transformation des antiken Prometheus-Mythos, der bereits in den Abschnitten FW 135 und FW 251 aufgerufen wurde. Der „Geier“ des Prometheus kam auch im ursprünglichen Schlusssatz von FW 109 vor, den

N. erst im Korrekturbogen gestrichen hat; vgl. hierzu NK 469, 2–4. Der „Wahn“ des Prometheus, der (auch) hier den erkennenden Menschen symbolisiert, besteht nach der vorliegenden ‚Mythenkorrektur‘ in einer Verkennung der eigenen bildnerischen Kraft, mit der Prometheus nicht nur das vermeintlich geraubte „Licht“, sondern sogar den ihn dafür bestrafenden Göttervater Zeus selbst erschaffen habe sowie entsprechend auch den „Kaukasus“, an den er geschmiedet wurde, und den „Geier“, der ihm dort an der nachwachsenden Leber fraß. Die Formulierung, „dass nicht nur der Mensch, sondern auch der Gott das Werk seiner Hände und Thon in seinen Händen gewesen sei? Alles nur Bilder des Bildners“, spielt überbietend auf die Schlussverse von Goethes *Prometheus-Ode* an, in denen das lyrische Titanen-Ich die an Zeus adressierten Worte spricht: „Hier sitz’ ich, forme Menschen / Nach meinem Bilde, / Ein Geschlecht, das mir gleich sey, / Zu leiden, zu weinen, / Zu genießen und zu freuen sich, / Und dein nicht zu achten, / Wie ich!“ (Goethe 1853–1858, 2, 64) Textinterne Bezüge ergeben sich überdies zu dem – an Feuerbachs Projektionstheorie gemahnenden – Gedanken einer Erschaffung Gottes durch den Menschen in FW Vorspiel 38 (vgl. NK 361, 25).

539, 22 *Gott*] Sperrdruckanweisung in Cb, 218.

301.

Wahn der Contemplativen.] Vgl. die knappe ‚Vorstufe‘ in N V 7, 191: „Die-se Welt, die uns etwas angeht, haben wir geschaffen! – Entsagen wir hier! –“ (vgl. NK 540, 28–31). Das Manuskriptheft M III 5 enthält eine umfangreichere Vorarbeit zu FW 301, die bereits wie die Druckfassung das kreative Vermögen des Menschen der *vita contemplativa* zuspricht und diese der *vita activa* vorordnet, so dass der ‚anschauende‘ Mensch als schaffender, der ‚tätige‘ hingegen als bloß ausführender bestimmt wird: „Der höhere M[ensch] unterscheidet sich vom niedern dadurch, daß er unsäglich mehr sieht und hört und denkend sieht und hört – und eben dies unterscheidet den M[enschen] vom Thier und die obern Thiere von den untern. Die Welt wird immer voller, und der Angelhacken, die nach unserm Interesse ausgeworfen sind, werden immer mehrere: die Menge der Reize ist im Wachsen u. ebenso die Menge der Arten von Lust und Unlust. Das Schau- und Tonspiel, das da vor uns angeführt wird, wird auch immer noch fortgedichtet, fortcomponirt, in die Tiefe und Länge hin – wir, die wir uns als Zuhörer und Zuschauer nehmen, wir Denkend-Empfindenden, sind es, die hier auch fortdichten und fortcomponiren: unsre Farben bleiben an den Dingen hängen u. werden zuletzt auch den Nachgebornen sichtbar. Und so gieng es immer, seit es Menschen und Thiere giebt: die geistigsten und empfin-

dendsten von ihnen wähnten sich als die Contemplativen und waren die eigentl[ichen] Praktiker – die welche etwas machten, das noch nicht da war: – sie verkannten sich, wie auch wir uns noch verkennen. Das, was man gemeinhin ‚praktische Menschen‘ [nennt], sind jene, welche unsre neuen Schätzungen, Farben, Accente, Perspektiven – unsere Erfindungen, allmählich sich einlernen und dann ihren Kindern anerbten, anerziehen, einverleiben. Was nur Werth hat in der jetzigen Welt, das hat ihn nicht nach seiner Natur – seinem An-sich – sondern dem hat man einen Werth einmal gegeben, geschenkt – wir haben die Welt, die den M[enschen] überhaupt etwas angeht, geschaffen!“ (M III 5, 38) Die titellose ‚Reinschrift‘ zu FW 301 in M III 6, 156 weist mehrere Korrekturen und Varianten auf, die KSA 14, 267 bis auf eine Ausnahme (vgl. NK 540, 20) nicht verzeichnet.

Zu FW 301 im Vergleich mit GM III 24 vgl. Poellner 2009, 170 f.; eine ausführliche Interpretation, die den Abschnitt v. a. auf FW 98 aus dem Zweiten Buch sowie auf FW 289 zurückbezieht und darin eine tiefgreifende Umformung der „opposition traditionnelle entre l’actif et le contemplatif“ ausmacht, liefert Benoit 2010, hier 382. Als Dokument einer Anverwandlung von Friedrich Albert Langes „Begriff der *Phantasie* [...] für die ästhetisch-ideale, *Normen produzierende Fähigkeit* des Menschen“ liest Düsing 2011, 240 den vorliegenden Text, in dem N. „seine empirisch-idealistische Sicht auf die schöpferische Verfaßtheit des Ich mit einem Primat der produktiv vorstellenden Sinnlichkeit vor dem Verstand“ verbinde (vgl. auch schon Düsing 2006, 276). Dass die „Ablehnung der Objektivität der Axiologie“, die aus FW 301 spreche, „entscheidend für das Verständnis der Lehre von der Ewigen Wiederkunft“ ist, deutet Wotling 2015, 117 mit Blick auf die „Kreation“ von „Wert[en]“ an. Eine eigene metaethische Theorie der Wert-Schöpfung („value creation“) sucht Clark 2015, 106–118 aus dem Text zu extrapolieren, wobei insbesondere Bezüge zu FW 299 (hierzu auch Ure 2019, 171) und FW 1 hergestellt werden (vgl. bereits Clark/Dudrick 2007, 201–216). Auch das *close reading* von Lambert 2019, 49 legt den Fokus auf „value creation“, gelangt jedoch zu dem Schluss, dass FW 301 „is a poor piece of evidence not only for the constructivist interpretation, but in fact for *any* account of Nietzsche’s metaethical position“, wofür FW 55 besser geeignet sei.

539, 28–32 *Die hohen Menschen unterscheiden sich von den niederen dadurch, dass sie unsäglich mehr sehen und hören und denkend sehen und hören – und eben diess unterscheidet den Menschen vom Thiere und die oberen Thiere von den unteren.*] Vgl. NL 1880, 4[105], KSA 9, 126, 20–22: „Die höheren Menschen unterscheiden sich von den niederen wie die höheren Thiere von den niederen, durch die Complicirtheit ihrer Organe und Menge derselben.“ Die Formulierung in FW 301 fällt allerdings insofern noch irritierender aus, als die hier zunächst markierte Tier-Mensch-Differenz durch die Betonung *desselben* Un-

terschieds zwischen den „oberen“ und „unteren“ Tieren tendenziell wieder nivelliert wird. Zur Animalität des Menschen vgl. NK 372, 14–25; zum ‚höheren Menschen‘ NK FW Vorspiel 60. Schon durch das eingangs behauptete Wissen um die Differenz zwischen „hohen Menschen“ und „niederen“ erscheint die Vermutung naheliegend, dass sich die Sprechinstanz selbst zu ersteren zählt. Dies bestätigt denn auch der Fortgang des Textes, wenn es heißt: „Wir, die Denkend-Empfindenden“ (540, 17). Wird indes „der höhere Mensch“ für seinen titelgebenden „Wahn“ gerügt (540, 3–5), sich als kontemplativer Mensch passiv-rezeptiv zu verhalten, so setzt dies eigentlich einen noch ‚höheren‘ Standpunkt des Sprechers voraus, eine Selbsterkenntnis des hohen/höheren Menschen, die diesem sonst noch fehlt. Eben dies reflektiert sich in der paradoxalen, selbstwidersprüchlichen Formulierung gegen Ende des Textes: „Gerade dieses Wissen aber fehlt uns“ (540, 29 f.).

540, 5–13 *Dabei aber bleibt ein Wahn sein beständiger Begleiter: er meint, als Zuschauer und Zuhörer vor das grosse Schau- und Tonspiel gestellt zu sein, welches das Leben ist: er nennt seine Natur eine contemplative und übersieht dabei, dass er selber auch der eigentliche Dichter und Fortdichter des Lebens ist, – dass er sich freilich vom Schauspieler dieses Drama's, dem sogenannten handelnden Menschen, sehr unterscheidet, aber noch mehr von einem blossen Betrachter und Festgäste vor der Bühne.]* Die hier bemühte (dramen)poetologische Metaphorik in Kombination mit dem Begriff der ‚Kontemplation‘ lässt an Schopenhauers Ästhetik denken, in der dieser Begriff eine Schlüsselrolle innehat (vgl. v. a. die Paragraphen 34, 36, 39 und 40 im Dritten Buch des Ersten Bandes der *Welt als Wille und Vorstellung*). Nach Schopenhauer, der damit an die kantische Theorie des ‚interesselosen Wohlgefallens‘ anknüpft, lässt die kontemplative ästhetische Betrachtung den Willen für einen Moment stillstehen und ermöglicht dem erkennenden Subjekt eine ‚ideale‘ Anschauung der Welt: „durch die ruhige Kontemplation“, in der sich der Betrachtende ganz in seinen „Gegenstand verliert“, vergesse er „sein Individuum, seinen Willen“ und bleibe „nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehend“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 210). In FW 301 erfährt der Kontemplationsbegriff jedoch eine ganz andere Deutung, die gerade die – bei Schopenhauer starkgemachte – Rezeptivität bzw. Passivität des Kontemplativen als (Selbst-)Missverständnis, als „Wahn“ erscheinen lässt. Insofern der „höhere Mensch“ seine „Natur“ als „eine contemplative“ versteht, erliege er nämlich insofern einem Irrtum, als er sein eigenes ‚poetisches‘ Schöpfungertum in Bezug auf das „Drama“ des „Lebens“ verkenne, dessen Zuschauer er bloß zu sein wähnt. Vgl. dagegen schon den bewussten Entschluss des sprechenden Wir in FW 299, „die Dichter unseres Lebens [zu] sein“ (538, 27 f.).

540, 13–19 *Ihm, als dem Dichter, ist gewiss vis contemplativa und der Rückblick auf sein Werk zu eigen, aber zugleich und vorerst die vis creativa, welche dem handelnden Menschen fehlt, was auch der Augenschein und der Allerweltsglaube sagen mag. Wir, die Denkend-Empfindenden, sind es, die wirklich und immerfort Etwas machen, das noch nicht da ist]* Die dem höheren Menschen als „Dichter“ des Lebens zugestandene „vis contemplativa“ („betrachtende Kraft“), variiert die „vita contemplativa“, wie sie, wenngleich in anderer Hinsicht, im Vierten Buch bereits in FW 280 (vgl. 524, 31) und dann erneut in FW 329 (vgl. 557, 14) thematisiert wird. Als Grundlage und Möglichkeitsbedingung der „vita contemplativa“ erscheint nunmehr die „vis creativa“, die ‚schöpferische Kraft‘, die freilich – entgegen dem äußeren Anschein – gerade nicht in der *vita activa* des „handelnden Menschen“ stecke, der in der Metaphorik von FW 301 ja auch nur der Schauspieler, nicht der Dichter des Lebens-Dramas ist. Insofern kann hier keineswegs pauschal von „einem Primat der Praxis vor der Theorie“ (Düsing 2011, 240) gesprochen werden, eher schon von einem Primat der Po(i)esie vor der Theorie.

540, 20 *Gewichten]* In M III 6, 156 steht: „Accenten“; erst handschriftlich im Korrekturbogen durch „Gewichten“ ersetzt (Cb, 219). Die Korrektur wurde im Erstdruck aber noch nicht übernommen (vgl. Nietzsche 1882/1887, 219), sondern erstmals in GoA V, 231.

540, 22 *den]* In Cb, 219 korrigiert aus: „dem“.

540, 26 *die Natur ist immer werthlos]* Diese Formulierung, die vor allem in der anglophonen Sekundärliteratur als Kernaussage des ganzen Abschnitts gehandelt wird, will nicht etwa besagen, dass die Natur für den Menschen keinen Wert habe, sondern meint geradezu umgekehrt, dass es ohne den (kontemplativen) Menschen überhaupt keine Werte in der Welt gebe, da dieser allein das wert-schaffende Wesen ist. Zu Recht übersetzt Walter Kaufmann „werthlos“ hier deshalb auch nicht als ‚worthless‘, sondern als „value-less“ (Nietzsche 1974, 242).

540, 28–31 *Wir erst haben die Welt, die den Menschen Etwas angeht, geschaffen! – Gerade dieses Wissen aber fehlt uns, und wenn wir es einen Augenblick einmal erhaschen, so haben wir es im nächsten wieder vergessen]* Das folgende Nachlass-Notat spricht ebenfalls von der ‚dichterischen‘ Weltenschöpfung und von deren Vergessen, geht aber in eine ganz andere argumentative Richtung, indem es von hier aus die Entstehung der Gottesvorstellung zu begründen sucht: „Diese ganze Welt, die uns wirklich etwas angeht, in der unsere Bedürfnisse Begierden Freuden Hoffnungen Farben Linien Phantasien Gebete und Flüche wurzeln – diese ganze Welt haben wir Menschen geschaf-

fen – und haben es vergessen, so daß wir nachträglich noch einen eigenen Schöpfer für alles das erdachten, oder uns mit dem Probleme des Woher? zerquälten. Wie die Sprache das Urgedicht eines Volkes ist, so ist die ganze anschauliche empfundene Welt die Urdichtung der Menschheit, und schon die Thiere haben hier angefangen zu dichten. **Das** erben wir alles auf einmal, wie als ob es die Realität selber sei.“ (NL 1881, 14[8], KSA 9, 624, 20–625, 5; Handschrift in M III 5, 60.) Vgl. auch NL 1881, 14[9], KSA 9, 625, 6–10: „Diese ganze Welt, die wir geschaffen haben, oh wie haben wir sie g e l i e b t! Alles was Dichter empfinden gegen ihr Werk, ist nichts gegen die zahllosen Ausströmungen des Glücks, welche die Menschen in unvordenklichen Zeiten empfunden haben, als sie die N a t u r erfanden.“ (Handschrift in M III 5, 58; zur menschlichen Welterschöpfung siehe ebenfalls NL 1881, 12[24] u. NL 1881, 12[29].)

Ein wesentlicher Unterschied zu FW 301 besteht jedoch darin, dass in den zitierten Notaten die Welterschöpfung dem Menschen als solchem zugeschrieben wird, während es im zu kommentierenden Text gar nicht um die kreative Welt- oder Werterzeugung *des* Menschen, sondern nur des ‚höheren Menschen‘ geht (was in der Forschung oft übersehen wird; vgl. aber den ausdrücklichen Hinweis darauf bei Leiter 2019, 21). Davon ausgeschlossen bleiben also die eingangs genannten „niederer“ (539, 29) Menschen, die dann als die „sogenannten practischen Menschen“ zu „unsern Schauspielern“ erklärt werden (540, 22f.). Aus Sicht der Sprechinstanz haben diese nichts „geschaffen“, sondern sie setzen nur um, führen aus, was „wir“ ihnen vorgeben. Die Rede davon, dass „uns“ das „Wissen“ darum fehle bzw. „wir“ es immer gleich wieder vergessen, erscheint insofern als performativer Widerspruch, als der vorliegende Text es ja artikuliert und damit zugleich erinnerbar macht.

302.

Gefahr des Glücklichen.] Ein im Herbst 1881 entstandenes Notat erörtert die These von der „Gefahr des Glücklichen“ – der zufolge die gesteigerte Empfindsamkeit des ‚höheren Menschen‘ nicht nur die Empfänglichkeit für Glück, sondern auch für Leid erhöht (vgl. hierzu schon FW 301, 540, 2–5) – ausführlicher, als dies in der Druckfassung geschieht. Darüber hinaus fehlt in dem Notat noch die Bezugnahme auf Homer: „Feinere Sinne und einen feineren Geschmack haben, an das Ausgesuchte und Allerbeste wie an die rechte und natürliche Kost gewöhnt sein, eines starken und kühnen Körpers genießen, der zum Wächter und Erhalter und noch mehr zum Werkzeug eines noch stärkeren, kühneren, wagehalsigeren, gefahrsuchenderen Geistes bestimmt ist: wer möchte nicht, daß dies Alles gerade sein Besitz, sein Zustand

wäre! Aber er verberge sich nicht: mit diesem Besitz und diesem Zustand ist man das leidensfähigste Geschöpf unter der Sonne, und nur um diesen Preis kauft man die Auszeichnung, auch das glücksfähigste Geschöpf unter der Sonne zu sein! Die Fülle der Arten des Leides fällt wie ein unendlicher Schneewirbel auf einen solchen Menschen, wie ebenfalls an ihm die stärksten Blitze des Schmerzes sich entladen. Allein unter dieser Bedingung, von allen Seiten und bis ins Tiefste hinein dem Schmerze immer offen zu stehen, kann er den feinsten und höchsten Arten des Glücks offen stehen: als das empfindlichste reizbarste gesundeste wechselndste und dauerhafteste Organ der Freude und aller gröberen und feineren Entzückungen in Geist und Sinnen: wenn nämlich die Götter ihn nur ein wenig in Schutz nehmen und nicht aus ihm (wie leider gewöhnlich!) einen Blitzableiter ihres Neides und Spottes auf die Menschheit machen. An solchen Menschen war Athen ein paar Jahrhunderte lang sehr reich, zu anderen Zeiten einmal Florenz, und noch neuerlicher Paris. Und, im Angesichte solcher letzten und höchsten Erzeugnisse der bisherigen Cultur, gilt immer noch der gute Glaube der Aufklärer, daß Glück, mehr Glück die Frucht der wachsenden Aufklärung und Cultur sein werde, und Niemand setzt hinzu: auch Unglück, mehr Unglück, mehr Leidensfähigkeit, vielartigeres und größeres Leid als je! – Warum doch brachen die philosophischen Schulen Athen's im 4. Jahrhundert gerade inmitten der höchsten bisher erreichten Aufklärung und Cultur so mächtig hervor und warum suchten sie, Jede auf ihre Weise, den damaligen Athenern eine harte zum Theil fürchterliche oder mindestens überaus beschwerliche und kümmerliche Lebensweise und als Ziel Schmerzlosigkeit und eine Art von Starrheit aufzureden? Sie hatten die leidensfähigsten Menschen um sich und gehörten zu ihnen – sie verzichteten allesammt auf das Glück im Schooß dieser höchsten Cultur, weil dieses ‚Glück‘ nicht ohne die Bremse Schmerz und deren ewige Anstachelung zu haben war! Daß, gut gerechnet, ein der Erkenntniß und dem nil admirari geweihtes Leben selbst unter den härtesten Entbehrungen und Unbequemlichkeiten erträglicher sei als das Leben der Glücklichen Reichen Gesunden Gebildeten Genießenden Bewundernden Bewunderten einer solchen ‚höchsten Cultur‘, – mit dieser Paradoxie führte sich die Philosophie in Athen ein und fand im Ganzen doch sehr viel Gläubige und Nachsprecher! und gewiß nicht nur unter den Freunden des Paradoxen! – Man kann die Seltsamkeit dieser Thatsache nicht lange genug ansehen. – – –“ (NL 1881, 15[16], KSA 9, 640–642; Handschrift in M III 4, 192f.) Vgl. auch die kürzere ‚Vorstufe‘ in M III 4, 148, in der ursprünglich noch Zarathustra auftreten sollte (siehe hierzu NK 541, 18–20). Deutlich näher an die Druckfassung kommt schließlich die titellose, stark überarbeitete ‚Reinschrift‘ in M III 6, 58 und M III 6, 56 f. heran, in der dann auch schon Homer erwähnt wird.

Zu FW 302 vgl. Kaufmann 1982, 318, der hinsichtlich der Verflechtung von Glück und Leid eine Gemeinsamkeit mit dem ‚wissenschaftstheoretischen‘ Abschnitt FW 12 im Ersten Buch betont. Auch Brusotti 1997b, 477 hebt auf jene Verflechtung ab, sieht darin aber eine inhaltliche Parallele zum Schluss von FW 337. Wiederum anders kotextualisiert Strobel 1998, 169 f., wonach in FW 302 mit dem „Glück eines Homer“, zu dem gerade „auch seine Leidensfähigkeit“ gehöre, eine indirekte „Kritik an Sokrates“ verbunden sei, wie sie dann explizit in FW 340 vorgetragen wird. Just unter dem Gesichtspunkt des Leidens setzt Wienand 2010, 303 f. das Glück Homers in FW 302 in Bezug zum Glück Epikurs in FW 45.

541, 2–14 *Feine Sinne und einen feinen Geschmack haben; an das Ausgesuchte und Allerbeste des Geistes wie an die rechte und nächste Kost gewöhnt sein; einer starken, kühnen, verwegenen Seele geniessen; mit ruhigem Auge und festem Schritt durch das Leben gehen, immer zum Aeussersten bereit, wie zu einem Feste und voll des Verlangens nach unentdeckten Welten und Meeren, Menschen und Göttern; auf jede heitere Musik hinhorchen, als ob dort wohl tapfere Männer, Soldaten, Seefahrer sich eine kurze Rast und Lust machen, und im tiefsten Genusse des Augenblicks überwältigt werden von Thränen und von der ganzen purpurnen Schwermuth des Glücklichen: wer möchte nicht, dass das Alles gerade sein Besitz, sein Zustand wäre!]* Die folgende nachgelassene Aufzeichnung aus der Entstehungszeit von FW evoziert eine verwandte Bilderwelt: „Zum Äußersten bereit / Alle Arten tapferer M(enschen) um – – – / ein unsägliches Wehgefühl, daß das Leben so wegfleßt. / Eines Tages sagte ich mir: es kommt alles wieder, und dieser wundervolle Tropfen Schwermuth im Glücke des Eroberers ist vielleicht das Schönste. / Zu seinem Jünger sagte er: ‚das ist die purpurne Schwermuth, die schönste Muschel, die du am Meere des Daseins auflesen kannst / das Gefühl des nahen Abschieds, die Abendbeleuchtung der Dinge // für **Könige**“ (NL 1881, 12[129], KSA 9, 598; Handschrift in N V 7, 131 f.). Zum Muschel-Bild vgl. NK 541, 18–20.

541, 7 f. *voll des Verlangens nach unentdeckten Welten und Meeren]* Vgl. NK FW 289 (bes. 530, 5 f.) sowie NK FW Anhang Nach neuen Meeren.

541, 14 *war]* Im Korrekturbogen verändert aus: „ist“ (Cb, 220).

541, 14–16 *das Glück Homer’s! Der Zustand Dessen, der den Griechen ihre Götter, – nein, sich selber seine Götter erfunden hat!]* Zum ‚homerischen Glück‘ vgl. N.s Postkarte an Heinrich Köselitz vom 08.04.1882, dem er nach seiner Ankunft in der Sizilianischen Hafenstadt Messina berichtet: „Also, ich bin an meinem ‚Rand der Erde‘ angelangt, wo, nach Homer, das G l ü c k wohnen soll.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 220, S. 189, Z. 5 f.) Siehe auch den später in FW 370 im

Fünften Buch genannten „homerischen Licht- und Glorienschein über alle[n] Dinge[n]“ (622, 7 f.). Auf den Topos, dem zufolge Homer den Griechen ihre Götter gegeben hat, bezieht sich auch die Figur des „Dichters“ im „Vorspiel auf dem Theater“ zu Goethes *Faust I*, die damit zugleich zu verstehen gibt, dass die Götter Projektionen menschlicher Ideale sind: „Wer sichert den Olymp, vereinet Götter? – / Des Menschen Kraft, im Dichter offenbart.“ (V. 156 f.; Goethe 1876, 7) Vgl. hierzu Schmidt 2011, 54 f. Siehe ferner Osinski 2010, 217, dem zufolge N. in FW 302 den „vitalen Prototyp“ Homer „in einen feinnervigen Dichter der Décadence und des Ästhetizismus“ umdeute.

541, 16 *seine*] Sperrdruckanweisung durch Unterstreichung in Cb, 220.

541, 18–20 *Und nur um diesen Preis kauft man die kostbarste Muschel, welche die Wellen des Daseins bisher an's Ufer gespült haben!]* In M III 4, 148 in der Grundschrift noch Zarathustra in den Mund gelegt: „Z[arathustra] antwortete: Also kauft der auch diese kostbarste aller Muscheln, welche am Strande des Daseins zu finden ist – die ‚purpurne Schwermuth des Glücklichen‘.“ Zu dieser Metapher vgl. auch NK 541, 2–14. Zudem weist folgendes Nachlass-Notat, das neben ‚Reinschriften‘ zu FW steht, ebenfalls die Bezeichnung der „purpurne[n] Schwermuth“ als „kostbarste Muschel“ auf – hier in der Ich-Form: „Was geschah mir gestern an dieser Stelle? Ich war noch nie so glücklich, und die Fluth des Daseins warf mir mit den höchsten Wellen des Glückes ihre kostbarste Muschel zu, die purpurne Schwermuth. Wozu war ich nicht bereit! Welcher Gefahr hätte ich nicht getrotzt! Erschien mir nicht der Raum zu eng – – –“ (NL 1881/82, 16[21], KSA 9, 663 f.; Handschrift in M III 6, 104).

541, 22–25 *ein kleiner Missmuth und Ekel genügte am Ende, um Homer das Leben zu verleiden. Er hatte ein thörichtes Räthselchen, das ihm junge Fischer aufgaben, nicht zu rathen vermocht!]* Der Passus bezieht sich auf eine bei Pseudo-Herodot überlieferte antike Legende, der zufolge Homer auf seiner Herkunftsinsel Ios, die er am Ende seines Lebens besuchte, von Fischerknaben, die er nach ihrem Fang fragte, die rätselhaften Worte zur Antwort erhielt: „ἄσ' ἔλομεν λιπόμεσθα · ἃ δ' οὐχ ἔλομεν φερόμεσθα.“ (Vitae Homeri et Hesiodi, 1, 35 = Wilamowitz-Moellendorff 1916, 19) – „Was wir gefangen, haben wir zurückgelassen, und Was wir nicht gefangen, bringen wir mit.“ (Diodor 1831, 543, Anm.) Homer habe dieses Rätsel nicht lösen konnten; kurz nachdem ihm die Fischerknaben sagten, sie hätten ihre Läuse gemeint, sei Homer auf Ios gestorben. Über Homers dortiges Grab berichtet Pausanias in seiner *Beschreibung Griechenlands* (Ἑλλάδος Περιήγησις 10, 24), die N. in deutscher Übersetzung besaß (vgl. Pausanias 1860, 795). Für die Todesursache selbst gibt es verschiedene Erklärungsansätze in der antiken Überlieferung: Während einige antike Quellen von einem trivialen Unfall (Sturz beim Nachdenken) oder von bloßer

Altersschwäche sprechen, ist auch explizit – ähnlich wie bei N. – vom Tod aus Gram darüber, das Rätsel nicht gelöst zu haben, die Rede (vgl. hierzu Grossardt 2016, 7–20). So heißt es in einem Aristoteles-Referat in Pseudo-Plutarchs *Vita Homeri* 1, 4, 3 (Fragment 66/76; Aristoteles 1870, 1487) über Homer: „[A]uf dem Wege nach Theben zu einem Fest zu Ehren des Kronos, an dem ein musikalischer Wettkampf stattfand, gelangte er zur Insel Ios. Dort sah er auf einem Fels sitzend Fischer heransegeln. Er erkundigte sich bei ihnen, ob sie etwas gefangen hätten. Diese sammelten, weil sie nichts gefangen hatten, Läuse bei sich auf und antworteten Folgendes aufgrund fehlender Jagdbeute: // ‚Was wir fingen, ließen wir zurück, was wir nicht fingen, das bringen wir.‘ // So sprachen sie in Rätseln, dass sie also die Läuse, die sie gefangen hatten, getötet und zurückgelassen hätten, die aber, die sie nicht gefangen hatten, in der Kleidung mit sich herumtrugen. Homer starb aus Betrübniß darüber, dass er das (Rätsel) nicht lösen konnte.“ (Aristoteles 2006, 296)

Auch schon Heraklit rekuriert auf diese Anekdote: „ἐξηπάτηνται, φησίν, οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὅμηρῳ, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθειρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες · ὅσα εἶδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἶδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν.“ – „Der Täuschung hingegeben sind die Menschen in der Erkenntnis der sichtbaren Dinge ähnlich wie Homer, der doch weiser war als die Hellenen allesamt. Denn auch jenen täuschten Jungen, die Läuse knickten, indem sie sprachen: alles was wir gesehen und gegriffen, das lassen wir da; was wir aber nicht gesehen und nicht gegriffen, das bringen wir mit.“ (Diels/Kranz 1956, 22 B 56) Vgl. hierzu den Beitrag zur Quellenforschung: Swassjan 1991, 445. Gentili 2017, 246 stellt eine Verbindung zwischen der in FW 302 erwähnten Fischerknaben-Episode (besonders in der ‚erkenntnistheoretisch‘ grundierten Heraklit-Überlieferung) und dem Abschnitt FW 372 aus dem Fünften Buch her, indem er das dort genannte „gefährliche[] südlichere[] Eiland“ (623, 27 f.) als die homerische Herkunfts- und Todes-Insel Ios identifiziert.

303.

Zwei Glückliche.] FW 303 nimmt das Thema des Glücks aus FW 302 wieder auf, modelliert aber zwei Typen von Glücklichen, die sich nicht so leicht aus der Bahn werfen lassen wie im vorigen Text Homer. In folgender ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881 schildert ein sprechendes Ich noch seine eigene ‚Technik‘ des (Selbst-)Betrugs, woraus in der Druckfassung der erste Typus eines ‚Glücklichen‘ wird, der eine Betrachtung aus der Außenperspektive erfährt: „Mein Le-

ben würde dem Beobachter keinen Fehlgriff mehr zeigen – ich verstehe es wie die Meister der Tonkunst, den wirklichen Fehlgriff und Zufall augenblicklich umzudeuten und einzureihen in das thematische Gefüge. So komme ich gar dahin, eine providenzielle Fügung für mich, ‚dem Alles zum Besten dient‘, anzuerkennen – und mich selber zu betrügen“ (N V 7, 197). Auch in einer Aufzeichnung aus M III 5, 66, die schon näher an die erste Hälfte der Druckfassung herankommt, spricht noch ein „ich“ über sich selbst: „Wirklich, ich verstehe mich jetzt auf die Improvisation des Lebens, wie die improvisierenden Meister der Tonkunst: wenn sie spielen, hört ein Zuhörer niemals einen Fehler und Fehlgriff, so viel sie deren auch machen mögen. Denn sie sind geübt und erfinderisch und im Augenblick immer bereit, den zufälligsten Ton, wohin ein Wurf des Fingers, eine Laune sie treibt, sofort in das thematische Gefüge einzuordnen und dem Zufalle einen schönen Sinn und eine Seele einzuhauchen. So würde mein Leben auch einen feinen Beobachter nicht so leicht mehr Fehlgriffe wahrnehmen lassen.“

Zum Thema einer persönlichen Providenz, die in Wahrheit nur ein umgedeutetes Spiel des Zufalls ist, siehe bereits FW 277. Selbst der Vergleich mit einem improvisierenden Musiker findet sich – zumindest implizit – schon hier (vgl. NK 522, 24–32 u. NK 541, 28–30). Zur Interpretation der beiden Abschnitte im Zusammenhang vgl. Brusotti 1997b, 460–462; als ‚Vorstufe‘ zu FW 277 betrachtet Düsing 2006, 192 vor diesem Hintergrund sogar die zuerst zitierte Aufzeichnung aus N V 7, 197, die sie so deutet, dass „gemäß Nietzsches künstlerischer Selbstdeutung autonome ästhetische Lebensgestaltung als Surrogat für verlorene Providenz dienen“ müsse. FW 303 geht indes über die Improvisations- und Zufalls-/Providenzthematik hinaus. Nach dem gliedernden Gedankenstrich zwischen den Sätzen in 542, 8 folgt in der zweiten Hälfte der Druckfassung die noch etwas längere Charakterisierung eines anderen Typus, dem zwar alles misslingt, aber doch trotzdem zum Glückhsein gereicht, weil er sich selbst nicht so wichtig nimmt und sich sogar mit dem Misslingen anfreundet, woraus er freilich ein stolzes Selbstwertgefühl eigener Art bezieht. Da die Gedanken dieses zweiten Glücklichen aus der Innenperspektive – „so redet er sich zu“ (542, 16) – und durchaus mit Sympathie wiedergegeben werden, liegt (ebenfalls) eine Identifikation der Sprechinstanz mit letzterem nahe. Ure 2019, 168 kapriziert sich trotzdem ausschließlich auf den ersten Typus, den er mit „free spirits“ und „Nietzsche’s ideal of *amor fati*“ zusammenbringt.

Den „amor fati“ bringt auch schon Brusotti 1997b, 461 in seiner Deutung ins Spiel, betont jedoch, dass dieser nicht minder für den zweiten Typus gelte und N. mit beiden Typen „nur zwei Formen seines eigenen Glücks dargestellt“ habe, die zwar „scheinbar entgegengesetzt“, tatsächlich aber „komplementäre [] Gestalten“ mit einer „verwandte[n] Geschicklichkeit der Sinngebung“ seien.

Dafür, dass auch im zweiten Teil N. von sich selbst spreche, verweist Brusotti auch auf eine weitere in der ersten Person verfasste ‚Vorstufe‘, aus der dieser Teil schließlich hervorgegangen ist: „Ich habe längst bei mir beschlossen, meine eignen Wünsche und Pläne nicht so wichtig zu nehmen. Gelingt mir dies nicht, gelingt mir jenes; und im Ganzen weiß ich nicht, ob ich nicht allem Mißlingen so gut ‚zu Dank‘ verpflichtet bin wie irgend welchem Gelingen. Das was mir Werth u. Ertrag des Lebens ausmacht, liegt wo anders. Mein Stolz und auch mein Elend liegt wo anders. –“ (N V 9, 2) Die titellose ‚Reinschrift‘ in M III 6, 158, die mehrere Korrekturen und eine Variante (vgl. NK 542, 4) enthält, umfasst nur den ersten Teil der Druckfassung.

541, 28–30 *Wahrlich, dieser Mensch, trotz seiner Jugend, versteht sich auf die Improvisation des Lebens*] In dieser deiktischen Bezugnahme auf eine fiktive Figur wird das Konzept einer existentiellen Improvisation anders modelliert als im benachbarten Abschnitt FW 306: Taucht dieses Konzept hier erneut in Bezug auf solche Menschen wieder auf, „mit denen das Schicksal improvisirt“ (544, 15) und denen deshalb die Lebenshaltung des Stoizismus zu empfehlen sei, so ist es in FW 303 noch umgekehrt der Mensch, der mit dem Leben improvisiert. Dass mit dem Begriff der Improvisation ein künstlerisches Verfahren auf den praktischen Bereich der Lebensführung übertragen wird, macht die Sprechinstanz durch den folgenden Vergleich mit den „improvisirenden Meister[n] der Tonkunst“ kenntlich (542, 1). Zur primär artistischen Bedeutung des ‚Improvisierens‘ vgl. auch die Definition in Petris *Handbuch der Fremdwörter*, das N. besaß: „**Improvisator**, ein Stegreifdichter, Stegreifsänger [...]; **improvisiren**, aus dem Stegreife, nicht vorbereitet (ex improviso) sprechen, dichten, singen.“ (Petri 1861, 399) In N.s Text lässt der improvisierende Tonkünstler allerdings an jemanden denken, der ein (Tasten-)Instrument spielt, wie die manuelle Metaphorik zeigt: die „Unfehlbarkeit der Hand“ (542, 2) und der „Wurf des Fingers“ (542, 6). Aus der Wir-Perspektive greift bereits der Sprecher des thematisch verwandten Abschnitts FW 277 zu Beginn des Vierten Buchs das Bild eines improvisierenden Instrumentalisten auf, um den „Zufall“ über „die allerweiseste Providenz“ zu stellen (522, 30 f.).

542, 3 f. *vergreifen, wie jeder Sterbliche sich vergreift*] M III 6, 158: „vergreifen wie jeder Sterbliche“.

542, 12 f. *gewiss nicht nur „mit einem blauen Auge“*] Die in Anführungszeichen gesetzte Wendung zitiert den Phraseologismus „mit einem blauen Auge davorkommen“ (vgl. Grimm 1854–1971, 1, 790), den Wander 1867–1880, 1, 184 wie folgt erläutert: „Blaugeschlagenes Auge, statt eines verlorenen, kleiner Verlust für den möglich grössern.“

542, 19 f. *die Hörner des Stieres zu tragen*] Vgl. Wander 1867–1880, 2, 734: „Von einem, der seinen Kräften zu viel zutraut. Stieren entlehnt, die sich auf ihre Hörner verlassen.“

304.

Indem wir thun, lassen wir.] FW 304 greift, in enger Verbindung mit den beiden folgenden Abschnitten, das Thema der Moral wieder auf, das im Vierten Buch bereits FW 292 kritisch angesprochen hatte. Aus dem Herbst 1881 stammt eine knappe ‚Vorstufe‘ des vorliegenden Textes, die im Kern schon die für die Druckfassung zentrale Gegenüberstellung einer perhorreszierten passiv-negativen Moral und einer affirmierten aktiv-positiven Moral enthält: „Mir sind alle negativen Wege der Tugend zuwider! Thun – und vieles muß abfallen, und es soll nicht einmal das Auge darauf sich richten!“ (N V 7, 160) Vgl. ferner die ausführlichere ‚Vorstufe‘ in M III 4, 210 f. sowie die titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten in M III 6, 116 f. Der paradoxe Titel von FW 304 wird im Text dahingehend erläutert, dass das Tun den Primat gegenüber dem Lassen haben und letzteres bestimmen soll: „Unser Thun soll bestimmen, was wir lassen: indem wir thun, lassen wir“ (543, 7 f.)

Zur Interpretation von FW 304 vgl. Steinmann 2000, 198, dem zufolge hier mit einem „hermeneutische[n]“ Argument gegen die „Pflichtethik“ eine „Strebensethik“ favorisiert wird, die „die Produktivität des Sinnverstehens“ begünstige und damit neue „Möglichkeiten der Selbst- und Welthabe“ eröffne. Andere Interpreten halten ausdrücklich Kants Pflichtethik für die Zielscheibe der Kritik, so schon Bertalanffy 1926, 32, für den es in FW 304 um „die kulturschöpferische Tat“ geht, „welche streng individuell ist und darum nie ‚allgemeines Gesetz werden kann‘.“ Vgl. auch Seel 2004, 298, der in N.s Text „eine *Determination* des Lassens durch das Tun“ am Werk sieht, mit der ihrerseits ein eigener Imperativ des Lassens einhergeht: „Der Mensch soll das unterlassen, was nicht auf dem Weg seiner persönlichen Selbsterschaffung liegt. Nicht das Lassen gebietet über das Tun (wie es für Nietzsche in Kants Verständnis von Autonomie geschieht), das Tun gebietet über das Lassen. Mit veränderten Vorzeichen stellt Nietzsche die fragwürdige Hierarchie der passiven und aktiven Komponenten des Handelns wieder her.“ Ohne derart kritischen Unterton sieht hingegen Ure 2019, 175 in FW 304 eine klare Opposition zwischen „negative virtues“, die zur Verleumdung von „natural drives“ führen, und „Nietzsche’s positive morality“, die mit „self-affirmation“ einhergeht.

Wiederholt wurde überdies in rezeptionsgeschichtlicher Hinsicht (vgl. Heydebrand 1966, 32 f., Laermann 1970, 64 und Dresler-Brumme 1987, 127) dafür

argumentiert, dass folgender Gedankengang des Protagonisten Ulrich aus Robert Musils Romanfragment *Der Mann ohne Eigenschaften* eine intertextuelle Reminiszenz an FW 304 darstellt: „Und er gab seinen Gedanken eine noch allgemeinere und unpersönlichere Form, indem er das Verhältnis, das zwischen den Forderungen ‚Tu!‘ und ‚Tu nicht!‘ besteht, an die Stelle von Gut und Böse setzte. Denn solange sich eine Moral – und das gilt ebenso für den Geist der Nächstenliebe wie für den einer Hunnenschar – im Aufstieg befindet, ist das ‚Tu nicht!‘ nur die Kehrseite und natürliche Folge des ‚Tu!‘; das Tun und Lassen glüht, und was es an Fehlern einschließt, macht nicht viel aus, denn es sind Fehler von Helden und Märtyrern. In diesem Zustand sind Gut und Böse gleich mit Glück und Unglück des ganzen Menschen. Sobald das Umstrittene jedoch zur Herrschaft gelangt ist, sich ausgebreitet hat und seine Erfüllung nicht mehr mit besonderen Schwierigkeiten verknüpft ist, durchschreitet das Verhältnis zwischen Forderung und Verbot mit Notwendigkeit einen entscheidenden Zustand, wo nun die Pflicht nicht mehr jeden Tag neu und lebendig geboren wird, sondern ausgelaugt und in Wenn und Aber zerlegt, zu mannigfaltigem Gebrauch bereitgehalten werden muß; und es beginnt damit ein Vorgang, in dessen weiterem Verlauf Tugend und Laster durch die Herkunft aus den gleichen Regeln, Gesetzen, Ausnahmen und Einschränkungen einander immer ähnlicher werden, bis schließlich jener wunderliche, aber im Grunde unerträgliche Selbstwiderspruch entsteht, von dem Ulrich ausgegangen war, daß der Unterschied zwischen Gut und Böse alle Bedeutung verliert gegenüber dem Wohlgefallen an einer reinen, tiefen und ursprünglichen Handlungsweise, das wie ein Funke ebensowohl aus erlaubten wie aus unerlaubten Geschehnissen hervorschlagen kann. Ja, wer sich unbefangen danach fragt, wird wahrscheinlich erkennen, daß der verbietende Teil der Moral stärker mit dieser Spannung geladen ist als der fordernde“ (Buch 2, III, 18: Schwierigkeiten eines Moralisten beim Schreiben eines Briefes = Musil 2017, 258 f.).

542, 26–28 *Im Grunde sind mir alle jene Moralen zuwider, welche sagen: „Thue diess nicht! Entsage! Ueberwinde dich!“*] Inhaltlich wiederholt diesen Eingangssatz der Schlusssatz des Abschnitts, so dass sich eine Kreisstruktur ergibt: „ich mag alle negativen Tugenden nicht, – Tugenden, deren Wesen das Verneinen und Sichversagen selber ist.“ (543, 10–12) Damit werden recht unterschiedliche „Moralen“ zusammen adressiert wie etwa der biblische ‚Du sollst nicht‘-Dekalog (der laut Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 122 noch den ‚philosophiefremden‘ ‚Ursprung‘ des „moralischen Gesetzes“ bei Kant abgibt), aber auch antike Verzichtsethiken wie die der Epikureer und Stoiker, die FW 306 dann ausdrücklich, aber differenzierend behandelt. Ausgenommen wissen möchte Berry 2011, 164 jedoch Demokrits Ideal der Euthymia von der Kritik an den Entsagungsmo-

ralen in FW 304, die sie vor allem auf die epikureischen bzw. stoischen Konzepte der Ataraxia und Apatheia bezieht.

542, 32–543, 2 *Wer so lebt, von dem fällt fortwährend Eins um das Andere ab, was nicht zu einem solchen Leben gehört*] Dieses ‚Abfallen‘ erinnert an die Vorstellung des Sich-Häutens bzw. Rinden-Abwerfens, die in FW mehrfach begegnet, so auch im benachbarten Abschnitt FW 307. Siehe ferner NK FW Vorspiel 8 und NK 623, 3–14. Zugleich lässt es an jenes Zu-sich-selbst-Werden denken, das der pindarische Imperativ am Schluss des Dritten Buchs in FW 270 als Ruf des Gewissens präsentiert.

543, 2–5 *ohne Hass und Widerwillen sieht er heute Diess und morgen Jenes von sich Abschied nehmen, den vergilbten Blättern gleich, welche jedes bewegtere Lüftchen dem Baume entführt*] Vgl. auch die Vorliebe des sprechenden Ich für „die kurzen Gewohnheiten“ (535, 12 f.) in FW 295. Auf diese Parallele macht schon Brusotti 1997b, 463 aufmerksam.

543, 7 f. *„Unser Thun soll bestimmen, was wir lassen: indem wir thun, lassen wir“*] Anführungszeichen im Korrekturbogen eingefügt (vgl. Cb, 222).

543, 9 *placitum*] Vgl. Petri 1861, 605: „ein Gutachten, eine Verordnung oder Willensmeinung“.

305.

Selbstbeherrschung.] N V 7, 157 f. enthält folgende fragmentarische ‚Vorstufe‘, aus der hervorgeht, dass zunächst noch ausdrücklich an die Stoiker gedacht war: „Sich in die Gewalt bekommen, das ist das Erste – sagen alle Morallehrer. Nun gut! Dann ist das Zweite, genau wissen, wohin man seine Gewalt wenden will. Wir sind ärmer geworden, es giebt nichts Neues u. Fremdes mehr, u. die ewige Reizbarkeit dessen, der für seine Gewalt fürchtet, das Leiden des Stoikers ist hinzugekommen. Es ließe sich einiges für das Gegentheil sagen: in den Affekten leben und“. FW 305 lässt demgegenüber offen, um welche der auch hier erwähnten „Morallehrer“ (543, 14) es sich im Einzelnen handelt, und pauschalisiert stattdessen die – wie schon in FW 304 – missbilligte ethische Maxime der Selbstkontrolle, die im folgenden Abschnitt FW 306 dann mit Blick auf „Stoiker und Epikureer“ (544, 2) ausdifferenziert wird, wobei der Sprecher dort größere Affinität zur epikureischen als zur stoischen Form der Selbstbeherrschung erkennen lässt.

Schon vor diesem Hintergrund zeigt sich, dass Martha Nussbaums Behauptung, N.s. „eigentliches Vorhaben“ in der Auseinandersetzung mit der Philoso-

phie der Stoa bestehe „darin, eine Wiederbelebung der stoischen Werte der Selbstbeherrschung und Selbstbildung“ zu leisten (Nussbaum 1993, 832), so kaum haltbar ist. Der stoisch grundierte Terminus „Selbstbeherrschung“ kommt in N.s Nachlass und Werken von 1874 bis 1888 immer mal wieder vor, wobei die Konnotation erheblich schwankt. Neben Stellen, die den Ausdruck ähnlich wie FW 305 zur Bezeichnung einer kritisch gesehenen Entsagungsmoral verwenden (vgl. etwa „die Moral der Selbstbeherrschung und Enthaltensamkeit“ in M 9, KSA 3, 23, 19 f.), gibt es allerdings auch solche, an denen der Begriff positiv besetzt ist (z. B. die „feine und zugleich vornehme Selbstbeherrschung“ in JGB 283, KSA 5, 231, 7). Allgemein zur Selbstbeherrschung bei N. siehe Russel 2011, mit Bezug auf FW 305 außerdem Grau 1984, 208, Jurist 2000, 138, Steinmann 2000, 144 f., Brinkmann 2001, 237, Benson 2008, 64, Djaballah 2008, 107 f., Neymeyr 2008, 1172–1174 und Ure 2019, 176 f. Vgl. auch die überarbeitete ‚Vorstufe‘ in M III 4, 210 f. sowie die titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und etlichen Varianten in M III 6, 116.

543, 17 f. *eine beständige Reizbarkeit bei allen natürlichen Regungen und Neigungen*] Was hier als Symptom einer von den Selbstbeherrschung predigenden Morallehrern bei „dem Menschen“ (543, 15) verursachten „Krankheit“ (543, 17) erscheint, wird in FW 306 zur Ausgangsdisposition eines Typus, dem die epikureische Verzichtsethik anzuraten sei, wohingegen er durch die stoische ‚Eingelungstaktik‘ seine „feine Reizbarkeit“ (544, 22) gerade einbüßen würde.

543, 20–26 *immer scheint es diesem Reizbaren, als ob jetzt seine Selbstbeherrschung in Gefahr gerathe: er darf sich keinem Instincte, keinem freien Flügel-schlage mehr anvertrauen, sondern steht beständig mit abwehrender Gebärde da, bewaffnet gegen sich selber, scharfen und misstrauischen Auges, der ewige Wächter seiner Burg, zu der er sich gemacht hat.*] Vgl. das spätere Nachlass-Notat KGW IX 7, W II 3, 75, 1–8 (NL 1887/88, 11[297], KSA 13, 125, 2–8), das (stoische) „Selbstbeherrschung“ noch auf ganz ähnliche Weise als wehrhafte Selbstabschottung beschreibt, in der (Ab-)Wertung allerdings zu drastischeren Worten greift: „Der stoische Typus. ‚Oder: der vollkommene Hornochs.‘ Die Festigkeit, die Selbstbeherrschung, das Unerschütterliche, / der Frieden als Unbeugsamkeit eines langen Willens – die tiefe Ruhe, der Vertheidigungs-zustand, / der Berg, das kriegerrische Mißtrauen – die Festigkeit der Grundsätze; die Einheit von Willen u. Wissen / die Hochachtung vor sich. Einsiedler=Typus.“

543, 26 *hat. Ja*] Im Korrekturbogen verändert aus: „hat; ja“ (Cb, 223).

543, 26 *Ja, er kann gross damit sein!*] Zum Motiv der ‚Größe‘ bzw. des ‚großen Mannes‘, das in FW mehrfach vorkommt, vgl. bes. NK FW 208. Neymeyr 2008, 1173 weist darauf hin, dass die Größe an der vorliegenden Stelle „auf den stoi-

schen Leitbegriff der magnanimitas oder magnitudo animi“ anspielt und führt ebd., Anm. 17 als Referenzautor Cicero an, der in den *Tusculanae disputationes* II, 22/53 „ausdrücklich Seelengröße mit Selbstbeherrschung“ korreliere, wobei wohl folgende Stelle gemeint ist: „Totum igitur in eo est, ut tibi imperes. / Ostendi autem quod esset imperandi genus: atque haec cogitatio, quid patientia, quid fortitudine, quid magnitudine animi dignissimum sit, non solum animum comprimit, sed ipsum etiam dolorem nescio quo pacto mitiorem facit.“ (Cicero 1835, 69) – „So kommt es demnach ganz allein darauf an, daß man sich selbst beherrsche. / Welches die Art dieser Herrschaft sey, hab’ ich gezeigt; der Gedanke nun, was der Geduld, was der Tapferkeit, was der Seelengröße am würdigsten sey, schränkt nicht nur den Affekt ein, sondern macht auch den Schmerz selbst, ich weiß nicht wie, gelinder.“ (Cicero 1826–1861, 1, 151)

543, 28 f. *wie verarmt und abgeschnitten von den schönsten Zufälligkeiten der Seele*] Vgl. die „Verarmung“ der Persönlichkeit durch „alle negativen Tugenden“ (543, 10 f.), gegen die das sprechende Ich im vorigen Abschnitt FW 304 seine Abneigung bekundete. Eine enge Verzahnung der beiden Texte betont auch Franco 2011, 147.

543, 30 f. *Denn man muss sich auf Zeiten verlieren können*] „Mich für ein gutes Weilchen zu verlieren“ (360, 23), ist dementsprechend eine Lust des lyrischen Ich in FW Vorspiel 33, das die im Titel des vorliegenden Abschnitts genannte ‚Selbstbeherrschung‘ erklärtermaßen ablehnt: „Verhasst ist mir’s schon, selber mich zu führen!“ (360, 21) Gerhardt 2006, 145 zieht aus FW 305 freilich den Schluss, dass „zwischen Selbstverlust und Selbstbestimmung“ für N. kein „Widerspruch“ bestehe. Jurist 2000, 138 bemerkt, ein (Selbst-)Widerspruch werde im vorliegenden Passus durch die Einschränkung „auf Zeiten“ vermieden: „The qualification ‚occasionally‘ may save Nietzsche from contradicting himself.“ Joseph 1996, 160 identifiziert den Schlusssatz von FW 305 als Vorlage für folgende Äußerung der Romanfigur Clawdia Chauchat in Thomas Manns *Zauberberg*, die allerdings ohne Einschränkung auf Französisch formuliert: „Il nous semble qu’il est plus moral de se perdre et même de se laisser dépérir que de se conserver.“ (Mann 2001 ff., 5/1, 515 – „Uns scheint, daß es moralischer ist, sich zu verlieren und selbst zu verderben [sogar sich umkommen zu lassen], als sich zu bewahren.“ (Ebd., S. 1093) Mann hatte sich den hier zu kommentierenden Passus in seinem Handexemplar von FW angestrichen.

306.

Stoiker und Epikureer.] Vgl. die der Druckfassung schon recht nahe kommende Aufzeichnung in M III 4, 134 f. sowie die noch titellose ‚Reinschrift‘ mit

Korrekturen und Varianten in M III 6, 72 und M III 6, 70. Ein Notizbuch vom Herbst 1881 enthält eine frühere Aufzeichnung, in der die Gegenüberstellung zwischen Stoikern und Epikureern bereits zum Teil wörtlich der Druckfassung entspricht: „Epicurisch: sich Lage Person und Ereignisse aussuchen nach unserer Beschaffenheit und dann sich bescheiden und nicht über seinen Kreidestrich hinauspringen. / Für die M[enschen], mit denen das Schicksal improvisiert, ist der Stoicism rathsam, für die, welchen es einen langen Faden spinnt und eine Melodie absingt, der Epicureism – aber für die unsäglich-Reizbaren und Feinen“ (N V 7, 120).

Während hier schon wie in FW 306 ein Entweder-oder in der Wahl zwischen Epikureismus und Stoizismus empfohlen wird (wobei am abbrechenden Ende der Aufzeichnung noch eine dritte Option angedeutet zu sein scheint), erläutert das sprechende Ich in einem anderen nachgelassenen Notat von 1881 aus persönlicher Perspektive eine synkretistische Denk- und Lebensweise, die epikureische und stoische Haltungen miteinander kombiniert: „Was die Praxis betrifft: so betrachte ich die einzelnen moralischen Schulen als Stätten des Experiments, wo eine Anzahl von Kunstgriffen der Lebensklugheit gründlich geübt und zu Ende gedacht wurden: die Resultate aller dieser Schulen und aller ihrer Erfahrungen gehören uns, wir nehmen einen stoischen Kunstgriff deshalb nicht weniger gern an, weil wir schon epikureische uns zu eigen gemacht haben. Jene Einseitigkeit der Schulen war sehr nützlich, ja sie war für die Feststellung dieser Experimente unentbehrlich. Der Stoicism z. B. zeigte, daß der Mensch sich willkürlich eine härtere Haut und gleichsam eine Art Nesselsucht zu geben vermöge: von ihm lernte ich mitten in der Noth und im Sturm sagen: ‚was liegt da r a n ?‘ ‚was liegt an mir?‘ Vom Epikureism nahm ich die Bereitwilligkeit zum Genießen und das Auge dafür, wo alles uns die Natur den Tisch gedeckt hat.“ (NL 1881, 15[59], KSA 9, 654 f.; vgl. auch N V 7, 119)

Von einem epikureischen Willen zum Genuss ist in FW 306 dagegen keine Rede; hier wird vielmehr wie schon in der davor zitierten ‚Vorstufe‘ das Verzichtleisten als Kennzeichen des Epikureers hervorgehoben und der stoischen Abhärtungskur entgegengesetzt, die der Sprecher als ungeeignet für den ‚geistigen Menschen‘ charakterisiert. Zur Interpretation von FW 306 vgl. Bertino 2007, 116 f., dem zufolge N. hier für „[d]ie Überlegenheit des Epikureers über den Stoiker“ argumentiert, insofern ersterer für eine „ästhetische Selbstgestaltung“ ohne „Publikum“ stehe. Neymeyr 2008, 1174–1177 hält als Quintessenz des Textes fest, dass darin „der Epikureer [...] als der bessere Stoiker“ erscheine, „weil er ein naturgemäßes Leben wählt“ (ebd., 1176). Vgl. auch die punktuellen Bezugnahmen auf FW 306 bei Ottmann 1999, 152, Benne 2005, 43, Rocha Santos 2016, 70 und Ure 2019, 169. Im Kontext von N.s. „Philosophie der Ernährung“ liest Heinrich 2018, 192 den Abschnitt, und Verkerk 2019, 15 gibt zu be-

denken, dass dem späten N. selbst „through prolonged suffering“ eine „stoische harte Haut mit Igelstacheln“ (544, 23) gewachsen sei.

Zur positiven Wertung Epikurs bzw. des Epikureismus in FW vgl. auch FW 45 und FW 375. Eine kritischere Sicht findet sich jedoch in FW 370, wo „Christen“, „Epikureer“ und „Romantiker“ (621, 8–10) parallelisiert werden. Das in FW 306 verhandelte Verhältnis von Stoikern und Epikureern wird bei N. verschiedentlich reflektiert. Während beide in der frühen Schaffensphase bis Mitte der 1870er Jahren in einem Atemzug genannt (vgl. NL 1870–72, 8[13], KSA 7, 224, 9) und gleichermaßen als ‚Verflacher‘ älterer antiker Philosophien (vgl. NL 1872/73, 19[114], KSA 7, 456, 6–9, PHG 2, KSA 1, 810, 34–811, 6) bzw. „ältere[r] Dichter und Staatsmänner“ (NL 1875, 6[25], KSA 8, 108, 1–3) betrachtet werden, modellieren erst Anfang der 1880er Jahre mehrere Texte N.s einen Gegensatz zwischen ihnen. Vor dem bereits zitierten Notat NL 1881, 15[59] vgl. z. B. NL 1880, 4[204], KSA 9, 151, 6–16, wo – im Unterschied zu FW 306 – die Stoiker den Epikureern überlegen erscheinen, weil erstere in ihrer asketischen Selbstbezwungung mehr Machtgefühle hätten: „Die Asketen erlangen ein ungeheures Gefühl von Macht; die Stoiker ebenfalls, weil sie sich immer siegreich, unerschüttert zeigen müssen. Die Epikureer nicht; sie finden das Glück nicht im Gefühl der Macht über sich, sondern der Furchtlosigkeit in Hinsicht auf Götter und Natur; ihr Glück ist negativ (wie nach E(pikur) die Lust sein soll) Gegen die Gefühle der Macht ist das Nachgeben gegen angenehme Empfindungen fast neutral und schwach. Ihnen fehlte die [eKGWB: deren] Herrschaft über die Natur und das daraus strömende Gefühl der Macht. Die Erkenntnis war damals noch nicht aufbauend, sondern sie lehrte sich einordnen und still genießen.“ Dagegen befindet NL 1883, 7[97], KSA 10, 275, 19 f.: „Epicur [hat] die Vornehmheit voraus, vor den Stoikern.“ NL 1886/87, 7[61], KSA 12, 315, 25 f. wiederum projiziert eine „Kritik des stoischen Ideals“ ebenso wie eine „Kritik des epikureischen Ideals“.

Es wäre angesichts dieser schwankenden Urteile also verfehlt, FW 306 als eine letztgültige Modellierung des Verhältnisses zwischen Stoikern und Epikureern bei N. lesen zu wollen, auch wenn es sich im veröffentlichten Werk um die einzige Stelle handelt, die sich eigens und ausdrücklich diesem (Gegensatz-)Verhältnis widmet. Übergreifend zu Stoizismus und Epikureismus in FW vgl. Denat 2010, 50–54, speziell zu FW 306 ebd., 51 f.

544, 2–10 *Der Epikureer sucht sich die Lage, die Personen und selbst die Ereignisse aus, welche zu seiner äusserst reizbaren intellektuellen Beschaffenheit passen, er verzichtet auf das Uebrige – das heisst das Allermeiste –, weil es eine zu starke und schwere Kost für ihn sein würde. Der Stoiker dagegen übt sich, Steine und Gewürm, Glassplitter und Skorpionen zu verschlucken und ohne Ekel zu sein; sein Magen soll endlich gleichgültig gegen Alles werden, was der Zufall des Da-*

seins in ihn schüttet] Zur epikureischen Entsagungslehre, die im „Epikur“ betitelten Abschnitt FW 45 aus dem Ersten Buch auf ein persönliches Leiden des Schulgründers zurückgeführt wurde, das zur „äusserst reizbaren intellektuellen Beschaffenheit“ des Epikureers in FW 306 passt, vgl. NK 411, 12–17; vgl. auch die „beständige Reizbarkeit“ in FW 305 (543, 17). Zum Verhältnis zwischen dem Stoizismus, der bereits in FW 12 gestreift wurde, und dem Epikureismus in eudaimonistischer Hinsicht vgl. NK 383, 25–28. Wenn indes in FW 12 über die „Stoiker“ gesagt wurde, dass sie „nach möglichst wenig Lust begehren, um möglichst wenig Unlust vom Leben zu haben“ (383, 26–28), so behauptet der Sprecher im vorliegenden Abschnitt mittels der Metapher eines diätetischen Verzichts auf die allermeiste „Kost“ genau dies für den Epikureer. Dem Stoiker schreibt FW 306 dagegen die viel extremere Absicht eines bewussten Aufsuchens von Schmerzen zu, die im grotesken Bild der von ihm verschluckten unverdaulichen, ja lebensgefährlichen Gegenstände und giftigen Tiere sinnfällig wird (vgl. die dagegen harmlos wirkende Empfehlung an einen Pessimisten, eine fette Kröte zu schlucken, in FW Vorspiel 24).

Mit der holzschnittartigen Unterscheidung zwischen einem ‚weichen‘ epikureischen Lustverzicht und der harten stoischen Abstumpfungstherapie reproduziert FW 306 nicht etwa das „traditionelle Klischee vom lustfixierten Epikureer, dem der disziplinierte Stoiker diametral gegenübersteht“, wie Neymeyr 2008, 1176 schreibt. Vielmehr folgt N.s Text damit differenzierteren zeitgenössischen Darstellungen wie etwa der von Zeller 1865, 413, der die ‚Seelenruhe‘ als gemeinsames Ziel dieser philosophischen Schulen bei unterschiedlicher Wahl der Mittel zu seiner Erreichung hervorhebt. Zeller betont in Bezug auf den Epikureer, „dass er uns mit seinen Grundsätzen dieselbe Unabhängigkeit und Glückseligkeit zu verschaffen glaubt, wie die Stoiker mit den ihrigen. Aber während der Stoicismus diese Unabhängigkeit nur durch Unterdrückung der Sinnlichkeit zu gewinnen hofft, so genügt dem Epikureismus ihre Mässigung und Beschränkung“.

Tatsächlich ist die eudaimonistische Zielvorstellung der Selbstgenügsamkeit und Seelenruhe, die durch die Stoiker unter den Begriffen der Autarkie und Ataraxie bzw. später der *tranquillitas animi* gefasst wurde, auch dem Epikureismus – ebenso wie der antiken Skepsis – zu eigen (siehe Reiner 1971b, 594 u. Rabe 1971, 687). Vgl. hierzu Schmidt 1882b, 2, 450: „Dass das Moralprincip der Epikureer sich von dem der Stoiker im Grunde weniger unterscheidet als es auf den ersten Blick scheint, indem die Lust oder, wie man das griechische Wort – ἡδονή – vielleicht noch passender übersetzen kann, das Behagen der ersteren mit der Selbstgenügsamkeit der letzteren innerlich nahe verwandt ist und fast nur auf eine mildere Fassung desselben Gedankens hinausläuft, ist oft bemerkt worden.“ N.s Text bestreitet diese Gemeinsamkeit auch gar nicht,

konzentriert sich aber ganz auf die von ihm beschriebenen unterschiedlichen Praktiken der Selbstabschirmung gegenüber den Unbilden des Lebens (vgl. dazu FW 305): Enthaltensamkeit des empfindlichen Epikureers vs. Gleichgültigkeit des unempfindlichen Stoikers. Im Rückbezug auf FW 304 wäre freilich noch zu fragen, ob nach den Maßgaben dieses Textes nicht auch der moderate Verzicht der Epikureer unter das allgemeine Verdikt gegen die Entsagungs-Moralen fiele.

Hugo von Hofmannsthal notierte sich in den Arbeitsaufzeichnungen zu seinem lyrischen Dramenfragment *Der Tod des Tizian* (1892), das vielfache Spuren seiner N.-Rezeption aufweist (vgl. Riedl 2019, 320–329), zu der Figur Bigum/Desiderio die Stelle über den „Stoiker“ aus FW 306, allerdings nicht ganz wortgetreu: „der Stoiker übt sich Steine und Gewürm, Glassplitter u. Skorpionen zu verschlucken“ (Hofmannsthal 1982, 343). Dass ähnlich den Stoikern aus FW 306 auch „wir ‚freien Geister‘ [...] mit Zähnen und Mägen für das Unverdaulichste“ (KSA 5, 62, 6 u. 26 f.) ausgestattet seien, schreibt N. in JGB 44.

544, 7 f. *Glassplitter und Skorpionen*] Nachträglich in M III 6, 72 eingefügt.

544, 10 f. *er erinnert an jene arabische Secte der Assaua, die man in Algier kennen lernt*] In M III 6, 70 wurde das Wort „Assaua“ nachträglich in eine absichtliche Textlücke eingefügt (in M III 4, 135 noch mit Platzhalter-Strich: „der arabischen Sekte der –“). Über die Herkunft von N.s Kenntnis der religiösen Bewegung der algerischen „Assaua“, die er bloß an dieser Stelle erwähnt, lassen sich nur Vermutungen anstellen. Möglicherweise handelt es sich um eine Information, die N. aus der Lektüre von Théophile Gautiers (1811–1872) Werk *Loin de Paris* bezogen hat. In N.s persönlicher Bibliothek ist Gautier zwar nicht vertreten; N. erwähnt ihn aber in Nachlass-Notaten und Briefen der 1880er Jahre einige Male. Gautier berichtet im Kapitel „En Afrique“ des genannten Werks über den schmerzhaften Speiseplan der Assaua, wobei starke Ähnlichkeiten mit den in N.s Text (vgl. NK 544, 2–10) angeführten Beispielen auffallen: „Des crapauds, des scorpions, des serpents de différentes espèces furent tirés de petits sacs et dévorés vivants par les aïssaoua avec des marques d'indicible plaisir; ceux-ci léchaient des pelles ou des bûches rougies au feu; ceux-là mâchaient des charbons ardents; d'autres puisaient dans des terrines du couscous mélangé de verre pilé et de tessons, ou mordaient des feuilles de cactus dont les épines leurs traversaient les joues.“ (Gautier 1865, 102) – „Kröten, Skorpione, Schlangen verschiedener Arten wurden aus kleinen Säckchen gezogen und von den Assaua mit unsäglichem Vergnügen bei lebendigem Leibe verspeist; einige leckten vom Feuer gerötete Schaufeln oder Spaten ab; einige kauten glühende Kohlen; andere schöpften aus Terrinen mit zerkleinertem Glas und Scherben vermisches Couscous oder aßen Kakteen, deren Dornen

ihnen die Wangen durchstachen.“ Vgl. auch die ähnliche Darstellung im Abschnitt „Aïssaouas“ von Gautiers Essaysammlung *L'Orient* (Gautier 1877, 2, 386 f.).

In der deutschsprachigen völkerkundlichen Literatur zu N.s Zeit waren die Assaua ebenfalls präsent, so etwa in Bernhard Schwarz' anthropogeographischem Werk *Algerien* von 1881, wo über sie zu lesen ist: „Einer der bedeutsamsten islamitischen Orden in Afrika ist nun der der Issaua oder Assaua (auch Jasahúa genannt). Er ist über das ganze Marreb (Nordwestafrika) verbreitet und hat Abtheilungen seiner Anhänger in allen grösseren Ortschaften. Interessant ist, was wir über seine Gründung wissen. Dieselbe erfolgte vor etwa zwei Jahrhunderten in Mekinäs, einer nordmarokkanischen Stadt unweit Fez, durch einen Marabut Namens Aïsa, der ebenso arm wie heilig war. Dieses Wort bedeutet so viel wie Jesus, und Issaua sind also Jesuiten. Ob sie aber mit dem katholischen Orden, der diesen Namen trägt, etwas gemein haben, das überlasse ich dem Leser zu beurtheilen, wenn ich ihm eine Stunde bei den Issaua geschildert haben werde. Dieselben feiern nämlich zu gewissen Zeiten ihre Feste, bei denen sie sich, vertrauend auf die Verheissung ihres Stifters, dass ihnen weder Gift noch Eisen oder Feuer etwas anhaben könne, auf verschiedene Weise Schaden zuzufügen versuchen.“ (Schwarz 1881, 184) Die Motivation der Assaua, die sich Wunden beibringen und gezielt Schmerzen aussetzen, ist bei Schwarz eine ganz andere als die der Stoiker in N.s Text. Dient die von diesen philosophisch anempfohlene Abhärtungskur dem (auf anderem Wege auch von den Epikureern angestrebten) Ziel unerschütterlicher Seelenruhe, so gehe es bei den Assaua um ein religiöses Versprechen körperlicher Unverwundbarkeit.

544, 12–15 *gleich diesen Unempfindlichen hat auch er gerne ein eingeladenes Publicum bei der Schaustellung seiner Unempfindlichkeit, dessen gerade der Epikureer gerne enträth: – der hat ja seinen „Garten!“*] Auftritte von gleichmütig Qualen erleidenden Stoikern vor großem Publikum sind historisch nicht belegt; zur stoischen Ablehnung von derartigen Zurschaustellungen vgl. vielmehr Epiktet 1783, 80 u. Simplicios 1867, 282 f. (hierzu NK 351, 34–352, 5). Dass sich dagegen die Stoiker in N.s Text wie die zuvor genannten algerischen Assaua verhalten, die ihre Schmerzunempfindlichkeit öffentlich zur Schau stellen, zielt vielleicht auch überspitzt auf das stoische Bekenntnis zum öffentlichen Wirken ab, das Ueberweg 1866–1867, 1, 199 so zusammenfasst: „Nicht in der Betrachtung, sondern im Handeln liegt die höchste Aufgabe des Menschen. Das Handeln aber geht auf die menschliche Gemeinschaft.“ Diesem stoischen Ideal steht das ‚verborgene Leben‘ Epikurs gegenüber, der, worauf das Zitat am Ende des zu kommentierenden Satzes anspielt, mit seinen Schülern in einem abgeschirmten athenischen Gartengrundstück (κῆπος) lebte und philo-

sophierte (vgl. NK 411, 5–12). Epikurs „Garten“ taucht in N.s Nachlass und Briefen in den 1870er und 1880er Jahren wiederholt auf, meist unverkennbar als Sehnsuchtsort; vgl. NL 1878, 30[31], KSA 8, 527, 10 f., Brief an Paul Rée, 31. 10. 1879, KSB 5/KGB II 5, Nr. 899, S. 460, Z. 5–7, Briefe an Heinrich Köselitz, 26. 03. 1879, KSB 5/KGB II 5, Nr. 826, S. 399, Z. 10, 16. 08. 1883, KSB 6/KGB III 1, Nr. 452, S. 428 f., Z. 2–5 und 26. 08. 1883, KSB 6/KGB II 1, Nr. 457, S. 436, Z. 50 f. sowie KGW IX 7, W II 3, 30, 18–26 (NL 1887/88, 11[365], KSA 13, 161, 27–29). Zur Garten-Metaphorik bei N. allgemein vgl. Shapiro 2013, zum Garten Epikurs in FW 306 ebd., 83.

544, 12 *auch*] Nachträglich in M III 6, 70 eingefügt.

544, 14 *gerade der Epikureer gerne enträth*] In M III 6, 70 korrigiert aus: „gerade enträth der Epikureer“.

544, 14 *der hat ja seinen*] M III 6, 70: „er hat seinen“.

544, 14 f. „*Garten!*“] Druckfehler; in Nietzsche 1882/82, 224 steht wie auch schon in Cb, 224: „*Garten!*“ In M III 6, 70 noch mit Punkt statt Ausrufezeichen.

544, 15–18 *Für Menschen, mit denen das Schicksal improvisirt, für solche, die in gewaltsamen Zeiten und abhängig von plötzlichen und veränderlichen Menschen leben, mag der Stoicismus sehr rathsam sein.*] Auch die hier formulierten persönlichen, historischen und sozialen Ausnahmefälle, in denen der Stoizismus zu empfehlen sei, dienen letztlich der Distanzierung von ihm, wie im Fortgang des Abschnitts deutlich wird, in dem der Epikureismus als die allgemein dem intellektuellen Menschen angemessenere Denk- und Lebensweise erscheint. Zur „Improvisation des Lebens“ als einer (untergeordneten) Form des Glücks vgl. FW 303 (541, 29 f.). Anzumerken bleibt freilich, dass der Stoizismus keineswegs in gewaltsameren Zeit als der Epikureismus entstanden ist: Beide entwickeln und etablieren sich im 4./3. Jahrhundert v. Chr. parallel als Strömungen der hellenistischen Philosophie; allerdings könnte man an die jüngere, römische Stoa denken, etwa an den 65 n. Chr. durch Kaiser Nero zum Selbstmord gezwungenen Seneca.

544, 18–21 *Wer aber einigermaassen absieht, dass das Schicksal ihm einen langen Faden zu spinnen erlaubt, thut wohl, sich epikureisch einzurichten; alle Menschen der geistigen Arbeit haben es bisher gethan!*] Die Vorstellung vom Lebensfaden verweist auf die Schicksalsgöttinnen aus der griechischen Mythologie: die drei Moiren Klotho, Lachesis und Atropos. Vgl. NK 442, 1 f. Während bei den alten Griechen aber die erste dieser Schicksalsgöttinnen den Faden spinnt (vgl. Preller 1854, 1, 330, der betont, dass der Name Κλωθώ „die unauf löslichen Verschlingungen der Schicksalsfügung durch das altherkömmliche

Bild des Spinnens ausdrückt“), übernimmt in N.s Text der Mensch selbst diese Aufgabe. Zur Schicksalsproblematik vgl. insbesondere die beiden ersten Abschnitte des Vierten Buchs FW 276 u. FW 277.

544, 21 wäre] In M III 6, 70 korrigiert aus: „ist“.

544, 22 f. *die stoische harte Haut mit Igelstacheln*] Eine ähnliche Metaphorik findet sich, worauf schon Brusotti 1997b, 462, Anm. 147 hinweist, bei Schopenhauer 1873–1874, 6, 342, der den „Stoicismus der Gesinnung“ als einen „Panzer gegen die Leiden des Lebens“ bezeichnet, der jedoch „das Herz“ „verstockt“, indem er es mit „einer steinernen Rinde“ umgebe. Vgl. zur Panzermetapher auch Eugen Dühring, der in seiner *Kritischen Geschichte der Philosophie* über „die Stoische Richtung“ schreibt: „An Männlichkeit hat es ihr nie gefehlt, und der Panzer, mit welchem sie ihre Anhänger gegen die Wechselfälle des Lebens ausstattete, wird in keiner Zeit überflüssig sein“ (Dühring 1873b, 149). Dühring vergleicht unter diesem Gesichtspunkt ebenfalls Stoiker und Epikureer, um allerdings – anders als der Sprecher in FW 306 – dem Stoizismus als der ‚härteren‘ Philosophie den Vorzug zu geben: „Die widerstandsfähigeren Naturen werden sich unter solchen Verhältnissen allein auf ihre Rüstung und auf das Eiserne in ihrem Wesen verlassen müssen. Sie werden dem Leben eine rauhe und abgehärtete Außenseite zukehren, während die weicher gearteten Existenzen einen anderen Weg als den des offenen Trotzes und directen Kampfes einschlagen. Auf diesem Gegensatz beruht die Wahlverwandtschaft, welche die Einen eine Stoische, die Anderen eine Epikureische Haltung annehmen lässt.“ (Ebd.) Die Igelstacheln, die N.s eigene Zutat sind, begegnen in anderen Zusammenhängen erneut in Za III Von der verkleinernden Tugend 2, KSA 4, 212, 18 f. („gegen das Kleine stachlicht zu sein dünkt mich eine Weisheit für Igel“) und in EH Warum ich so klug bin 8, KSA 6, 292, 23–26 („Müsste ich nicht darüber zum Igel werden? – Aber Stacheln zu haben ist eine Vergeudung, ein doppelter Luxus sogar, wenn es freisteht, keine Stacheln zu haben, sondern offene Hände ...“). Vgl. hierzu auch NK 6/2, S. 436 f.

307.

Zu Gunsten der Kritik.] In der folgenden ‚Vorstufe‘ ist die lebensphilosophisch imprägnierte Apologie der Kritik, die der hier zu kommentierende Abschnitt betreibt, bereits in ihren Grundzügen vorhanden: „Wenn wir einen Irrthum wie eine todte Haut abstoßen, meinen wir uns willkürlich – viell[leicht] aber war es die Zeit. Unsere Irrthümer erscheinen als solche nach neuen Lebensprincipien – es ist ein Zeichen des Lebens. Dies zu Gunsten der Kritik.“

(N V 7, 184) Als ‚Selbstauskunft‘ in der ersten Person Singular ist der erste Satz der ausführlicheren Version in M III 4, 208 formuliert, während sich die Druckfassung hier der Anrede eines Anderen in der zweiten Person bedient. Das hat N. erst in der ‚Reinschrift‘ geändert, die die mit Bleistift hinzugefügte Überschrift trägt: „Kritik üben“ (M III 6, 78). Zugunsten der Kritik äußerte sich der Sache nach bereits FW 297, wo die Lust am Widerspruch als Kennzeichen des „befreiten Geistes“ (537, 30) erschien. In FW 307 wird die Kritik allerdings auf einen begrüßenswerten Hang zum ‚Selbstwiderspruch‘ zurückgeführt: Das zunächst angesprochene fiktive Du, welches sich selbst permanent wandelt und deshalb auch ständig seine „Meinung“ (545, 2) ändert, dient als Ausgangspunkt für eine Verallgemeinerung, der zufolge die „Kritik“, die „wir [...] üben“ (545, 5 f.), häufig auf solch einen persönlichen, von starkem Lebenswillen zeugenden Transformationsprozess verweise. Zur hierfür benutzten Metaphorik des Abstoßens einer alten „Haut“ (544, 32) oder „Rinde“ (545, 8; vgl. Acampora 2004, 297), die in FW häufiger begegnet, siehe auch NK FW Vorspiel 8, NK 542, 32–543, 2 u. NK 623, 3–14. Erst kurz vor dem vorliegenden Abschnitt wurde diese Metaphorik noch in FW 304 in der abgewandelten Form des herbstlichen Laubabwurfs aufgerufen.

In der Sekundärliteratur fand FW 307 schon früh Beachtung; vgl. etwa Flemming 1914, 101 und Bertram 1918, 290 f., die den Abschnitt psychobiographisch als N.s Deutung des eigenen ‚Schicksalswandels‘ lesen. Auch die neuere Forschung hat dem Text vergleichsweise viel Aufmerksamkeit gewidmet und ist dabei zu variierenden Einschätzungen gelangt. So spricht Borsche 1990, 69 von der „gelingende[n] Fiktion“ eines philosophischen „Subjekts des Bejahens“ in FW 307, die der Legitimation von Kritik bzw. Negation diene, während Brusotti 1997b, 421 f. hier nach Maßgabe von NL 1881, 11[100], KSA 9, 477, 17–20 ein „Abtöden von Meinungen“ beschrieben findet, das durch das Regewerden bis dato „unbekannte[r] Lebenskräfte“ motiviert sei und dem er auch den „Mord an Gott“ zuordnet. Betont Brusotti ebd. noch, dass mit jener Meinungsabtötung „ein vernünftiger Fortschritt eingeleitet“ werde, so macht Hick 1998, 91 eine rein „physiologische[] Fundierung“ des bei N. beschriebenen Transformationsprozesses (von Wahrheit zu Irrtum) stark: „Das wechselhafte Schicksal von Wertesystemen moralischer und ästhetischer Natur bildet nur das Echo auf wechselnde physiologische Zustände.“ Nach Steinmann 2000, 186 reflektiert FW 307 ein „Problem der zeitlichen Konkretion: Wo immer man versucht, seine Identität in einer vollständigen Bestimmung aufzugreifen, stößt man auf ein Geschehen von ‚lebendigen Kräften‘, deren momentane Konstellation prinzipiell nicht als endgültig aufzufassen ist“ (zur „Zeitlichkeit von Selbstwahrnehmung“ in FW 307 vgl. auch Thums 2008, 420). Wolf 2002b, 241 f. wiederum liest FW 307 als ein Plädoyer für „Wachstum“ durch „Wandel“, während Caysa

2005, 58f. daraus das Fazit zieht, „daß alle unsere Wahrheiten nützliche Selbsttäuschungen sind“. Auch Wotling 2015, 119 betont einen Nutzen im Sinne der Lebenssteigerung, die aber aus der Kritik an den Irrtümern resultiere, insofern „Negation als Zeichen der Expansion“ und „Affirmation“ zu verstehen sei (zur „Kritik“ als „schöpferisch treibender Kraft“ vgl. schon Thiel 1980, 63). Dass N. „[i]m Bild der ‚Häutung‘ [...] Veränderung als Revitalisierung“ imaginiere, streichen unter Berufung auf FW 307 ähnlich Carbone/Jung 2016, 330 heraus, während Knura 2018, 182 meint, der Abschnitt verdeutliche, inwiefern für N. „Wahrheit immer kontextuell zu verstehen ist“.

544, 26–29 *Jetzt erscheint dir Etwas als Irrthum, das du ehemals als eine Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit geliebt hast: du stößt es von dir ab und wahnst, dass deine Vernunft darin einen Sieg erfochten habe.*] In M III 6, 78 korrigiert aus einer Aussage in der ersten Person: „Jetzt erscheint mir etwas als Irrthum, was ich ehemals als eine Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit geliebt habe: ich stoße es von mir ab und meine, daß meine Vernunft darin einen Sieg erfochten habe.“ Ähnlich schon der Wortlaut in M III 4, 208: „Jetzt erscheint mir etwas als Irrthum, ich stoße es von mir ab und meine, dies sei ein Sieg der Vernunft.“ Im Textfortgang steht allerdings auch schon in dieser ‚Vorstufe‘ und der ‚Reinschrift‘ das „du“.

544, 29–32 *vielleicht war jener Irrthum damals, als du noch ein Anderer warst – du bist immer ein Anderer –, dir ebenso nothwendig wie alle deine jetzigen „Wahrheiten“*] Bezogen auf die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Intellekts überhaupt wurde bereits in verschiedenen Abschnitten des Dritten Buchs die (Lebens-)Notwendigkeit von Irrtümern in Erwägung gezogen bzw. auf deren Verhältnis zur Wahrheit reflektiert, vor allem in FW 110, FW 115 und FW 121. Wenn im vorliegenden Passus die „jetzigen ‚Wahrheiten‘“ in Anführungszeichen gesetzt werden, so deutet dies darauf hin, dass auch sie sich im weiteren Wandel und Anderswerden des angesprochenen Du für dieses wiederum als Irrtümer erweisen werden. Die parenthetisch eingeschobene paradoxe Feststellung „du bist immer ein Anderer“ legt dies jedenfalls insofern nahe, als sie die Vorstellung einer statischen Subjekt-Substanz nachdrücklich verabschiedet. Dies erinnert an das folgende Heraklit-Fragment, welches seine ‚Fluss-Lehre‘ auf die Wandlungsanfälligkeit des menschlichen Selbst bezieht: „In dieselben Flüsse steigen wir und steigen wir nicht, wir sind und wir sind nicht.“ (Diels/Kranz 1956, 22 B 49a) Man kann demnach schon deshalb nicht zweimal in denselben Fluss steigen, weil man selbst nicht zweimal derselbe ist. Goethe hat diesen Gedanken in seinem Gedicht *Dauer im Wechsel* (1806) aufgegriffen: „Gleich, mit jedem Regengusse, / Aendert sich dein holdes Thal, / Ach, und in demselben Flusse / Schwimmst du nicht zum zweitenmal. // Du

nun selbst! Was felsenfeste / Sich vor dir hervorgethan, / Mauern siehst du, siehst Paläste / Stets mit andern Augen an.“ (Goethe 1853–1858, 1, 97) Die bei N. in das Bild der Haut- bzw. Rindenabstoßung gekleidete Vorstellung vom Immer-Anderssein des Menschen verweist im Kontext von FW überdies auf den an Pindar angelehnten Imperativ, den FW 270 am Ende des Dritten Buchs formuliert: „Du sollst der werden, der du bist.“ (519, 8 f.) Zu dieser Parallele, die sich ebenfalls zu FW 304 ziehen lässt (hierzu NK 542, 32–543, 2), vgl. Wolf 2002b, 241 f.

544, 30 *ein*] Nachträglich in M III 6, 78 eingefügt.

545, 1 *was du noch*] In M III 6, 78 korrigiert aus: „was damals du“.

545, 2 f. , *nicht deine Vernunft*] Nachträglich in M III 6, 78 eingefügt.

545, 5 f. *Kritik üben, so ist es*] M III 6, 78: „Kritik üben, so ist dies“.

545, 9 *in uns*] Nachträglich in M III 6, 78 eingefügt.

545, 10 f. *noch nicht sehen! – Diess zu Gunsten der Kritik.*] In M III 6, 78 korrigiert aus: „~~und~~ oder gar nie sehen werden!“

308.

Die Geschichte jedes Tages.] Eine ‚Vorstufe‘ zu FW 308 ist in N V 5, 25 enthalten, die titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten in M III 6, 228. Der Text, der als (Selbst-)Ansprache an einen mehr als nur gewissenhaften „Nierenprüfer“ (545, 22) gestaltet ist, präsentiert zwei Möglichkeiten des täglichen Lebens, denen sich das angesprochene Du zuordnen soll, wobei die Wertverteilung offen zutage liegt: „Feigheiten und Faulheiten“ stehen der „Tapferkeit und erfinderischen Vernunft“ gegenüber (545, 15–17). Während die daraus resultierenden Verhaltensweisen aus der Außenperspektive möglicherweise gleich bewertet werden können, komme es dem Du allein auf die innere Einstellung an, wie es in der ‚gesinnungsethischen‘ Schlussreflexion heißt. Zu FW 308 vgl. auch Donnellan 1976, 675, Anm. 224, Brusotti 1997b, 466, Del Caro 2004, 217 und Rathbone 2011, 58.

545, 13–15 *Was macht bei dir die Geschichte jedes Tages? Siehe deine Gewohnheiten an, aus denen sie besteht*] Auch dies steht noch im stoischen Kontext der vorigen Abschnitte: Es handelt sich um eine Anspielung auf die tägliche Gewissensprüfung, von der Seneca in *De Ira* III 36, 1 f. spricht: „Omnes sensus perducendi sunt ad firmitatem. natura patientes sunt, si animus illos desiit corrumpere, qui cotidie ad rationem reddendam vocandus est. Faciebat hoc

Sextius, ut consummato die, cum se ad nocturnam quietem recepisset, interrogaret animum suum: quod hodie malum tuum sanasti? cui vitio obstitisti? qua parte melior es?“ (Seneca 1852–1862, 1, 106) In der Übersetzung, die N. besaß: „Alle Sinne lassen sich von Weichlichkeit entwöhnen, sie sind von Natur lenksam, wenn das Innere sie nicht immer wieder verderbt, nur müssen wir uns darüber jeden Tag selbst zur Rechenschaft auffordern. Dieß pflegte Sextius zu thun: war der Tag vorüber, so fragte er sich, wenn er sich zur nächtlichen Ruhe begab: welches Uebel deiner Seele hast du heute geheilt? welchem Laster hast du Widerstand entgegengesetzt? Von welcher Seite bist du besser geworden?“ (Seneca 1828–1832, 2, 170) Dass es sich bei den in FW 308 genannten „Gewohnheiten“, sofern sie nicht „Erzeugniss“ von „Feigheiten und Faulheiten“, sondern von „Tapferkeit und erfinderische[r] Vernunft“ sind (545, 15–17), um „kurze Gewohnheiten“ (535, 12f.) handeln könnte, lässt sich vor dem Hintergrund von FW 295 annehmen. Vgl. hingegen die pessimistische Perspektive, die NL 1882, 21[5], KSA 9, 686, 7–9 eröffnet: „Unser ganzer Stolz und Muth wird matt im Bewußtsein der kleinsten Niederlagen an jedem Tage“ (Handschrift in M III 2, 229).

545, 22 f. *für dich Nierenprüfer, der du ein Wissen um das Gewissen hast!*
Der Ausdruck „Nierenprüfer“, der in N.s Texten zwischen 1876 (vgl. NL 1876/77, 23[109], KSA 8, 442, 4, hier: „Nierenprüfen“) und 1889 (vgl. EH WA 4, KSA 6, 362, 13, hier als Verb: „ich [...] ,nierenprüfe‘“) des Öfteren benutzt wird, ist biblischen Ursprungs und bezeichnet ursprünglich die Fähigkeit des allwissenden Gottes, das Innere des Menschen zu erkennen; vgl. z. B. Jeremia 17, 10: „Ich der HErr kann das Herz ergründen, und die Nieren prüfen; und gebe einem jeglichen nach seinem Thun, nach den Früchten seiner Werke.“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 746) Vgl. auch Psalm 7, 10 (ebd., 559). Bei N. bezeichnet der „Nierenprüfer“ jedoch nicht Gott, sondern der Ausdruck dient gewöhnlich der Bezeichnung des ‚Menschenkenners‘ bzw. ‚Psychologen‘, mit dem sich die Sprechinstanzen in N.s Texten oftmals identifizieren. Im vorliegenden Passus gilt die Anrede einem fiktiven Du, das als Prüfer seines eigenen Inneren apostrophiert wird (vgl. dagegen den Wortgebrauch in FW 335, 560, 18 f.). Von dem kurz zuvor erwähnten Durchschnitts-Menschen, „der nur ein gutes Gewissen haben will“ (545, 21) und sich deshalb mit dem äußeren „Lob“ der „Menschen“ (545, 18) begnügt, unterscheidet sich der so Angesprochene durch sein „Wissen um das Gewissen“, das auf das Konzept eines ‚intellektuellen Gewissens‘ verweist. Die Annahme, dass Sprecher und angesprochenes Du hier dieselbe Person sind, liegt nahe. Zu der in FW ausgiebig verhandelten Gewissensthematik vgl. bes. die Abschnitte FW 2, FW 50, FW 117, FW 186 und FW 335.

309.

Aus der siebenten Einsamkeit.] Zur Titelmetapher vgl. NK 527, 23 f. Noch in der titellosen ‚Reinschrift‘, die mehrere Textvarianten enthält (vgl. M III 6, 250), fehlen der erste Satz und die Anführungszeichen, welche den Hauptteil des Textes als wörtliche Rede eines „Wanderer[s]“ (545, 26) markieren. Auch schon eine ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1880 zeigt, dass N. den Text ursprünglich ohne die (an MA II WS gemahnende) Rollenfigur des Wanderers konzipierte, was die von zahlreichen Exklamationen geprägte Rede noch persönlicher wirken lässt: „In meiner Seele ist ein düsterer und leidenschaftl[icher] Hang für das Wahre. Ach, ich habe oft die Erholung so nöthig! Wer wird so verführt wie ich, zu verweilen! Es giebt zu viele Gärten Armidens für mich! Und folgl[ich] so viele Losreißen und Bitterkeiten des Herzens! Aber ein unüberwindl[icher] Zug treibt mich, und ich folge, oft wie zerschlagen. Ich sehe das Schönste oft mit einem grimmigen Rückblick und bin ihm böse wie einem Verführer: u. meine Redlichkeit peinigt mich wegen dieser Art von Rache. ‚Schicksal, ich folge dir‘ und wollt ich nicht, mit Seufzen ‚ich‘ würd’ ichs ‚es‘ thun müssen ‚unter Schlägen seufzend‘. Das rührt mich zu Thränen.“ (N V 4, 71) Diese Apostrophe an das Schicksal findet sich in Versform bereits in M 195, KSA 3, 168, 10 f.: „Schicksal, ich folge dir! Und wollt’ ich nicht, / ich müs s t’ es doch und unter Seufzen thun!“ Zu Abschnitt FW 309, den Andreas-Salomé 1894, 20 als Ausdruck von N.s „Fähigkeit“ zur „härteste[n] Selbstüberwindung“ liest, vgl. aus der neueren Forschung Brusotti 1997b, 464, Sommer 2000, 73, Franco 2011, 144, Ahern 2012, 110 f. und Wotling 2015, 119.

545, 28–30 *Wie bin ich ihm böse! Warum folgt mir gerade dieser düstere und leidenschaftliche Treiber!*] M III 6, 250: „m’M’itunter bin ich ihm böse und er will mir wie der düstere und leidenschaftliche Dämon ‘Treiber’ meines Lebens erscheinen.“

545, 29 *folgt mir*] Im Korrekturbogen steht: „folgt mir“ (Cb, 225). Sperrdruckanweisung durch Unterstreichung hier aber für „folgt“.

545, 31–546, 1 *Gärten Armidens*] Bei den „Gärten Armidens“, die N. nur hier erwähnt, handelt es sich um ein Motiv aus Torquato Tassos Versepos *La Gerusalemme liberata* (*Das befreite Jerusalem*) von 1574 (vgl. XIV, 64–75; Tasso 1853, 293–295; Tasso 1824, 114–117). Armida ist eine sarazenische Zauberin, die den Kreuzritter Rinaldo töten will, sich dann aber in ihn verliebt und ihn in einem verzauberten Garten gefangenhält. In der bildenden Kunst und auch in der Musik wurde das Motiv, das an Odysseus’ Aufenthalt bei der Zauberin Kirke erinnert, verschiedentlich aufgegriffen, so z. B. in Rossinis Oper *Armida* (1817).

546, 3 *diesen müden, verwundeten Fuss*] M III 6, 250: „oft wie zerschlagen“.

310.

Wille und Welle.] Ausführliche, überarbeitete ‚Vorstufe‘ in M III 5, 60 f.; titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit Varianten in M III 6, 212 u. M III 6, 210. FW 310 fügt sich in die für FW charakteristische Reihe von Meeres-Abschnitten ein, zu der u. a. auch FW 45, FW 60, FW 240 und FW 281 gehören. Besondere Ähnlichkeiten weist das Setting mit dem von FW 60 im Zweiten Buch auf, wo das sprechende Ich ebenfalls an der Küste steht und zunächst das Spiel der Wellen beobachtet. Während sich in jenem Text allerdings alsbald der Blick von „der Brandung“ (424, 6) auf ein vorbeiziehendes Schiff verschiebt, das dem Sprecher zum Sinnbild für die Frauen wird, bleibt der Gedankengang im vorliegenden Abschnitt bei den Wellen, mit denen sich das sprechende Wir/Ich selbst identifiziert, indem es sich als einen „Wollenden“ (546, 19) reflektiert, worauf der alliterierende Titel anspielt (zur Kritik am – schopenhauerischen – Konzept des Willens bzw. Wollens vgl. dagegen FW 127).

Durch einen Wechsel der Sprechsituation gliedert sich FW 310 in zwei Teile: In 546, 8–19 wird zunächst in deiktischem Gestus und personifizierender Form *über* die sich an der Felsenküste brechenden Wellen gesprochen, die immer „gieriger“ (546, 16) aufeinanderfolgen und mit deren „[L]eben“ am Ende des ersten Teils das wollende „wir“ sein eigenes vergleicht (546, 18 f.). Demgegenüber wendet sich die Sprechinstanz in 546, 19–33 in der ersten Person Singular direkt *an* die Wellen selbst. Nachdem der Text mit den Worten „mehr sage ich nicht“ (546, 19) eigentlich zu Ende sein könnte oder sollte, folgt ein Gedankenstrich, der für eine plötzliche ‚Empörung‘ der Wellen steht, auf die das Ich in der zweiten Texthälfte reagiert. Als Ursache für den ihm entgegenschlagenden Wellen-Zorn vermutet es, die Wellen seien in Sorge, dass es ihr „Geheimniss ganz verrathe“ (546, 21), woraufhin es aber seine Wesensverwandtschaft mit den Wellen erneut unterstreicht und erklärt, „Ein Geheimniss“ (546, 33) mit ihnen zu teilen.

Dieses „Geheimniss“ von FW 310, nach Lampert 1993, 308 „the central section of Book Four“, entschlüsselt Brusotti 1997b, 528 wie folgt: „Laut diesem Aphorismus wollen die Wollenden immer wieder, unabhängig davon, ob sie ihren Zweck erreichen oder nicht. Der wellenartige Wille wiederholt sich ständig und genügt in diesem Sinn sich selbst. Es kommt auf den jeweiligen Zweck gar nicht an.“ Als Parallelstellen führt Brusotti ebd. Zitate aus dem gleichzeitigen Nachlass an: „Begehren ist das Glück: Sättigung als Glück ist nur der letzte Augenblick des Begehrens. Ganz Wunsch sein ist Glück, und immer wieder ein neuer Wunsch.“ (NL 1882/83, 5[1], KSA 10, 211, 4–6) „Wünsche will ich, nichts als Wünsche: und immer an Stelle der Erfüllung einen neuen Wunsch.“ (NL 1882, 3[1], KSA 10, 68, 10 f.) Ähnlich wie Brusotti zieht Higgins 2000, 150 aus

FW 310 den Schluss, dass „our lives have no purpose beyond themselves“. Als philosophische Suche nach einer letzten Erfüllung – „nach dem höchsten Wert“ – will hingegen Wotling 2015, 121 das wellenartige Wollen in FW 310 verstanden wissen, während es hier nach Itoda 2017, 198 f. um eine Infragestellung des „freie[n] Wille[ns]“ geht. Wie ein „contrepont de l’aphorisme 125“ erscheint FW 310 in den Augen von Ponton 2018, 190. In der anglophonen Sekundärliteratur wird der Abschnitt gern mit „the will to power“ in Verbindung gebracht, z. B. bei Steinhart 1999b, 314 und Reginster 2007, 41.

546, 8–18 *Wie gierig kommt diese Welle heran, als ob es Etwas zu erreichen gälte! Wie kriecht sie mit furchterregender Hast in die innersten Winkel des felsigen Geklüftes hinein! Es scheint, sie will Jemandem zuvorkommen; es scheint, dass dort Etwas versteckt ist, das Werth, hohen Werth hat. – Und nun kommt sie zurück, etwas langsamer, immer noch ganz weiss vor Erregung, – ist sie enttäuscht? Hat sie gefunden, was sie suchte? Stellt sie sich enttäuscht? – Aber schon naht eine andere Welle, gieriger und wilder noch als die erste, und auch ihre Seele scheint voll von Geheimnissen und dem Gelüste der Schatzgräberei zu sein.]* Folgende ‚Vorstufe‘ zu diesem Passus bildet offenbar den konzeptionellen Kern von FW 310: „Diese Wellen kommen so gierig heran, als ob es etwas zu erreichen gälte u. sie kriechen in diese innersten Winkel des felsigen Geklüftes hinein – ist denn dort etwas versteckt? Dann kommen sie etwas langsamer zurück – aber schon naht eine neue Welle, gieriger und wilder als die vorige und scheint wieder voller Geheimnisse und Schatzgräberei zu sein. Oh ihr Hab-süchtigen, ihr Wissensgierigen –“ (N V 7, 191).

546, 21 *Zürnt!* M III 6, 212: „Droht“.

546, 26–29 *brüllt vor Lust und Bosheit – oder taucht wieder hinunter, schüttet eure Smaragden hinab in die tiefste Tiefe, werft euer unendliches weisses Gezottel von Schaum und Gischt darüber weg!* Vgl. die Zeilen zu Beginn von FW 60, wo sich nicht nur bereits die metaphorischen Bestimmungen des ‚brüllenden‘ und ‚weiß‘ schäumenden Meeres finden, sondern auch das Polyptoton der „tiefsten Tiefe“: „Hier stehe ich inmitten des Brandes der Brandung, deren weisse Flammen bis zu meinem Fusse heraufzüngeln: – von allen Seiten heult, droht, schreit, schrillt es auf mich zu, während in der tiefsten Tiefe der alte Erderschütterer seine Arie singt, dumpf wie ein brüllender Stier“ (424, 6–10). Dagegen werden nur an der zu kommentierenden Stelle bei N. „Smaragde[]“ mit dem Meer assoziiert, obwohl sie sich wegen ihrer grünen Farbe durchaus dafür anbieten. Vgl. schon die „grünen gefährlichen Leiber“ der Wellen in 546, 22 sowie ihre „grüne Dämmerung und grüne[n] Blitze“ in 546, 24 f. (hierzu siehe Bergo 2009, 110). Auch sonst finden sich Smaragde in N.s Texten vergleichsweise selten, aber stets im Zusammenhang mit „Schönheit“, „Glück“ oder

„Entzücken“ (vgl. M 239, KSA 3, 200, 11–14, NL 1883, 18[54], KSA 10, 22–24, Za III Die sieben Siegel 6, KSA 4, 290, 18 f., EH Za 7, KSA 6, 345, 19–22 und DD Klage der Ariadne, KSA 6, 401, 19). Im vorliegenden Textzusammenhang weisen die Smaragde auf das kurz zuvor genannte „Gelüste der Schatzgräberei“ zurück (546, 17 f.).

546, 27 *hinab*] M III 6, 212: „nieder“.

546, 28 *Gezottel*] Ableitung von „Zottel“; vgl. Grimm 1854–1971, 32, 132 („büschel haare oder wolle“, „fetzen am kleide“, „quaste, troddel“). Siehe ebenfalls das Lemma „Gezottel“ ebd., 7, 7207, wo als Belegstelle just der Passus 546, 27–29 aus FW 310 angeführt wird. Vgl. auch Donnellan 1976, 585, wo das „Gezottel“ zusammen mit dem „Getast“ (KSA 3, 110, 8) aus M 117 als Beispiel für „nomina actionis“ bei N. dient. Sonst ist das „Gezottel“ bei N. stets mit der (Löwen-)„Tatze“ assoziiert (vgl. Za III Der Wanderer, KSA 4, 196, 10 und Za IV Das Zeichen, KSA 4, 406, 21).

546, 30 *euch*] Sperrdruckanweisung durch Unterstreichung im Korrekturbogen (vgl. Cb, 226).

546, 32 f. *Ihr und ich, wir sind ja aus Einem Geschlecht!*] Die Selbstidentifikation menschlicher Sprechinstanzen mit Naturphänomenen kommt bei N. häufiger vor, so etwa in der 1887 erschienenen Neuausgabe von FW an prominenter Stelle im Schlussgedicht „An den Mistral“, wo das lyrische Ich den Mistral-Wind mittels einer rhetorischen Frage sogar als seinen Zwilling apostrophiert: „Sind wir Zwei nicht Eines Schoosses / Erstlingsgabe“? (649, 22 f.) Eine Parallele zwischen FW 310 und FW Anhang An den Mistral zieht auch Lampert 1993, 308.

546, 33 *Ihr und ich, wir haben ja Ein Geheimniss!*] Vgl. NK 513, 26 f.

311.

Gebrochenes Licht.] Den Titel notierte N. bereits im Herbst 1881 in N V 7, 83, eine ‚Vorstufe‘ zum letzten Teil des Abschnitts nach dem Gedankenstrich in 547, 23 in N V 7, 116. Die titelgleiche ‚Reinschrift‘ weist noch einige Korrekturen und Textvarianten auf, von denen KSA 14, 268 nur die zu 547, 17–23 verzeichnet. Der gravierendste Unterschied besteht aber im Fehlen des ersten und des letzten Satzes von FW 311, die den ‚Binnentext‘ umklammern und ihn als wörtliche Rede konstituieren (vgl. M III 6, 246 f.). Zugleich damit distanziert sich die Sprechinstanz vom Inhalt dieser in Anführungszeichen stehenden Rede (547, 4–28), insofern es in der Rahmenreflexion heißt, so jammere „unser

Einer“ nur, wenn man ausnahmsweise „nicht [...] tapfer“, sondern „müde“ sei (547, 2f.). Allgemein zur „Tapferkeit“ bei N. vgl. Zibis 2007, punktuell zu FW 311 ebd., 88, Anm. 299; laut Wotling 2015, 119 ist es die „Tapferkeit“ des „freien Geist[es]“, die in „Momente[n] des Zweifels“ bedroht erscheint. Walter Kaufmann führt in Nietzsche 1974, 249, Anm. 39 folgende Partie aus N.s Brief an Köselitz vom 20. August 1880 als Interpretament für FW 311 an: „Es sind die härtesten Opfer, die mein Gang im Leben und Denken von mir verlangt hat – noch jetzt schwankt nach einer Stunde sympathischer Unterhaltung mit wild-fremden Menschen meine ganze Philosophie, es scheint mir so thöricht, Recht haben zu wollen um den Preis von Liebe, und sein Werthvollstes nicht mittheilen zu können, um nicht die Sympathie aufzuheben. Hinc meae lacrimae.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 49, S. 36 f., Z. 22–29) Vgl. hierzu auch Katsafanas 2016, 157, der dieses philosophische Schwanken auf die Klage über das schwerfallende Wehetun in 547, 4 f. bezieht; siehe ferner Katsafanas 2018, 99.

547, 4 f. *Es ist so schwer, den Menschen wehe zu thun – oh, dass es nöthig ist!*] Vgl. den martialischen Philosophen aus FW 32, der das „Wehethun-Wollen“ (403, 26) lehrt. Siehe auch NK FW 325.

547, 5–7 *Was nützt es uns, verborgen zu leben, wenn wir nicht Das für uns behalten wollen, was Aergerniss giebt?*] M III 6, 246: „Was nützt es mir, mich zu verbergen, wenn ich nicht das für mich behalten will, was Ärgerniß giebt?“ Zur epikureischen Maxime des Verborgenen-Lebens siehe NK 568, 9 f. Auf diesen Zusammenhang zwischen FW 311 und FW 338 macht schon Zibis 2007, 88, Anm. 299 aufmerksam.

547, 7 *Gewühle*] M III 6, 246: „Gewühl“.

547, 8 f. *was an Allen gesündigt werden soll*] In M III 6, 246 korrigiert aus: „was ich an Allen sündigen will“.

547, 14 *zu ihnen*] Nachträglich in M III 6, 246 eingefügt.

547, 17–23 *Hier sind meine Mängel und Fehlgriffe, hier ist mein Wahn, mein Ungeschmack, meine Verwirrung, meine Thränen, meine Eitelkeit, meine Eulen-Verborgenheit, meine Widersprüche! Hier habt ihr zu lachen! So lacht denn auch und freut euch! Ich bin nicht böse auf Gesetz und Natur der Dinge, welche wollen, dass Mängel und Fehlgriffe Freude machen! – Freilich, es gab einmal „schönere Zeiten*] In M III 6, 246 lautet dieser Passus noch folgendermaßen: „So wie ich nun einmal bin, glaube ich es 'wird es wohl' nie 'bei mir' an Handlungen und Gedanken fehlen zu lassen, welche euch das Gefühl der eignen Überlegenheit und ein gutes Recht auf dies Gefühl geben. Ich bin nicht böse gegen Gesetz und Natur der Dinge, welche bewirken, daß einer mit seinen Mängeln und Fehlgriffen 'auch' Freude macht.“ – Das waren freilich ‚schönere‘ Zeiten“. Das

in der Druckfassung hinzugekommene Lachen stellt Brusotti 1997b, 435, Anm. 102 in den Horizont der „Auslegung des Lachens als einer Form von Schadenfreude“, wie sie in FW 200 vollzogen wird. Lampert 1999, 70 sieht im vorliegenden Passus eine Gemeinsamkeit mit M 119, KSA 3, 113, 33–114, 10: „Gesetzt, wir bemerken eines Tages, dass Jemand auf dem Markte über uns lacht, da wir vorübergehen: jenachdem dieser oder jener Trieb in uns gerade auf seiner Höhe ist, wird diess Ereigniss für uns diess oder das bedeuten, – und je nach der Art Mensch, die wir sind, ist es ein ganz verschiedenes Ereigniss. Der Eine nimmt es hin wie einen Regentropfen, der Andere schüttelt es von sich wie ein Insect, Einer sucht daraus Händel zu machen, Einer prüft seine Kleidung, ob sie Anlass zum Lachen gebe, Einer denkt über das Lächerliche an sich in Folge davon nach, Einem thut es wohl, zur Heiterkeit und zum Sonnenschein der Welt, ohne zu wollen, einen Strahl gegeben zu haben“.

547, 19 f. *Eulen-Verborgenheit*] Vgl. NK FW Vorspiel 53. Im Korrekturbogen steht allerdings noch „Maulwurfs-Verborgenheit“ (Cb, 227; mit Randstrichen markiert; vgl. auch NK 444, 1).

547, 23–28 *wo man sich noch mit jedem einigermaassen neuen Gedanken so unentbehrlich fühlen konnte, um mit ihm auf die Strasse zu treten und Jedermann zuzurufen: „Siehe! Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen!“ – Ich würde mich nicht vermissen, wenn ich fehlte. Entbehrlich sind wir Alle!“* –] In der ‚Reinschrift‘ hat N. diese Zeilen nachträglich auf der rechten Manuskriptseite eingefügt. Der Schlusssatz des ganzen Textes lautet hier (noch ganz ohne Anführungszeichen): „Ich würde mich nicht vermissen“, wenn ich fehlte“; entbehrlich sind wir Alle! –“ (M III 6, 247) Der Anführungszeichen-Fehler findet sich nicht nur in KSA, sondern auch schon im Korrekturbogen sowie im Erstdruck (vgl. Nietzsche 1882, 227). Zur Gedankeninszenierung auf offener Straße in vergangenen Zeiten siehe bereits im Ersten Buch FW 6.

547, 26 f. *„Siehe! Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen!“*] Vgl. Matthäus 3, 2, wo Johannes der Täufer ausruft: „Thut Buße, das Himmelreich ist nahe herbey gekommen.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 5)

547, 27 f. *Ich würde mich nicht vermissen, wenn ich fehlte.*] Vgl. den Brief Cosima Wagners an N. vom 22. August 1872: „K⟨apell⟩meister Levy der vor einigen Tagen hier war, und dem W. [Richard Wagner] den dritten Akt der G⟨ötter⟩ D⟨ämmerung⟩ vorspielte, sagte mir, er müsse sich eilends entfernen, hier würde er zur Null, befangen und erdrückt verliere er sich selber – worauf ich herzlich lachend ihm versicherte, dass ich mich selbst nie vermisste wenn ich mich verlöre!“ (KGB II 4, Nr. 354, S. 68 f., Z. 4–10) Neun Jahre später notierte sich N. entsprechend: „ich würde mich nicht vermissen!“ (NL 1881, 12[161], KSA 9, 604, 1)

312.

Mein Hund.] FW 312 eröffnet die für das Vierte Buch – in Wiederaufnahme eines schon im Ersten Buch angeschlagenen Themas (vgl. NK 384, 9–16) – charakteristische Reihe von algesiologischen Abschnitten, zu der ferner FW 316, FW 318, FW 325 und FW 326 gehören. Im Zentrum steht der Schmerz später auch in FW Vorrede 3; hierzu NK 349, 31f. Eine ‚Vorstufe‘ zu FW 312 aus dem Herbst 1881 lautet knapp: „Ich rufe meinen Schmerz ‚Hund‘ –“ (N V 7, 143). Die noch titellose, sonst aber schon nahezu identische ‚Reinschrift‘ steht in M III 6, 192. Hunde kommen in N.s literarisch-philosophischem Bestiarium immer wieder vor, oft mit pejorativer Konnotation. Während im hier zu kommentierenden Text der Schmerz als Hund zumindest ambivalent erscheint – „ebenso treu, ebenso zudringlich und schamlos, ebenso unterhaltend, ebenso klug, wie jeder andere Hund“ (547, 32–548, 2) –, verkündet im Schlussdialog von MA II WS die Wanderer-Figur: „ich will keine Sklaven 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“ (KSA 2, 704, 8–12; Wachendorff 1998, 79, Anm. 405 assoziiert den Schmerzhund aus FW 312 mit der Schattenfigur aus WS). Demgegenüber will sich das sprechende Ich im übernächsten Abschnitt FW 314 „Neue Haustiere“ zulegen, und zwar majestätische: Löwe und Adler.

FW 312 hat in der Forschung relativ viel Aufmerksamkeit und unterschiedlichste Deutungen erfahren. Als „Kommentar“ zu N.s später entstandenem Gedicht *Klage der Ariadne*, dessen „eigentliche‘ Bedeutung“ der „Schmerz“ sei, liest Groddeck 1991, 1, 204f., Anm. 88 den vorliegenden Abschnitt. Zur Bezeichnung des persönlichen Schmerzes als „Hund“ in FW 312 vgl. Higgins 2000, 167–169, hier 168, die darin „distance [...] from self-pity“ sieht: „To call it [sc. den Schmerz] ‚my dog‘ is to domesticate it.“ Ähnlich bemerken noch Gödde/Zirfas 2016, 17: „Man kann das einen phantastischen Versuch nennen, der Einsamkeit des Schmerzes und seiner sprachlichen Nichtobjektivierbarkeit die Fiktion eines beherrschbaren Wesens entgegenzusetzen; man kann darin aber auch den Versuch sehen, den Schmerz als Künstler und Ratgeber zu verstehen, der für die eigene Entwicklung eine maßgebliche Bedeutung hat.“ Eine (techno)poetologische Lesart schlägt hingegen Braun 2008, 145f. vor, der auf N.s briefliche Aussage gegenüber Overbeck vom 17. März 1882 verweist, wo es über die Schreibmaschine heißt, mit der N. in diesem Zeitraum arbeitete: „Diese Maschine ist delicat wie ein kleiner Hund und macht viel Noth – und einige Unterhaltung.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 210, S. 180, Z. 15f.) Braun ebd. sieht in FW 312 eine direkte Bezugnahme darauf: „Dass der Schmerz den Na-

men des Gerätes erhält, das den [Schmerz] der Augen und des Kopfes verringern sollte, ist bezeichnend. Früh ist der Zusammenhang zwischen Schmerz-Vermeidung und Wunsch nach der Schreibmaschine greifbar“. Als Kritik an „schmerzentsorgenden Kulturtechniken“ deutet umgekehrt Görner 2008, 78 f. den vorliegenden Abschnitt, der FW 316 und FW 318 präludiere und „von Hans Christian Andersen stammen könnte“. Andere Autoren ordnen den Text in Traditionszusammenhänge ein, die in die Antike zurückreichen. So bemerkt Thies 2008, 269: „Aus der griechischen Medizin stammt das Bild vom Schmerz als dem bellenden Wachhund unserer Gesundheit.“ Siehe hierzu auch schon Zumbusch 1933, 17 f. Vgl. ferner Ure 2019, 9 f., der in FW 312 eine Allusion „to the Cynic philosopher Diogenes the Dog“ vermutet. Eine weitere Gruppe von Interpreten verweist auf mögliche produktive Rezeptionen des Schmerzhundes aus FW 312 bei späteren Autoren, etwa bei Kafka (Bridgwater 1974, 24), Franz Jung (Alefeld 1995, 68), Carl Schmitt (Villinger 1995, 86) oder Peter Handke (Huber 2005, 221). Allgemein zu Hunden bei N. siehe Shapiro 2004.

548, 1 *ebenso klug*] Dass der Schmerz nicht nur „klug“ ist, sondern sogar eine eigene „Weisheit“ (550, 5) enthält, legt mit Blick auf die mehrfach in FW thematisierte ‚Arterhaltung‘ FW 318 dar.

548, 2–4 *ich kann ihn anherrschen und meine bösen Launen an ihm auslassen: wie es Andere mit ihren Hunden, Dienern und Frauen machen*] Unter dem Titel „Sich über seine Erbärmlichkeit zu heben“ rümpft der Sprecher von M 369 über eine vergleichbare Kompensationsstrategie (selbst der Hund und die Frau fehlen dabei nicht) noch ironisch die Nase: „Das sind mir stolze Gesellen, die, um das Gefühl ihrer Würde und Wichtigkeit herzustellen, immer erst Andere brauchen, die sie anherrschen und vergewaltigen können: Solche nämlich, deren Ohnmacht und Feigheit es erlaubt, dass Einer vor ihnen ungestraft erhabene und zornige Gebärden machen kann! – sodass sie die Erbärmlichkeit ihrer Umgebung nöthig haben, um sich auf einen Augenblick über die eigene Erbärmlichkeit zu heben! – Dazu hat Mancher einen Hund, ein Andrer einen Freund, ein Dritter eine Frau, ein Vierter eine Partei und ein sehr Seltener ein ganzes Zeitalter nöthig.“ (KSA 3, 244, 5–15)

313.

Kein Marterbild.] Eine ‚Vorstufe‘ zu diesem Text enthält schon die Kernaussage: „Ich will es machen wie Rafael und kein Marterbild mehr malen: es giebt des Erhabenen zuviel, als daß man es mit der Grausamkeit verbunden brauch-

te!“ (N V 7, 164) Vgl. auch M III 5, 4: „Ich will es machen wie Raffael und kein Marterbild mehr malen. Es giebt der Erhabenheit genug als daß man 'sie wo' sie mit der Grausamkeit verschwistert auftritt, aufzusuchen hätte.“ Nahezu wortidentisch mit der Druckfassung ist die titellose ‚Reinschrift‘ in M III 6, 4. In den sekundärliterarischen Rekursen auf FW 313 lassen sich grob drei Tendenzen unterscheiden: Zur ‚unchristlichen‘ Lebensbejahung Raffaels, mit der sich N. identifiziere, vgl. Römer 1921, 2, 336, Bretz 1996, 149, Buddensieg 2002, 82 f. und Meyer 2011, 245 f., Anm. 156. Unter dem Aspekt der schriftstellerischen Grausamkeitsdarstellung bei N. selbst betrachten den Abschnitt Schaefer 1985, 40, Meyer 1991, 369 f., Kramer 2004, 276 und Görner 2008, 78 f. Verschiedentlich wurde auch auf Peter Handkes Lektüre von FW 313 hingewiesen. In seinen *Phantasien der Wiederholung* zitiert Handke den Eingangssatz 548, 6 f. und fügt die Klammerbemerkung hinzu: „(allmählich kann ich sagen, daß ich Nietzsche-Leser bin)“ (Handke 1983, 8). Hierzu Pütz 1993, 64, Hamm 1997, 20 und Huber 2005, 221.

548, 6 f. *Ich will es machen wie Raffael und kein Marterbild mehr malen.*] Über die bildende Kunst der italienischen Renaissance, die bei N. von der frühen bis zur späten Schaffensphase wiederholt thematisiert wird, konnte er sich bereits in seiner Bonner Studienzeit auf der wissenschaftlichen Höhe seiner Zeit informieren. Marterbilder waren in der Renaissance-Malerei zwar durchaus verbreitet; der bedeutende Kunsthistoriker Anton Springer, den N. in Bonn gehört und verehrt hat (vgl. hierzu Krause 1984, 49), betonte jedoch, dass es in Marterdarstellungen der italienischen Hochrenaissance generell nicht um die Qualen der Märtyrer, sondern um die menschliche Schönheit gehe. In Springers einschlägigem Werk *Raffael und Michelangelo* heißt es beispielsweise: „Den Marterschilderungen entzieht die milde Phantasie das Grauenhafte und nimmt formbegeistert von ihnen gerne Anlass, /6/ der Schönheit nackter Körper zu huldigen.“ (Springer 1878, 5 f.) Während Springer jedoch darüber Auskunft gibt, dass „Raffael in seinen letzten Jahren die Zeichnungen“ für „die Darstellung der Marter der heiligen Cäcilia an der einen Langwand“ der „Kapelle der Magliana [...] auf der Strasse nach Fiumicino“ angefertigt hat (ebd., 346), kommt als Quelle für FW 313, wie auch schon Fornari 2016 vermutet, eher der dritte Band Jacob Burckhardts *Cicerone* (vgl. NPB 162) in Betracht, wo N. im „Rafael“-Kapitel lesen konnte: „Wir wüssten sehr viel, wenn wir ermitteln könnten, welche Gegenstände Rafael trotz der Wünsche Anderer nicht gemalt hat und aus welchen Gründen er sie zurückwies. Es giebt von ihm kein Marterbild; sein weitester Grenzstein nach dieser Seite ist die Kreuztragung (Io Spasimo di Sicilia), abgesehen von dem frühen Crucifixus, aus der Galerie Fesch“ (Burckhardt 1869a, 3, 915, Anm. 1). Schon die Titelformel von FW 313 dürfte also wörtlich von Burckhardt entlehnt sein.

So sehr sich das sprechende Ich in FW 313 auch mit Raffael identifizieren mag: In späteren Texten N.s mehren sich kritische Töne ihm gegenüber. Vgl. etwa das Renaissancekünstler-Ranking in KGW IX 1, N VII 1, 177, 22–26 (NL 1885, 34[25], KSA 11, 429, 9 f.): „Leonardo 'da Vinci' steht höher als / M[ichel] Angelo, M[ichel] Ang[elo] höher als / Rafael.“ Weiter ausgeführt wird dies hinsichtlich des jeweiligen Verhältnisses zum Christentum in KGW IX 1, N VII 1, 93, 2–11 u. 94, 1–4, (NL 1885, 34[149], KSA 11, 470, 19–25 u. 10–12): „NB. Ich ehre M[ichel] Angelo höher als Raffael, weil / er die vornehmen Ideale 'einer vornehmeren Cultur' [gesehen hat] ~~gesehen hat~~ 'als es die christlich-raffaelische ist', ~~mitten u~~ durch alle' durch alle / seine christlichen 'Schleier u.' Befangenheiten 'seiner Zeit' hindurch: (~~anders als~~ / 'während' [treu u bescheiden] R[affael] welcher 'nur die 'ihm'' die Ideale 'gegebenen Werthschätzungen' des Heerden=~~In~~/stinkts verherrlicht'e' hat u. auch ~~heute noch~~ 'u keine 'weiter' suchenden [s sehnsüchtigen] Instinkte in sich trug' [...]. L[eonardo] da Vinci 'vielleicht allein von [jenen Künstlern]' ~~hat~~ einen 'wirklich' überchristlichen Blick 'gehabt'“.

548, 8 f. *dass man die Erhabenheit dort aufzusuchen hätte, wo sie mit der Grausamkeit in Schwesterschaft lebt* Diese Bestimmung des Erhabenen, gegen die sich das sprechende Ich in der ‚marterabstinenten‘ Nachfolge Raffaels wendet, verweist deutlich auf Friedrich Schiller, dessen Schriften zur Ästhetik (des Erhabenen) N. wohlbekannt waren. Laut Schillers Abhandlung *Ueber das Erhabene* (1793–96) ist das „Gefühl des Erhabenen“ ein „gemischtes Gefühl“, „eine Zusammensetzung von Weh seyn, das sich in seinem höchsten Grad als ein Schauer äußert, und von Froh seyn, das bis zum Entzücken steigen kann“ (Schiller 1844, 10, 383). Dieses Entzückungspotential des ‚Wehseins‘ begründet Schiller kantianisierend mittels der Oberherrschaft des freien, sittlichen Willens über das sinnliche Begehren: „Wir werden begeistert von dem Furchtbaren, weil wir wollen können, was die Triebe verabscheuen, und verwerfen, was sie begehren.“ (Ebd., 384) In seiner Schrift *Ueber das Pathetische* (1793) verlangt Schiller entsprechend vom „tragischen Künstler“, dass er „seinem Helden oder seinem Leser die ganze volle Ladung des Leidens geben“ müsse (ebd., 69); und in *Ueber die tragische Kunst* (1792) fordert er sogar ausdrücklich die Darstellung von „Martern“, um die Empfindung des Tragisch-Erhabenen hervorzurufen: „Gegen die Leiden der Sinnlichkeit findet das Gemüth nirgends als in der Sittlichkeit Hülfe. Diese also desto dringender aufzufordern, muß der tragische Künstler die Martern der Sinnlichkeit verlängern“ (ebd., 127). Dass „Grausamkeit [...] in der Lust am Tragischen ist“, notierte N. mit Blick auf den „Sinn für das Grausame bei Schiller“ bereits in NL 1876/77, 23[142], KSA 8, 455, 2 f.

Trotz der im vorliegenden Text programmatisch verkündeten Abkehr von der „Grausamkeit“ lassen sich in FW durchaus auch ‚grausame‘ Tendenzen ausmachen (vgl. etwa FW 266 und FW 325). Aus der Perspektive des benachbarten Abschnitts FW 311 ließe sich der Grausamkeitsverzicht in FW 313 sogar einem mutlosen Moment der Müdigkeit zurechnen, in dem das eigentlich notwendige Den-Menschen-Wehetun schwerfällt. Zum „Widerspruch“ zwischen Grausamkeitsbejahung und -ablehnung vgl. Schaefer 1985, 40.

548, 9 f. *und mein Ehrgeiz würde zudem kein Genügen daran finden]* M III 6, 4: „und mein Ehrgeiz findet zudem kein Vergnügen daran“.

548, 10 f. *wenn ich mich zum sublimen Folterknecht machen wollte]* Das Adjektiv „sublim“ bedeutet im 19. Jahrhundert im Deutschen noch „erhaben“ (Petri 1865, 747) – im Gegensatz zum heutigen Sprachgebrauch, dem zufolge die Wortbedeutung eher mit ‚feinsinnig‘ wiederzugeben wäre. Die Betonung liegt im zu kommentierenden Passus jedoch nicht auf „sublimen“, sondern auf „Folterknecht“: Das „ich“ spricht sich ja nicht gegen das Erhabene als solches aus, sondern nur gegen das Grausam-Erhabene. Allerdings bleibt es bloß bei der eingangs aufgestellten Behauptung eines alternativen Erhabenheitskonzepts: „Es giebt der erhabenen Dinge genug“ (548, 7 f.); welche das außer den ‚grausamen‘ sein sollen, erfährt der Leser nicht.

314.

Neue Haustierte.] Den im vorliegenden Abschnitt genannten *neuen* Haustieren des sprechenden Ich, dem „Löwen“ (548, 13) und dem „Adler“ (548, 14), die mit der altbewährten Treue des knechtischen ‚Schmerz-Hundes‘ in FW 312 kontrastieren, ist die traditionelle Zuschreibung eines stolzen, majestätischen Wesens gemeinsam. In der griechischen Mythologie begegnen beide vereint im Greif, einem aus Löwe (Körper) und Adler (Kopf und Flügel) zusammengesetzten Fabelwesen, das als Attribut Apollons galt. Während der Löwe als Symboltier in FW nur noch im Anhang-Gedicht „Mein Glück!“ indirekt vorkommt – im „Löwendrange“ des Markusturms; vgl. NK 648, 16 f. –, findet sich der weitblickende Adler hier öfter: in FW Vorspiel 40, FW Vorspiel 53 und FW 342, dem Schlussabschnitt der Erstausgabe, der den Anfang von Za I enthält. Zarathustra nennt hier „meinen Adler und meine Schlange“ (571, 11 f.) als seine Tiere, zu denen sich am Ende von Za IV übrigens auch noch der Löwe gesellt. Im vorliegenden Text sollen Löwe und Adler als Gradmesser der „Stärke“ (548, 16) des sprechenden Ich dienen, je nachdem, wer furchtsam zu wem aufblickt – der Sprecher zu den Tieren oder sie zu ihm (vgl. hierzu

Lemm 2009, 22). Die verhalten hoffnungsvolle Schlussfrage, ob „die Stunde wiederkommen“ wird (548, 17), in der letzteres der Fall ist, setzt freilich voraus, dass sie mindestens schon einmal da war. Allgemein zu N.s Bestiarium vgl. Acampora/Acampora 2004 (darin zum Löwen: Loeb 2004, zum Adler: Acampora 2004, 296–298) und Braun 2009 (bes. 71, 73 u. 91). Zu FW 314 siehe auch Roth-Bodmer 1975, 24, der den Abschnitt hinsichtlich des Löwen mit Za I Von den drei Verwandlungen, KSA 4, 29, 2–31, 17 engführt, Ottmann 1999, 255, der auf die Verwandtschaft mit der „flava bestia“ als „Symbol der Angriffslust und Wildheit“ hinweist, und Wotling 2015, 119, der aus dem „Bild der Tiere zu Seiten des Philosophen“ schlussfolgert, dass dessen Tätigkeit „nichts von einer friedlichen und desinteressierten Meditation“ hat.

548, 14 f. *damit ich allezeit Winke und Vorbedeutungen habe, zu wissen*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ korrigiert aus: „und sie immer als Zeichen dafür nehmen“ (M III 6, 188). Letzteres steht – ohne „dafür“ – schon in der ‚Vorstufe‘ in M III 5, 6.

315.

Vom letzten Stündlein.] Zum „letzten Stündlein“ als phraseologische Umschreibung der Todesstunde vgl. Wander 1867–1880, 1, 813 u. 4, 947. Noch ohne Titel und den ersten Satz (vgl. NK 548, 20 f.) kommt die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 188 aus, die überdies Korrekturen und weitere Varianten enthält.

548, 20 f. *Stürme sind meine Gefahr*] Nachträglich im Korrekturbogen eingefügt (vgl. Cb, 228). Zur vernichtenden Wirkung eines metaphorischen Sturms vgl. bereits im Dritten Buch FW 148, wo Luthers Reformation so bezeichnet wurde. Aus- und nachdrücklich als „grosse Gefahr“ erscheint – abermals metaphorisch – „ein Sturm“ (550, 15) gleich wieder im benachbarten Abschnitt FW 318, wo es jedoch von den „heroischen Menschen“ (550, 22) heißt, dass diese nie „glücklicher“ (550, 20) erscheinen als angesichts des heraufziehenden Sturms. Siehe auch den Vergleich des persönlichen Glücks mit einem brausenden Sturm in FW Anhang An den Mistral, 651, 22–24.

548, 21 f. *werde ich meinen Sturm haben, an dem ich zu Grunde gehe, wie Oliver Cromwell an seinem Sturme zu Grunde gieng?*] Eine kurze ‚Vorstufe‘ formuliert nicht fragend, sondern assertorisch: „Wie Oliver Cromwell werde ich bei einem Sturm sterben.“ (N V 7, 192) Vgl. auch die ‚Vorstufe‘ in M III 5, 6: „Ich werde einen Sturm haben, an dem ich zu Grunde gehe: wie Oliver Cromwell an seinem Sturm zu Grunde ging.“ Dies bezieht sich auf ein Narrativ über den Tod des puritanischen Staatsmanns und Feldherrn Oliver Cromwell (1599–1658),

der für eine republikanische Verfassung Großbritanniens kämpfte und nach seinem Sieg im zweiten Bürgerkrieg 1649 König Karl I. hinrichten ließ. Am Tag von Cromwells eigenem Ableben – er starb mutmaßlich an Nierensteinen und/oder Malaria –, soll es einen besonders starken Sturm in England gegeben haben. In dem komischen Versepos *Hudibras*, das N. in deutscher Übersetzung besaß, kommentiert der zeitgenössische Dichter Samuel Butler (1612–1680) dies mit den satirischen Versen: „Toss'd in a furious *Hurricane* / Did *Oliver* give up his *Reign*“ (Butler 1744, 223) – „Cromwel hatte seine Regierung in einem heftigen Wirbelwinde aufgegeben“ (Butler 1765, 392). Interessant in N.s Verarbeitung des Motivs ist zumal der Präpositionenwechsel zwischen ‚Vorstufe‘ und Druckfassung: Während das „bei“ im Notat noch doppeldeutig ist und zumindest nicht zwangsläufig kausal gelesen werden muss, sondern auch temporal im Sinne einer bloßen Koinzidenz der Ereignisse verstanden werden kann, erklärt demgegenüber das „an“ in FW 315 den Sturm eindeutig zur Todesursache, was freilich immer noch eine metaphorische Lesart zulässt. Zu N. und Cromwell vgl. Zavatta 2006, 280. In Hippolyte Taines *Geschichte der englischen Literatur* hat N. sich über Thomas Carlyles Cromwell-Buch unterrichtet (Taine 1878–1880, 3, 437–441, vgl. NK KSA 5, 80, 12–24.).

548, 23 f. *Oder werde ich verlöschen wie ein Licht, das nicht erst der Wind ausbläst, sondern das seiner selber müde und satt wurde*] Den Schluss dieses Passus hat N. in M III 6, 188 korrigiert aus: „sich selber müde und satt ist“. Wollte man N. mit dem sprechenden Ich und dieses wiederum mit einem der „prophetische[n] Menschen“ (549, 3) gleichsetzen, von denen im folgenden Abschnitt FW 316 die Rede ist, so ließe sich dieser Passus als Vorahnung des mehr als zehnjährigen Dämmerzustands lesen, in den N. Anfang 1889 verfiel. Vgl. Kaufmann in Nietzsche 1974, 251, Anm. 41, der indes betont, dass N., obwohl „in many ways prophetic“, „did not foresee that his own light would all but go out“.

548, 25 f. *Oder endlich: werde ich mich ausblasen, um nicht auszubrennen?*] Die letzten drei Wörter in M III 6, 188 unterstrichen. Anspielung auf die Möglichkeit der Selbsttötung, auf die in N.s Texten immer wieder reflektiert wird. Vgl. z. B. NL 1881, 11[82], KSA 9, 472, 14–16, wo für eine künftige Gesellschaft erwogen wird: „Der Selbstmord als übliche Todesart: neuer Stolz des Menschen, der sich sein Ende setzt und eine neue Festfeier erfindet – das Ableben.“ Der wohl bekannteste Text N.s zum Thema ist Za I Vom freien Tode, der mit den Worten beginnt: „Viele sterben zu spät, und Einige sterben zu früh. Noch klingt fremd die Lehre: ‚stirb zur rechten Zeit!‘ / Stirb zur rechten Zeit: also lehrt es Zarathustra.“ (KSA 4, 93, 2–4) Zum Problemkomplex „Christentum und Selbstmord“ vgl. unter diesem Titel FW 131.

316.

Prophetische Menschen.] Gegenüber einem in der zweiten Person Plural angeredeten Adressatenkreis, dem die Auffassung zugewiesen wird, die Fähigkeit, die Zukunft vorauszusehen, sei beneidenswert, „eine schöne ‚Gabe‘“ (549, 4), will das sprechende Ich im vorliegenden Text für das Gegenteil argumentieren. Dazu beruft es sich auf wetterfühlige Tiere, namentlich die (Berber-)Affen auf Gibraltar, die angeblich ein physiologisches Sensorium für heraufziehende Gewitter besitzen und angesichts des Umschlags der atmosphärischen Elektrizität im Vorfeld derselben Schmerzen empfinden, in Panik geraten und nach Schutz suchen, auch wenn noch gar kein Blitz zu sehen, kein Donner zu hören ist. Diesen Tieren ist ungeachtet des Titels der Großteil des Abschnitts gewidmet. Die Übertragung, die der Leser vollziehen soll, der Text selbst aber nicht mehr explizit leistet, besteht darin, dass es sich bei den im Titel und eingangs genannten prophetischen Menschen, mit denen sich die Sprechinstanz zu identifizieren scheint, um ein analoges Schmerzempfinden wie bei jenen wetterfühligen, ängstlichen Affen handelt. Vgl. dagegen die schmerzaffinen „heroischen Menschen“ (550, 22) im übernächsten Abschnitt FW 318, mit denen Wotling 2015, 120 merkwürdigerweise die ‚affenähnlichen‘ „prophetische[n] Menschen“ (549, 3) aus FW 316 in eins setzt.

Über Affen bei N. informiert knapp und mit einer Stellenübersicht Crowley 2004, 330 f. Zur Figur des „weather prophet“ vgl. Moore 2004a, 82, der hierfür auf N.s Brief an Overbeck vom 14. November 1881 (vgl. NK 549, 6–18) sowie ebd., 90, Anm. 25 auf MA II WS 182 verweist; in FW 316 erscheine der Wetterprophet aber „in more elaborate form“. In forschungsgeschichtlicher Hinsicht zieht Rathbone 2011, 58 den vorliegenden Abschnitt zur Charakterisierung von Walter Kaufmanns „interpretation of Nietzsche’s sense of an esoteric/exoteric division in philosophy“ heran, wonach die idealen N.-Leser jenen hypersensiblen Affen glichen: „the sensitive few are united by their ability to divine the significance of Nietzsche’s most subtle themes [...] in a way akin to that in which animals sense approaching storms long before humans do“.

Vgl. die knappere ‚Vorstufe‘ zu FW 316 in M III 5, 58, die sich noch ganz auf die exemplarischen Affen konzentriert, mit denen sich das sprechende Ich hier sogar ausdrücklich vergleicht: „Wie viel mögen die Thiere durch die Luft- und Wolken-Elektrizität leiden! Wir sehen, daß sie ein prophetisches Vermögen in Hinsicht des Wetters haben: zb. die Affen, wie man selbst noch in Europa es gut beobachten kann (nämlich auf Gibraltar) Aber wir denken nicht daran, daß ihre Schmerzen für sie die Propheten sind (wie für mich!) Da benehmen sie sich als ob ein Feind herannahe und rüsten sich zur Abwehr ‘oder verkriechen sich’ – sie verstehen das schlechte Wetter nicht als Wetter, sondern als Feind.“ Die titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten findet sich in M III 6, 128.

549, 2–5 *Ihr habt kein Gefühl dafür, dass prophetische Menschen sehr leidende Menschen sind: ihr meint nur, es sei ihnen eine schöne „Gabe“ gegeben, und möchtet diese wohl gern selber haben]* Der zweite Teil des Satzes in M III 6, 128 korrigiert aus: „ihr meint, es sei eine schöne ‚Gabe‘, und möchtet sie wohl gerne selber haben“. Der ‚leidende‘ Prophet ist ein alter Topos, der schon in der antiken Mythologie und im Alten Testament begegnet. Man denke etwa an Cassandra, die Tochter des trojanischen Königs Priamos und seiner Frau Hekabe, der Apollo die Gabe der Wahrsagung verlieh, sie zugleich aber, weil sie seine Liebe nicht erwiderte, mit dem Fluch belegte, kein Gehör zu finden. Entsprechend schenkten die Trojaner ihrer Warnung vor dem hölzernen Pferd der Griechen keinen Glauben, was zur Zerstörung Trojas führte. Die von Agamemnon als Sklavin nach Mykene verschleppte Cassandra (vgl. *Troerinnen* = Euripides 1848) sah ebenfalls ihr eigenes Schicksal voraus; sie wurde nach der Ermordung Agamemnons von dessen Frau Klytaimnestra erstochen (vgl. *Agamemnon*, V. 1072–1126 = Aischylos 1855, 63–67 u. Aischylos 1874, 50 f.). Auch an den Propheten Jeremia wäre in diesem Zusammenhang zu erinnern, der Gott mehrfach sein Leiden klagt (Jeremia 11, 18–23; 12, 1–6; 15, 10–18; 17, 14–18; 18, 18–23; 20, 7–18 = Die Bibel: Altes Testament 1818, 740, 744, 746–748). Jeremia leidet an seiner prophetischen Gabe, die ihn zum Verfolgten werden lässt: „Hier wird das erste Mal im Alten Testament der Zusammenhang zwischen glaubender Existenz und Leiden bewußt zum Ausdruck gebracht: Leiden des Gottesboten als Konsequenz aus der Ablehnung seiner Verkündigung“ (Wanke 1971, 156; zu Jeremia als leidendem Propheten vgl. ferner Kleinkecht 1988, 34–40).

Vor diesem Hintergrund verwundert es einigermaßen, wenn zu Beginn von FW 316 ein nicht näher bestimmtes – wohl die anonyme Menge der Menschen meinendes – „Ihr“ angesprochen wird, dem das Text-Ich unterstellt, die Prophetie für eine „schöne‘ Gabe“ zu halten. Die implizit beanspruchte Originalität der entgegengesetzten Auffassung vom ‚leidenden Propheten‘, die im folgenden Hauptteil des Abschnitts am Beispiel der wetterfühligen Affen erläutert wird, verflüchtigt sich angesichts der langen Tradition, die Prophetentum und Leiden miteinander verbindet.

549, 6–18 *Wie viel mögen die Thiere durch die Luft- und Wolken-Electricität leiden! Wir sehen, dass einige Arten von ihnen ein prophetisches Vermögen hinsichtlich des Wetters haben, zum Beispiel die Affen (wie man selbst noch in Europa gut beobachten kann, und nicht nur in Menagerien, nämlich auf Gibraltar). Aber wir denken nicht daran, dass ihre Schmerzen – für sie Propheten sind! Wenn eine starke positive Electricität plötzlich unter dem Einflusse einer heranziehenden, noch lange nicht sichtbaren Wolke in negative Electricität umschlägt und eine Veränderung des Wetters sich vorbereitet, da benehmen sich diese Thie-*

re so, als ob ein Feind herannahe, und richten sich zur Abwehr oder zur Flucht ein; meistens verkriechen sie sich] N., der selbst außerordentlich wetterfähig war und in seinen Briefen immer wieder über den großen – oft nachteiligen – Einfluss klimatischer bzw. meteorologischer Bedingungen auf sein körperliches (und seelisches) Wohlbefinden schrieb (vgl. Jordan 2006, 125), informierte sich über den Zusammenhang von atmosphärischer Elektrizität und Gesundheit in der Monographie von Pierre Foissac: *Meteorologie mit Rücksicht auf die Lehre vom Kosmos und in ihren Beziehungen zur Medicin und allgemeinen Gesundheitslehre* (Leipzig 1859, NPB 228). Das bei N. erwähnte Umschlagen von positiver zu negativer Elektrizität durch entfernte Wolken findet sich denn auch in ganz ähnlicher Formulierung bei Foissac 1859, 92: „An einem offenen Orte und unter freiem Himmel ist diese [atmosphärische] Elektrizität fast immer positiv und ihre Intensität steigt in dem Verhältnisse, in welchem man sich über die Erdoberfläche erhebt; aber ein Luftzug, einige vorüberziehende Wolken und selbst ein entferntes Gewitter verwandeln sie plötzlich in negative Elektrizität.“

N. erbat sich Foissacs Werk brieflich am 28. Oktober 1881 von Franz Overbeck, indem er diesem gegenüber die seines Erachtens starken Einflüsse der atmosphärischen Elektrizität auf seinen Gesundheitszustand hervorhob, die ihn zu einem unstillen Wanderleben zwingen: „Foissac, Meteorologie, Deutsch von Emsmann. / Leipzig 1859. / (Es ist von wegen der fürchterlichen Einflüsse der atmosphärischen Elektrizität auf mich – sie werden mich noch auf der Erde herumtreiben, es muß bessere Bedingungen des Lebens für meine Natur geben. Z. B. in den Hochebenen Mexicos, auf der Seite des stillen Ozeans (schweizerische Colonie ‚Neu-Bern‘).“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 163, S. 137, Z. 7–14) Nachdem N. das Buch dann erhalten und gelesen hatte, war er jedoch angesichts der wenig gesicherten wissenschaftlichen Ergebnisse enttäuscht und schrieb am 14. November 1881, wiederum an Overbeck, er habe aus der Lektüre keine konkreten Hinweise zur Besserung seiner Wetter-Leiden ziehen können: „diese medizinische Meteorologie, obschon von der Academie gekrönt, ist aber leider eine Wissenschaft in der Kindheit und für meine persönliche Noth eben nur ein Dutzend Fragezeichen mehr.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 167, S. 140, Z. 15–18)

N. erwähnt im selben Schreiben sogar, dass er sich selbst auf der Ersten Internationalen Elektrizitätsausstellung, die von August bis September 1881 in Paris stattfand, als Experimentierobjekt der neuen „medizinische[n] Meteorologie“ zur Verfügung hätte stellen können: „Vielleicht weiß man jetzt mehr – ich hätte in Paris bei der Elektrizitäts-Ausstellung sein sollen, theils um das Neueste zu lernen, theils als Gegenstand der Ausstellung: denn als Witterer von elektrischen Veränderungen und sogenannter Wetter-Prophet nehme ich es mit den Affen auf und bin wahrscheinlich eine ‚Spezialität‘.“ (Ebd., S. 140,

Z. 15 u. 18–23) Preist N. sich hier als „eine ‚Spezialität‘“, so sprechen andere Texte aus seiner Feder dem Menschen die Wahrnehmung der atmosphärischen Elektrizität ab, etwa dieses spätere Nachlass-Notat: „Von den zahlreichen Einwirkungen in jedem Augenblick z.B. Luft Elektrizität empfinden wir fast nichts: es könnte genug Kräfte geben, welche, obschon sie uns nie zur Empfindung kommen, uns fortwährend beeinflussen.“ (NL 1883/84, 24[16], KSA 10, 654, 10–14; „Elektrizität“ schreibt N. auch noch in M III 6, 128.) Vgl. auch KGW IX 5, W I 8, 140, 8–10 (NL 1885/86, 2[77], KSA 12, 98, 3 f.), wo allgemeiner von den „Veränderungen“ eines Dinges die Rede ist, „welche wir nicht wahrnehmen zb. seine Elektrizität“. Jedenfalls ist sowohl mit dem Ausdruck „Wetter-Prophet“ wie auch mit der Nennung der „Affen“, mit denen N. es in Sachen Elektrizitäts-Witterung aufnehmen will, ein enger Bezug des Briefs an Overbeck vom 14. November 1881 zu FW 316 gegeben. Das Beispiel der Affen, auf das sich sowohl der Brief als auch der Buch-Abschnitt bezieht, findet sich allerdings nicht bei Foissac. Auch der offizielle Katalog zur Pariser Elektrizitätsausstellung (*Exposition internationale d'électricité. Catalogue général officiel*, Paris 1881, vgl. Anonym 1881) enthält keine Hinweise auf irgendwelche Experimente zur Einwirkung von (atmosphärischer) Elektrizität auf Affen – ebenso wenig wie die verschiedenen Nummern des von September bis November 1881 erschienenen *Journal de l'Exposition internationale d'électricité*.

Hingegen spricht schon eine kurze ‚Vorstufe‘ zu FW 316 vom Herbst 1881 von wetterempfindlichen Tieren, allerdings ohne dies mit Blick auf die Affen zu präzisieren (die erst in der eingangs zitierten ‚Vorstufe‘ aus M III 5, 58 hinzukommen) und ohne sie zu einem „Gleichniss“ für „prophetische Menschen“ zu machen, die unter ihrer vermeintlich „schöne[n] ‚Gabe‘“ leiden (549, 3–6): „Wie viel mögen die Thiere durch die Wolken-Elektricität leiden! Ihre Schmerzen sind ihnen Prophezeiungen des Wetters.“ (N V 7, 193) Den eingeklammerten Hinweis auf die „in Europa [...] nicht nur in Menagerien, nämlich auf Gibraltar“ zu beobachtenden Affen, die in der Endfassung des Textes als Beispiel angeführt werden, hat N. möglicherweise aus dem 5. Band von Carl Julius Webers *Demokritos oder hinterlassene Papiere eines lachenden Philosophen* entlehnt, den er besaß (NPB 646). Dort werden im Kontext von Ausführungen über die „Affenwelt“, die in „den tropischen Ländern [...] den Eingeborenen so viele Unterhaltung [gewährt], als bei uns die Menschenwelt dem Denker Demokrit“ (Weber 1868, 5, 274), nicht nur die europäischen „Menagerien“ erwähnt, sondern es wird eigens betont: „Indessen haben wir in Europa auch wilde Affen; die ältesten Bewohner von [...] Gibraltar sind Affen“ (ebd., 275). Auch in Friedrich von Hellwalds *Geographischem Hausbuch: Die Erde und ihre Völker*, das sich seit Juli 1881 in N.s Besitz befand (Overbeck schickte es ihm auf seine Bitte hin, vgl. N.s Postkarte an Overbeck vom 23. Juli 1881, KSB 6/KGB III 1, Nr. 133,

S. 110, Z. 17 f.), wird der auf Gibraltar lebende „Affe der Berberei“ erwähnt (Hellwald 1877–1878, 2, 136). Die schon von Alexander von Humboldt aufgeworfene und letztlich offengelassene Frage, ob die – seit Buffons *Histoire naturelle* (1749–1788) breiteren Kreisen bekannten – Berberaffen in Gibraltar heimisch oder aber aus Nordafrika dorthin gelangt seien, wurde noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kontrovers diskutiert (vgl. etwa Brehm 1858, bes. 234–236).

Vielleicht hat N. für diesen Abschnitt also mehrere Quellen kontaminiert, die eigentlich nichts miteinander zu tun haben: Foissacs Ansatz der medizinischen Meteorologie nebst seinen Erläuterungen zum Umschlagen von positiver zu negativer atmosphärischer Elektrizität und Webers bzw. Hellwalds Erwähnung der Affen auf Gibraltar, über deren Verhalten angesichts jenes Umschlags N. möglicherweise gar nichts gelesen hat, sondern lediglich frei phantasiert. Darauf könnte immerhin auch der das „Gleichniss“ einleitende hypothetische Ausrufesatz hindeuten: „Wie viel mögen die Thiere durch die Luft- und Wolken-Electricität leiden!“

Ein weiterer Zusammenhang zwischen Tieren bzw. Affen und Elektrizität ist freilich auch durch die zeitgenössische Physiologie gegeben. So werden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – in Weiterführung älterer, naturphilosophisch-romantischer Vorstellungen wie des animalischen Magnetismus bzw. Mesmerismus – elektrophysikalische Forschungsergebnisse auf die Tier-Physiologie übertragen, z. B. in Emil Heinrich Du Bois-Reymonds *Untersuchungen über thierische Elektricität* (Berlin 1848–1884). (N. kannte Du Bois-Reymond zumindest durch dessen populäre Reden über Wissenschaft und Kultur.) Vor allem beschäftigt sich die experimentelle Neurophysiologie jener Zeit mit der Elektrizität, indem sie elektrische Spannungen in Tiergehirnen induzierte, um motorische Reaktionen darauf zu untersuchen bzw. um topographische Zusammenhänge zwischen bestimmten zerebralen Regionen und mentalen Vorgängen herzustellen. Zu nennen wären hier etwa der britische Neurologe David Ferrier, der in den 1870er und 80er Jahren auch elektrische Experimente an Affenhirnen durchführte (vgl. dessen Werke *The Localisation of Cerebral Disease*, London 1878; *The Functions of the Brain*, London 1876/1886), sowie der zeitweilig mit Ferrier zusammenarbeitende deutsche Physiologe Eduard Hitzig, dessen *Untersuchungen über das Gehirn* (Berlin 1874) N. ausweislich eines Notats vom Sommer 1882 kannte (vgl. NL 1882, 1[99], KSA 10, 33, 16). Zu N.s Kenntnissen dieser neurophysiologischen Forschungen vgl. Emden 2003, 139–142.

Insgesamt ist festzuhalten, dass das Affen-„Gleichniss“ für die Leiden des Propheten zugleich eine (selbst)ironische Brechung aufweist. Vgl. dagegen die hochtrabende Lesart von Tuncel 2013, 94: „GS 316 is a declaration of what it

means to be prophetic, what it means to be *above* others“. Während der frühe N. (etwa in UB I–IV) sein ‚Prophetentum‘ durchaus mit pathetischem Ernst ausstellte, zeitigt die Parallelisierung der an ihrer besonderen Gabe leidenden prophetischen Menschen mit den angesichts des – nicht richtig verstandenen – Wetterumschwungs verängstigten Affen doch einen komisierenden Kontrasteffekt, der eher zur Erheiterung der Lesenden als zur Ehrfurcht vor den leidenden Propheten führt. Diese Komik fehlt noch im motivisch verwandten Abschnitt MA II WS 330, in welchem unter dem Titel „Wetterpropheten“ die ‚freien Geister‘ als wolkengleiche Verkünder des kommenden Wetters in Szene gesetzt werden: „Wie die Wolken uns verrathen, wohin hoch über uns die Winde laufen, so sind die leichtesten und freiesten Geister in ihren Richtungen vorausverkündend für das Wetter, das kommen wird.“ (KSA 2, 697, 10–13)

549, 10 *Menagerien*] Vgl. Pierer 1857–1865, 11, 121: „Sammlung[en] lebender, meistens größerer Thiere“.

549, 19 *sondern als Feind*] In M III 6, 128, wo der Text ursprünglich mit diesen Worten und zwei Gedankenstrichen endete, unterstrichen.

317.

Rückblick.] Eine ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881 in N V 7, 179 blickt konkreter als die Druckfassung auf den pathetischen Zustand zurück, „als ich im Winter 1880–81 an der Morgenröthe schrieb“. Auch in einem anderen, ausführlicheren Notat aus demselben Zeitraum exemplifiziert das sprechende Ich die These über seine lebensgeschichtliche Verwechslung des „Pathos“ mit „Ethos“ detaillierter als im gedruckten Text: „Ich bin mir des eigentlichen Pathos jeder Lebensperiode nie als eines solchen bewußt gewesen, sondern meinte immer, es sei der einzig jetzt mögliche und vernünftige Zustand und durchaus Ethos, nicht Pathos – mit den Griechen zu reden und zu trennen. – Ich irrte mich zb. als ich im Winter 1880–81 an der ‚Morgenröthe‘ arbeitete, in Genua (via Palestro 18 Nr. 13 interno) – dieses höchst einsiedlerische sparsame Leben war ganz und gar Pathos und jetzt, im Gefühle eines ganz anderen Zustands, klingt es mir aus ein Paar Tönen der Musik wieder, die in jenem Hause gemacht wurde: als etwas so ‚Gutes,‘ Schmerzhaft-Muthiges und Trostsicheres, daß man dergleichen tröstliche Dingen nicht auf Jahre besitzen darf. Man wäre zu reich, zu überstolz – ja es war die Seele des Colombo in mir. –“ (M III 5, 48) Vivarelli 2015, 77 setzt diesen Entwurf auch in Beziehung zu FW 76 aus dem Zweiten Buch sowie zu FW 334. Zum Genua- und Kolumbus-Bezug vgl. Witzler 2001, 181, zu Genua NK FW 291, zur rollenspielerischen Identifikation mit Christoph

Kolumbus außerdem NK FW 124 und FW Anhang Nach neuen Meeren sowie NK 532, 2–4. Dass FW 317 dasselbe „Gefühl“ wie FW 288 beschreibe, nur „realitätsnäher“, meint Brusotti 1997b, 478, Anm. 176. Auf die Ethos-Pathos-Differenz in FW 317 heben Schoeck 1948, 50, Taureck 1991, 221, Strobel 1998, 166, Murray 1999, 251 u. 264 und Gerhardt 2006, 145 ab. Ausschließlich dem Pathos widmen sich Golomb 1986a, 174 und Franco 2011, 145, der dem „beautiful aphorism“ in dieser Hinsicht zugleich eine Schlüsselrolle für das Vierte Buch insgesamt zuschreibt.

549, 24 f. *uns nunmehr*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ korrigiert aus: „jetzt gerade“ (M III 6, 120).

549, 26 f. *Ethos, nicht Pathos – mit den Griechen zu reden und zu trennen*] Die Unterscheidung von Ethos und Pathos, die in FW 317 als Gegensatz von bleibendem „Zustand“ (549, 25) und vorübergehender „Leidenschaft“ (549, 31) ausbuchstabiert wird, geht insbesondere auf Aristoteles zurück. In seiner *Rhetorik* (I, 2; 1355b, 26–1356a, 34) unterscheidet er grundlegend zwischen ἦθος (sittlicher Charakter) und πάθος (affektive Erregung) hinsichtlich des Verhältnisses von Redner und Publikum (vgl. Aristoteles 1867, 5 f.; Aristoteles 1833–1862, I/1, 20–23), aber auch in der *Poetik* und *Politik* spielen die Begriffe eine Rolle. Der in FW 317 hergestellte Bezug dieses kategorialen Gegensatzes ‚Ethos und Pathos‘ zur „Musik“ (549, 27) begegnet ebenfalls bereits bei Aristoteles, der diesen Gegensatz allerdings tendenziell vermittelt (vgl. *Politik* I, 5; Aristoteles 1833–1862, VI/6, 710–714; hierzu z. B. Zell 1859, 51 u. 56 f. und Schasler 1872, 1185). Auch in der musikologischen Theorie Mitte des 19. Jahrhunderts wurde darauf zurückgegriffen. So schreibt beispielsweise Eduard Krüger in seinen 1847 erschienenen *Beiträgen für Leben und Wissenschaft der Tonkunst*: „E t h o s nennt der Grieche [sc. Aristoteles] die gleichmäßige Grundstimmung der Seele, die Seele in Ruhe, das Ursprüngliche, Seiende; P a t h o s, jenem entgegen gesetzt, bezeichnet die Bewegung, das Werden, das Blühendverwelkende, die Höhen und Spitzen des Seelenlebens, die leidenschaftlichen Zustände.“ (Krüger 1847, 222) Indes argumentiert Krüger gerade für eine Aufhebung des verstandesmäßigen Gegensatzes zwischen diesen beiden Begriffen in der (Ton-) Kunst, namentlich der „dramatische[n] Kunst“ bzw. der „Oper“, die „das P a t h o s dem E t h o s begleitend“ einordne (ebd., 223).

Dies führt direkt zu den musiktheoretischen Überlegungen über Ethos und Pathos, wie sie sich schon beim frühen N. finden (vgl. NL 1875, 11[15] und KSA 14, 93–95) und in folgenden Formulierungen aus UB IV WB 9 kulminieren: „Die Musik hatte vor Wagner im Ganzen enge Grenzen; sie bezog sich auf bleibende Zustände des Menschen, auf Das, was die Griechen Ethos nennen, und hatte mit Beethoven eben erst begonnen, die Sprache des Pathos, des leiden-

schaftlichen Wollens, der dramatischen Vorgänge im Innern des Menschen, zu finden. [...] Es scheint mitunter so, als ob Beethoven sich die widerspruchsvolle Aufgabe gestellt habe, das Pathos mit den Mitteln des Ethos' sich aussprechen zu lassen.“ (KSA 1, 491, 9–492, 16; hierzu NK 1/4, S. 534 f., zur Einordnung in die Rhetorik-Tradition vgl. Christians 2002, 112–117.) In einem wohl Mitte April 1886 an Carl Fuchs verfassten Brief kommt N. schließlich kritisch auf das seines Erachtens bestehende Missverhältnis von Pathos und Ethos bei Richard Wagner zu sprechen (womit sich das von Krüger 1847, 223 beschriebene Unterordnungsverhältnis umkehrt): „das Pathos [wird Herr] über das Ethos (Charakter, Stil, oder wie es heißen soll –)“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 688, S. 177, Z. 38 f.).

In anderer Hinsicht beschreibt auch FW 317 ein – überwundenes – Missverhältnis von Pathos und Ethos, wenn der musikalisch induzierte „Rückblick“ des Textes zeigt, dass in der lebensgeschichtlichen Vergangenheit des sprechenden Ich eine Verwechslung von beidem vorlag, die erst im aktuellen Bewusstsein dieses Sachverhalts (vgl. 549, 30 f.: „Aber jetzt begreife ich, dass es [sc. das vermeintliche Ethos] ganz und gar Pathos und Leidenschaft war“) korrigiert wird.

549, 27–29 *Ein paar Töne von Musik riefen mir heute einen Winter und ein Haus und ein höchst einsiedlerisches Leben in's Gedächtniss zurück*] Ausweislich des eingangs zitierten Notats in M III 5, 48 war dies ursprünglich auf N.s Aufenthalt in Genua 1880/81 gemünzt, an den in der ‚Vorstufe‘ die Erinnerung aufgerufen wurde, die in der Druckfassung demgegenüber deutlich entkonkretisiert erscheint. Die Formulierung „und ein Haus und ein höchst einsiedlerisches Leben“ hat N. nachträglich in M III 6, 120 eingefügt.

549, 31 *ganz und gar*] Nachträglich in M III 6, 120 eingefügt.

549, 33–550, 1 *dergleichen darf man nicht auf Jahre oder gar auf Ewigkeiten haben*] Vgl. die generelle Ablehnung von „dauernden Gewohnheiten“ (536, 13) in FW 295. Zu diesem kotextuellen Zusammenhang siehe auch Gerhardt 2006, 145 und Franco 2011, 145.

318.

Weisheit im Schmerz.] Zur Reihe der Schmerz-Abschnitte im Vierten Buch (die an thematisch verwandte Abschnitte aus dem Ersten Buch anschließen und in FW Vorrede 3 ein Echo finden) vgl. NK FW 312. Durch den Gedankenstrich zwischen den Sätzen in 550, 17 ist FW 318 klar in zwei Teile gegliedert. Die titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten in M III 6, 124 umfasst nur den ersten Teil; ähnlich auch schon die ‚Vorstufe‘ in M III 5, 6. Ausgehend

von der den Titel erläuternden These, der Schmerz sei in Bezug auf die Arterhaltung ebenso sinnvoll wie sein Widerpart, die Lust, schildert in der ersten Texthälfte von FW 318 ein „Ich“ in nautisch-meteorologischer Metaphorik seine Reaktion auf den Schmerz. Es deutet ihn als ein Warnsignal, das ihm angesichts drohender Gefahr gebietet, die Lebensenergie vorübergehend zu vermindern, um sie nicht ganz zu verlieren – so wie auf stürmischer See ein Kapitän befiehlt, die Segel einzuholen, damit das Schiff nicht untergeht. Hiermit verhält sich das sprechende Ich durchaus analog zu den prophetischen Affen in FW 316, die sich bei heraufziehendem „schlechte[n] Wetter“, welches sich ihnen in Form von „Schmerzen“ ankündigt, schuttsuchend „verkriechen“ (549, 12 u. 18 f.). Dagegen zeichnet die zweite Texthälfte ein Porträt von „heroischen Menschen“ (550, 22), die ganz anders auf den Schmerz reagieren als das sprechende Ich. Der Kontrast wird deutlich genug durch eine parallel gefügte Formulierung angezeigt. Heißt es in der ersten Hälfte: „Ich höre im Schmerze den Commandoruf des Schiffscapitains: ‚zieht die Segel ein!‘“ (550, 8 f.), so lautet die antithetische Wendung im zweiten Teil, „dass es Menschen giebt, welche [...] gerade den entgegengesetzten Commandoruf hören“ (550, 17–19), die sich mithin als unerschrockene ‚Sturmsegler‘ erweisen und gewissermaßen auf die titelgebenden „Wir Furchtlosen“ des später hinzugekommenen Fünften Buchs vorausdeuten.

Obwohl diese Schmerz-Heroen dadurch von dem in der ersten Hälfte sprechenden Ich unterschieden sind, welches ja aus Selbsterhaltungsgründen mit einem Rückzugsreflex auf den Schmerz reagiert, scheint es doch so, als würde das Sprecher-Ich – falls es denn noch mit der (nicht mehr „ich“ sagenden) Sprechinstanz des zweiten Textteils identisch ist – stark mit ihnen sympathisieren. Zumindest meint der Sprecher diese Heroen in Schutz nehmen und verteidigen zu müssen, und zwar mit dem Argument, dass sie ebenso „arterhaltende, artfördernde Kräfte“ seien „wie der Schmerz überhaupt“ (550, 24–26). Das mag insofern überraschen, als im ersten Teil nahegelegt wurde, die arterhaltende Funktion des Schmerzes bestehe gerade in seinem Wesen als Warnsignal, wohingegen er für die „heroischen Menschen“ ja gar kein solches sein soll. Die Argumentation dreht sich aber gegen Ende des Textes um: Die Heroen treten plötzlich gar nicht mehr als Schmerz-Erleidende, sondern als Schmerz-Verursacher, als „die grossen Schmerzbringer der Menschheit“ (550, 22 f.) in Erscheinung. Worin ihr Beitrag zur Arterhaltung bzw. Artförderung bestehen soll, wird im Anschluss lediglich mit der defensiven Möglichkeitsformel „und wäre es auch nur“ angedeutet, nämlich in ihrem „Ekel“ gegenüber dem „Glück“ der „Behaglichkeit“ (550, 26–28). Inwiefern es arterhaltend und -fördernd sei, dass sie diesem im Schlusssatz recht unvermittelt aufgerufenen und nicht weiter ausbuchstabierte Behaglichkeitsglück ihren „Ekel“ entgegengestellten, lässt der Text aber offen.

Interpretationsansätze zu FW 318 entwickeln Roth-Bodmer 1975, 151 (bemerkte eine Parallele zu FW 12), Borsche 1990, 58 (die „Weisheit“ im Schmerz wie in der Lust sei die kritisch zu prüfende „Erfahrung der Vorfahren“), Kohlmann 1997, 234, Anm. 451 (vergleicht FW 318 mit M 354 und liest beide Texte als „Gewaltphantasien radikaler Schmerzapotheose“), Just 1998, 35 u. 94 (ebenfalls zum Zusammenhang mit FW 12 und zu N.s angeblicher Forderung, „den Schmerz in der Welt zu mehren“, z. B. durch „Kriege“), Görner 2008, 79 (sieht in FW 318 eine „dreistufige Schmerzanalyse“, die zum „Schmerz als Glückssersatz“ führe), Franco 2011, 148 (betont, dass der Text wie mehrere der benachbarten Schmerz-Abschnitte „in the context of the aesthetic management of the self“ zu verstehen sei), Meyer 2011, 281 (entnimmt dem Abschnitt, dass „Schmerz zeigt, was wichtig ist im Leben“) und Wotling 2015, 121 (der die ihn hauptsächlich interessierenden Schmerz-Heroen in der zweiten Hälfte von FW 318 als ‚jasagende‘ „Philosophen“ identifiziert, deren „Weisheit“ auf dem „Leid“ basiere).

550, 4–6 *Im Schmerz ist soviel Weisheit wie in der Lust: er gehört gleich dieser zu den arterhaltenden Kräften ersten Ranges.* „Weisheit“ hier im Sinne von ‚Klugheit‘, ‚Vernunft‘ (vgl. Grimm 1854–1971, 28, 1118), letztlich nur eine personifizierende Umschreibung von ‚Funktion‘, ‚Nutzen‘. Ähnlich argumentiert schon der Beginn von NL 1881, 13[4]: „Die Fähigkeit zum Schmerz ist ein ausgezeichnete Erhalter, eine Art von Versicherung des Lebens: dies ist es, was der Schmerz erhalten hat: er ist so nützlich als die Lust – um nicht zu viel zu sagen.“ (KSA 9, 618, 19–22; das Notat findet sich in Gänze zitiert in NK 384, 9–16.) Vgl. auch NL 1881, 15[55], KSA 9, 653, 23, wo es heißt, der Schmerz sei „so nützlich und förderlich als die Lust“; fast wortgleich formuliert NL 1881, 12[67], KSA 9, 588, 4f. Dass die „Uebung des Schmerzes“ als ein „nothwendiges Mittel“ der menschlichen Selbst-„Erhaltung“ zu betrachten ist (413, 17f.), erklärt auch schon im Ersten Buch FW 48, allerdings nur mit Blick auf die menschheitsgeschichtliche Vergangenheit. FW 318 formuliert dagegen allgemeiner, ohne historische Einschränkung.

Der letzte Teil des ersten Satzes wird ringkompositorisch im ersten Teil des letzten Satzes wiederholt bzw. im Wortlaut leicht variiert: „Es sind arterhaltende, artfördernde Kräfte ersten Ranges“ (550, 25f.). Von der Arterhaltung handelten bereits mehrere Abschnitte im Ersten Buch; zum evolutionsbiologisch konnotierten Begriff vgl. NK 369, 3–10. Vor allem ergeben sich vom Wortgebrauch im vorliegenden Text Parallelen zur These über die arterhaltende Funktion des Bösen in FW 1 und FW 4. Dies hängt damit zusammen, dass und wie sich der Sinngehalt der erstrangigen arterhaltenden Kräfte ungeachtet des fast gleichen Wortlauts zwischen erster und zweiter Texthälfte verschiebt: Erscheint der Schmerz zunächst deshalb als arterhaltend, weil er für die

Schmerz-Empfindenden eine Warnfunktion angesichts möglicherweise lebensbedrohlicher Gefahren erfüllt (vgl. NK 550, 13 f.), so gilt er schließlich aus ganz anderer Sicht als arterhaltend, insofern suggeriert wird, die Schmerzen-Zufügenden seien die großen Förderer und Voranbringer der Menschheit.

550, 8–17 *Ich höre im Schmerze den Commandoruf des Schiffscapitains: „zieht die Segel ein!“ Auf tausend Arten die Segel zu stellen, muss der kühne Schiffsfahrer „Mensch“ sich eingeübt haben, sonst wäre es gar zu schnell mit ihm vorbei, und der Ozean schlürfte ihn zu bald hinunter. Wir müssen auch mit verminderter Energie zu leben wissen: sobald der Schmerz sein Sicherheitssignal giebt, ist es an der Zeit, sie zu vermindern, – irgend eine grosse Gefahr, ein Sturm ist im Anzuge, und wir thun gut, uns so wenig als möglich „aufzubauschen“.*] Die Metapher des Segeleinziehens findet sich ebenfalls in folgender Vorstufe aus dem Herbst 1881: „Unsere Lebensenergie muß zeitweilig auch vermindert werden können (dazu ist der Schmerz da: es ist ein Einziehen der Segel)“ (N V 7, 180). Zum nautischen Leitmotivkomplex, der FW durchzieht und hier den Topos des Lebens als Seefahrt (*navigatio vitae*) evoziert, vgl. den Überblick in NK FW 124. Als persönliche „Gefahr“ der Sprechinstanz erschienen (metaphorische) „Stürme“ schon in FW 315 (548, 20 f.). Im zu kommentierenden Passus spricht das „Ich“ aber nicht nur über sich persönlich, sondern zugleich stellvertretend für die menschliche ‚Art‘ bzw. die *conditio humana*, wie sich an der Formulierung „der kühne Schiffsfahrer ‚Mensch‘“ und am anschließenden Übergang in das „Wir“ zeigt. Wenngleich der Mensch damit *per se* als mutiger Abenteurer und Entdecker erscheint, sind damit doch noch nicht speziell die weiter unten genannten „heroischen Menschen“ (550, 22) adressiert, die einen gänzlich andersgearteten „Commandoruf“ im Schmerz hören und nicht die Segel einziehen. Offenbar handelt es sich bei diesen Ausnahme-Menschen um noch kühnere, ja tollkühne Schiffsfahrer.

550, 13 f. *sobald der Schmerz sein Sicherheitssignal giebt*] Das „Sicherheitssignal“ des Schmerzes meint hier eigentlich ein Unsicherheits-, ein Warnsignal, das in spezifischer Weise seine (art)erhaltende Funktion ausmacht. Von hier aus gewinnt auch die halb tautologische Formulierung ihren Sinn, es sei „kein Argument gegen“ den Schmerz, „dass er weh thut“ (550, 7 f.). Denn eben darin, so die Implikation, bestehe die Sicherheitswarnung für den Organismus. Diese Auffassung der warnenden und damit lebenserhaltenden Funktion des Schmerzes war zu N.s Zeit längst (nerven)physiologisches Popularwissen. So heißt es etwa bereits bei Roget 1837, 282 f. über die schmerzregistrierenden Nerven: „Wenn jene Nerven auf eine Art in Thätigkeit versetzt werden, welche entweder für den unmittelbar berührten Theil oder für das System im Ganzen Gefahr zu bringen droht, so gehört es auch in den Bereich ihrer Verrichtungen, von dem

drohenden Uebel warnende Kunde zu geben und das thierische Geschöpf zu solchen Thätigkeitsäußerungen aufzuregen, welche die Gefahr abwenden können. – Dieß wird nun bewerkstelligt durch die Empfindung von Schmerz, welchen bei allen derartigen Gelegenheiten zu erwecken die Nerven beauftragt sind. Sie spielen gleichsam die Rolle von Schildwachen, überall auf den Vorposten aufgestellt, um bei Annäherung der Gefahr das Lärmzeichen zu geben. – / Die Fähigkeit, Schmerz zu empfinden, muß also als ein /283/ unentbehrlich nothwendiges Glied in die Kette der thierischen Functionen eintreten; denn würde diese Fähigkeit mangeln, so könnte das thierische System nur von sehr kurzer Dauer seyn, da es, wie es nothwendig seyn muß, beständigen Eingriffen jeder Art ausgesetzt ist.“

Über die Warnfunktion von Schmerzen konnte sich N. u. a. auch in Carl Ernst Bocks *Buch vom gesunden und kranken Menschen* unterrichten, dessen achte Auflage er 1875 in Basel erworben hatte. Bock betont allerdings die Ungenauigkeit der schmerzhaften (Un-)Sicherheitssignale: „So klar es Jedem, der Schmerz empfindet, wird, daß in seinem Körper nicht Alles so ist, wie es sein soll, so unklar ist dem Arzte sehr oft der Sitz und die Art des Leidens, welches den Schmerz hervorrief“, woraus Bock ableitet, „daß der Schmerz eine höchst unsichere Krankheitserscheinung ist und nicht viel mehr andeuten kann, als daß sich an irgend einer Stelle des Körpers irgend eine krankhafte Veränderung befindet.“ (Bock 1870, 637) Entsprechend vage ist das schmerzliche Warnzeichen auch in N.s Text; es kündigt ebenfalls ausdrücklich nur „irgend eine“ (550, 15) Bedrohung an, auf die hier auch nur ganz unspezifisch, obzwar ziemlich drastisch reagiert wird: mit einem Herunterfahren der Lebens-„Energie“ (550, 13), verbildlicht durch die nautische Metapher des Segel-Einziehens. Diese metaphorische Verfahrensweise des Textes lässt freilich völlig offen, ob es sich um körperlichen oder aber seelischen Schmerz handelt. Als eine von N.s wichtigsten Quellen für den Schmerz begriff vgl. auch Dumont 1876.

550, 17–20 *Es ist wahr, dass es Menschen giebt, welche beim Herannahen des grossen Schmerzes gerade den entgegengesetzten Commandoruf hören, und welche nie stolzer, kriegesischer und glücklicher dreinschauen, als wenn der Sturm heraufzieht* [Diese von dem Segel-Einziehen des im ersten Textteil sprechenden Ich/Wir diametral verschiedene Reaktion erscheint den im Ersten Buch in FW 19 geschilderten „Starken“ (390, 17) angemessen, über die dort die rhetorische Frage aufgeworfen wird: „Prüfet das Leben der besten und fruchtbarsten Menschen und Völker und fragt euch, ob ein Baum, der stolz in die Höhe wachsen soll, des schlechten Wetters und der Stürme entbehren könne“ (390, 8–11). Übertragen auf die Arterhaltungsbegrifflichkeit von FW 318 ließe sich folgern, dass die heraufziehenden Schmerzens-Stürme für die in der zweiten Texthälfte

thematisierten Ausnahme-Menschen in einem anderen Sinn arterhaltend sind als für durchschnittlich „kühne Schifffahrer“ (550, 10). Fahren diese, durch den Schmerz gewarnt, ihre Lebensenergie herunter, so wächst hingegen die Lebensenergie der noch viel kühneren Menschen durch den Schmerz gerade.

550, 21 *der Schmerz selber giebt ihnen ihre grössten Augenblicke]* Aus der Perspektive solcher schmerzaffinen, quasi masochistischen Menschen scheint das Ich in NL 1881, 13[4], KSA 9, 619, 2–9 zu sprechen, das den Schmerz als Mittel einer höchsten Lebenssteigerung preist: „Ich [...] stelle mich zum Leben hin, um zu helfen, daß aus dem Schmerze so reich wie möglich Leben wachse [...] – in allem sind wir dem Schmerz verschuldet, und ein ganzer Kanon von Schönheit Erhebung Göttlichkeit ist erst recht möglich in einer Welt tiefer und wechselnder und mannigfaltiger Schmerzen.“

550, 21–25 *Das sind die heroischen Menschen, die grossen Schmerzbringer der Menschheit: jene Wenigen oder Seltenen, die eben die selbe Apologie nöthig haben, wie der Schmerz überhaupt, – und wahrlich! man soll sie ihnen nicht versagen!]* Von diesem Passus aus ergeben sich aufschlussreiche Querbezüge zu verschiedenen Abschnitten in FW I, besonders zur nahezu identischen Charakterisierung der künftig-möglichen Wissenschaft als „grosse Schmerzbringerin“ (384, 13f.) in FW 12 (der einzigen Stelle, an der laut eKGWB dieses Substantivkompositum bei N. vorkommt). Aber auch an den martialischen „Philosoph[en]“ (403, 20), der in FW 32 das „Wehethun-Wollen“ (403, 26) lehrt, sowie an den „Gewaltmensch[en]“ der Vergangenheit in FW 48, der sowohl „sich“ als auch „seine Umgebung zum Ertragen des Schmerzes“ erzogen habe (413, 14–19), lassen die hier genannten „heroischen Menschen“ denken. Neben diesen Texten aus dem Ersten Buch taucht das affirmative Motiv des Schmerzbringens an späterer Stelle im Vierten Buch erneut auf: in FW 325, wo das Zufügenwollen von Schmerzen zum Ausweis menschlicher Grösse erklärt wird (zu diesem kotextuellen Zusammenhang Meyer 2019a, 226). Vgl. auch schon NL 1881, 12[140], KSA 9, 600, 16f.: „Heroismus ist die Kraft, Schmerz zu leiden und zuzufügen.“ Zur „Apologie“ des Schmerzes, wie sie der vorliegende Text selbst nicht nur verlangt, sondern seinerseits bereits unternimmt, vgl. auch in der Neuausgabe von 1887 FW Vorrede 3 (bes. 350, 4–15). Dass eine solche Schmerz-Apologie „nöthig“ sei, ließe sich vor dem Hintergrund des zitierten schmerzgeschichtlichen Abschnitts FW 48 begründen: „man hasst jetzt den Schmerz viel mehr, als frühere Menschen, und redet ihm viel übler nach als je“ (414, 1–3).

550, 24 *Apologie]* Vgl. Petri 1861, 69: „Vertheidigung, Schutzschrift“.

550, 27 f. *dass sie der Behaglichkeit widerstreben und vor dieser Art Glück ihren Ekel nicht verbergen]* Wessen „Glück“ diese zuletzt aus dem Hut gezauberte

„Behaglichkeit“ sein soll, ist nicht ganz klar. Das – offenbar nicht artförderliche – Behaglichkeitsglück passt jedenfalls schlecht zum generalistischen Bild vom „kühne[n] Schifffahrer ‚Mensch‘“ (550, 10 f.), als der sich auch das sprechende Ich in der ersten Texthälfte verstand, obwohl es, anders als die behaglichkeitsverachtenden Heroen, vor dem Ansturm des Schmerzes die Segel einzieht. Vgl. aber die gegen Ende des Vierten Buchs in FW 338 aufs Korn genommene „Religion der Behaglichkeit“, deren Anhängern zugerufen wird: „Ach, wie wenig wisst ihr vom Glücke des Menschen, ihr Behaglichen und Gutmüthigen! – denn das Glück und das Unglück sind zwei Geschwister und Zwillinge, die mit einander gross wachsen oder, wie bei euch, mit einander – klein bleiben!“ (567, 5–9) Vgl. auch die Formel vom „erbärmlichen Behagen“, derer sich Zarathustra in seiner Übermensen-Lehre in Za I Vorrede 3, KSA 4, 15 u. 16 mehrfach bedient.

319.

Als Interpreten unserer Erlebnisse.] Während FW 300 noch in Erwägung zog, „die gesammte Religion“ könne dereinst rückblickend „als Uebung und Vorspiel“ der „Erkenntnis“ und „Wissenschaft“ erscheinen (539, 7–11), konstatiert FW 319 einen grundsätzlichen Mangel an Erkenntnis-Redlichkeit gegenüber den eigenen Erlebnissen bei „Religiösen“ (551, 7). Von diesen setzen sich am Ende des Textes die sprechenden „wir Anderen, Vernunft-Durstigen“ (551, 11 f.) radikal ab, indem sie jeden Wunderglauben von sich weisen und als ‚Gewissenhafte der Erkenntnis‘ gelten wollen, die mit ihrem eigenen Erleben experimentieren, d. h. es wissenschaftlich genau beobachten und analysieren. Vgl. die Vorarbeit NL 1880, 6[323], KSA 9, 280, 6–9 (Handschrift in N V 4, 99): „Sein Erlebniß so streng und wahrhaftig ansehen, wie ein wissenschaftliches Experiment – da darf man nicht von Wundern und ‚Engel[n] um uns‘ und der Hand des Herrn fabeln: das erscheint einem unredlich.“ Die titellose ‚Reinschrift‘ mit mehreren Korrekturen und Varianten findet sich in M III 6, 238 f.

FW 319 gehört zu den am häufigsten zitierten und (wenn auch kaum einlässlich) interpretierten Abschnitten des Vierten Buchs; besonderer Beliebtheit erfreuen sich dabei die Schlusssätze über das Selbstexperiment (vgl. 551, 11–15). Andreas-Salomé 1894, 27 bezieht sie auf N. selbst und sein fortwährendes Sich-neu-Erfinden: „So gibt er sich selbst freiwillig als Einheit auf, – je polyphoner sein Subject, desto lieber ist es ihm“. Ähnlich sieht Jaspers 1936, 340 f. hierin einen Beleg für N.s Hang zum Selbstversuch mit vielfältigen Erlebnissen, während Greiner 1972, 45–47 die „Aufforderung zu vielfältigem Experimentie-

ren“ in FW 319 als zeitdiagnostischen Reflex auf N.s Gegenwart „als diejenige eines tiefgreifenden Umbruchs“ (ebd., 47) begreift. Generell zu N.s ‚Experimentalphilosophie‘ vgl. Kaulbach 1980, speziell zu FW 319 ebd., 154 mit dem interpretatorischen Fazit: „wir sollen Weltperspektiven, Glaubensinhalte auf ihre Wirkung auf uns erproben“. Meyer 1993, 61 prägt hierfür den Begriff einer „Experimentalexistenz“, die sich „immer wieder in Grenzsituationen“ hineinsteigere. Als Beleg dafür, dass es N. nicht nur um „self-invention“, sondern auch um „self-reflection“ gehe, liest Jurist 2000, 217 den Text, den Niemeyer 2005, 118 f. analog als einen „Verfahrensvorschlag“ der „Selbstbeobachtung“ versteht, der letztlich auf „das Projekt einer Hermeneutik des Erlebens“ abziele. Dagegen sieht Düsing 2006, 298 gerade im Selbstexperiment ein „radikal autonome[s] Sich-selbst-Erschaffen“, das sie als „futuristisch“ bezeichnet. Zur Religionskritik in FW 319 vgl. Hingst 1998, 385, der die Auslegung der religiösen Erfahrung als (Selbst-)Täuschung von William James’ Konzept der religiösen Erfahrung abgrenzt, Figl 2007a, 313 f., für den FW 353 im Fünften Buch die in FW 319 geübte Kritik an „der fälschenden Interpretation“ religiöser Erlebnisse „noch vertieft“, und am ausführlichsten Born 2010, 315 f., nach dem der in FW 319 „absolut gesetzte wissenschaftliche Anspruch, der eine Sphäre des authentischen Glaubens nicht zu[lässt]“, tendenziell mit N.s ‚Perspektivismus‘ konfligiere.

550, 31 Redlichkeit] Vgl. NK 464, 10–19. Im Schlussabschnitt des Zweiten Buchs FW 107 wurde „unsere[r] Redlichkeit“ allerdings noch „eine Gegenmacht“ als lebensnotwendiges Korrektiv zur Seite gestellt, die in FW 319 überhaupt nicht mehr in Betracht kommt: „die Kunst, als de[r] gute [] Wille [] zum Scheine“ (464, 17–19). Vgl. hierzu auch NK 551, 4–6.

551, 2 eine Gewissenssache der Erkenntniss] Vgl. das auf die „Redlichkeit“ (550, 31) verweisende „intellectuale Gewissen“ (373, 6) in FW 2, das im weiteren Verlauf des Vierten Buchs in FW 335 als „intellectuelle[s] Gewissen“ (561, 12 f.) erneut auftaucht. Als ‚Anwendung‘ der in FW 319 geforderten Redlichkeit/Gewissenhaftigkeit interpretiert Wotling 2015, 125 deshalb den späteren Abschnitt; zu diesem kotextuellen Zusammenhang siehe auch schon Niemeyer 2005, 119.

551, 4–6 War meine Vernunft hell genug? War mein Wille gegen alle Betrügereien der Sinne gewendet und tapfer in seiner Abwehr des Phantastischen?] Die hier formulierte Frage des Erkenntnis-Gewissens, die „alle die lieben Religiösen“ (551, 7) sich nicht stellen, erweist sich am Ende des Textes als die Gewissensfrage der sprechenden „wir Anderen, Vernunft-Durstigen“ (551, 11 f.). Sie orientieren sich an der ‚strengen Wissenschaft‘ und geben sich als radikale (Selbst-)Aufklärer. Aus der Perspektive einiger Abschnitte vor allem im Zweiten

Buch (vgl. dort die rahmenden Texte FW 57 und FW 107), aber auch im Vierten Buch (z. B. FW 299) stellt sich diese Gewissensfrage jedoch ebenfalls nicht so wie für den Sprecher von FW 319. In jenen Texten melden sich nicht vernunftdurstige Wissenschaftler, sondern schönheitstrunkene, scheinliebende Künstler-Wir zu Wort, die die absolute Fixierung auf eine vermeintliche Wirklichkeit keineswegs teilen. Sie dementieren oder relativieren vielmehr die in FW 319 zur Schau getragene „Abwehr des Phantastischen“, indem sie sich in ästhetischer Hinsicht unverhohlen zum Phantastischen bekennen, das insbesondere im Zweiten Buch auf verschiedene Weisen sogar mit der wissenschaftlichen Nüchternheit vermittelt wird.

551, 8 f. *wider die Vernunft*] Sperrdruckanweisung durch Unterstreichung im Korrekturbogen (Cb, 231).

551, 10 f. *so erleben sie denn „Wunder“ und „Wiedergeburten“*] Der Begriff der Wiedergeburt spielt nicht nur in fernöstlichen Religionen wie Hinduismus und Buddhismus, sondern auch im Christentum eine Rolle, allerdings nicht im Sinne einer Reinkarnation bzw. Seelenwanderung nach dem Tod, sondern einer Erneuerung des Menschen durch den Glauben. Dementsprechend erläutert etwa Pierer 1857–1865, 19, 170 die „Wiedergeburt“ als die „Veränderung, welche im geistigen u. sittlichen Leben des zu Christo bekehrten Christen vorgeht.“ Für Schopenhauer 1873–1874, 2, 477 ist die Verneinung des Lebenswillens „Dasjenige, was in der Christlichen Kirche, sehr treffend, die Wiedergeburt, und die Erkenntniß, aus der sie hervorgeht, Das, was die Gnadenwirkung genannt wurde.“ Zur Einführung von Wunder und Wiedergeburt im Christentum vgl. auch M 87: „Das Christenthum kennt im Sittlichen nur das Wunder: die plötzliche Veränderung aller Werthurtheile, das plötzliche Aufgeben aller Gewohnheiten, die plötzliche unwiderstehliche Neigung zu neuen Gegenständen und Personen. Es fasst dieses Phänomen als die Wirkung Gottes und nennt es den Act der Wiedergeburt“ (KSA 3, 81, 9–14).

551, 11–15 *Aber 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.*] Im Wortlaut ähnlich heißt es bereits am Schluss von M 453: „Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!“ (KSA 3, 274, 24) Zum Experimentieren des Menschen bzw. der Menschheit mit sich selbst, das in FW in unterschiedlichen Hinsichten begegnet, siehe auch FW 7 (379, 33–380, 3), FW 110 (471, 14–19), FW 324 (552, 25–553, 5) und FW Vorrede 2 (347, 20–23). Auf die in den Lebenswissenschaften zu N.s Zeit allgegenwärtigen Tierversuche – dass „für den Arzt das Versuchsthier die wichtigste Gattung von Thier ist“, schreibt N. ironisch in NL 1880, 6[378], KSA 9, 295, 1 f. – spielen die „Versuchs-Thiere“ im

vorliegenden Passus an. Ihre Anthropomorphisierung, die sich daraus ergibt, dass sich das sprechende Wir mit ihnen identifiziert, verweist nicht zuletzt auf die bei N. und insbesondere auch in FW vielfältig vollzogene umgekehrte Animalisierung des Menschen (vgl. NK 372, 14–25). In EH Warum ich so gute Bücher schreibe 3, KSA 6, 303, 5–7 ist ebenfalls von menschlichen Versuchstieren die Rede: „Ich habe an meinen Bekannten mehrere Versuchsthiere, an denen ich mir die verschiedene, sehr lehrreich verschiedene Reaktion auf meine Schriften zu Gemüthe führe.“ Das Proprium von FW 319 besteht jedoch darin, dass in diesem Fall Versuchstier und Experimentator ein und dieselbe Person sind. So auch in der von Neymeyr 2012, 120 als Parallelstelle angeführten Äußerung aus GM III 9, in der die menschlichen Selbstversuche sogar noch grausamer als alle Tierversuche erscheinen: „wir experimentiren mit uns, wie wir es uns mit keinem Thiere erlauben würden, und schlitzen uns vergnügt und neugierig die Seele bei lebendigem Leibe auf“ (KSA 5, 357, 31–34).

Weinberg 1993, 263 macht in wirkungsgeschichtlicher Perspektive eine intertextuelle Referenz auf den Schlusspassus von FW 319 in Hubert Fichtes Roman *Versuch über die Pubertät* (1974) aus, in dem nicht nur von einem „Experiment an mir selbst“ (Fichte 1993, 52) die Rede ist, sondern der pubertierende Ich-Erzähler an späterer Stelle noch verkündet: „Ich bin die mir selbst am besten bekannte Versuchsperson“ (ebd., 200).

320.

Beim Wiedersehen.] Das aus einem längeren, mehrere Fragen einschließenden Redebeitrag des Dialogpartners A. und einer kurzen Antwort von B. bestehende fiktive Gespräch, dessen Anlass durch den Titel bezeichnet wird, hat seine Pointe in der Radikalität, mit der der ‚Einzelgänger‘ B. seine tentative Charakterisierung durch A. noch überbietet: Es gehe ihm nicht darum, sich eine Legitimation für seine außenseiterische Individualexistenz zu *suchen*, sondern selbst zu *schaffen*. Damit tritt der Aspekt der Selbstermächtigung in der Existenzform B.s, auf den schon A. abzielt, noch entschiedener hervor. Ungeachtet der Titelgleichheit entwirft FW 320 also ein ganz anderes Szenario als MA II VM 259, KSA 2, 491, wo eine Situation des Wiedersehens geschildert, bei der wechselseitige Entfremdung durch geheucheltes Interesse verschleiert wird. Zu den Dialogen in FW vgl. NK FW 33. Deutungen zu FW 320, die sich vor allem auf die Sonnenmetapher am Schluss des Textes konzentrieren, bieten Kummer 1922, 2, 395 (identifiziert B. mit N. selbst, der hier die Werkintention von FW benenne), Schneider 1983, 149 f. (die Dialogpartner stünden für „zwei Stufen des Wohl-Findens, des Wohlbefindens“), Reichel 1987, 70 (die „von

Nietzsche beschworene Kraft, sich selbst zum Sonnenmenschen zu erheben“, wurzele in der Lichtmetaphorik des 18. Jahrhunderts), Hödl 2009, 437 (N. beerbe hier – namenlos bleibende – „alte Dichtungen, die von der Wissenschaft für obsolet erklärt worden sind“) und Zittel 2016, 88 (sieht in FW 320 wie schon in M 255 eine „Spielart“ des Dialogs, die sich durch ihre „Möglichkeit zum Selbstbezug der Sprecher auf die Form“ auszeichne).

551, 19–21 *Wo kannst du dich in die Sonne legen, sodass auch dir ein Ueberschuss von Wohl kommt und dein Dasein sich rechtfertigt?*] Anspielung auf die berühmte, bei Plutarch (*Alexandros 14*; Plutarch 1827–1861, 16, 1917) überlieferte Anekdote, wonach der auf dem Korinther Kraneion in der Sonne liegende Kyniker Diogenes von Sinope Alexander dem Großen, der ihm einen Wunsch freistellte, geantwortet haben soll, er möge ihm nur aus der Sonne gehen (vgl. NK 480, 22–25). Die Formulierung, dass „dein Dasein sich rechtfertigt“, privatisiert gleichsam den Ontodizee-Gedanken, wie er in universaler Form in FW 107, ähnlich wie schon in GT, unter Berufung auf das Ästhetische formuliert wird (vgl. NK 464, 23–25). Die Sonne dient in FW 320 als Bild für diese Daseinsrechtfertigung, sie bezeichnet die entsprechende Legitimationsinstanz; vgl. auch die metaphorische „Sonne eines moralischen Grundurtheils und Hauptwerthmessers“ (379, 25 f.) in FW 7. Vor diesem Hintergrund erhellt der Anspruch B.s im vorliegenden Text, nicht bloß nach einer schon vorhandenen Sonne zu suchen, in die er sich legen kann, sondern sich selbst eine neue Sonne zu schaffen.

551, 25 *Ich will für mich eine eigene Sonne schaffen.*] Ende August 1881 gebraucht N. die Wendung „eine eigne Sonne schaffen“ in einem Brief an Paul Rée: „Ich empfinde gegen Sie, mein lieber Freund und Vollender, ein ganz unbegrenztes Wohlgefühl und möchte, was ich Ihnen vielleicht schon zehnmal sagte, eine eigne Sonne schaffen können, die über Ihnen und dem Wachstum Ihres Gartens allein zu scheinen hätte.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 144, S. 124, Z. 22–26) Die in FW 320 von B. hingegen ausdrücklich für sich selbst zu schaffende Sonne gehört im astrometaphorischen Kosmos von N.s Texten wohl in dieselbe Klasse von Himmelskörpern wie jener „tanzende[] Stern“, den es laut Zarathustra zu „gebären“ gilt (Za Vorrede 5, KSA 4, 19, 19). Vgl. zu dieser Verbindung schon Röttger 1993, 61, der durch die genannten N.-Texte das Raumerleben der Romanfiguren von Michel Tournier (1924–2016) für beeinflusst hält. Im kotextuellen Umfeld von FW ließe sich auch ein Bezug zur solaren Metapher in FW 125 herstellen, wo der ‚Gottesmord‘ als Loskettung der „Erde von ihrer Sonne“ (481, 5) versinnbildlicht wird. Gibt das Erschaffen einer eigenen Sonne eine Antwort auf diese Loskettung? Williams 1952, 73 bezieht den Schlusssatz von FW 320 auf Worte Montaignes zurück, die sich jedoch nicht einer solaren, sondern ökonomischen Metaphorik bedienen, um den Willen zur

schöpferischen Souveränität zum Ausdruck zu bringen: „ie veulx estre riche par moy, non par emprunt“ (Montaigne 1864, 322) – „Ich will von meinem eigenen, nicht von geborgtem Gute, reich seyn.“ (Montaigne 1753–1754, 2, 426)

321.

Neue Vorsicht.] Vgl. folgende, zwischen Frühjahr und Herbst 1881 entstandene ‚Vorstufe‘ in M III 1, 37: „Nicht so viel an Strafen, Tadeln, ‚Bessern‘ denken! Einen Einzelnen werden wir selten verändern! Sehen wir zu, daß unser eigener Einfluß auf das Kommende den seinen aufwiegt und überwiegt! Ringen wir nicht im direkten Kampfe (das ist auch das Strafen Tadeln Bessernwollen), sondern erheben wir uns selber um so höher! Geben wir dem Vorbild leuchtendere Farben! Verdunkeln wir den Andern durch unser Licht! Laßt uns nicht seinetwegen dunkler werden, wie die Strafenden und Tadelnden! Geht fort von ihm!“ Die zentrale Selbstaufforderung des in FW 321 ähnlich sprechenden Wir, Abstand vom „Strafen, Tadeln und Bessern“ (551, 28) zu nehmen, um sich stattdessen „selber umso höher“ zu „erheben“ (552, 5) und sich dergestalt als leuchtendes Vorbild für die Anderen zu empfehlen, findet sich auch in einer nachgelassenen Aufzeichnung vom Sommer 1882: „Erheben wir uns – statt zu strafen!“ (NL 1882, 21[3], KSA 9, 685, 8) Zum Themenkomplex ‚Strafen‘ und ‚Bessern‘ sowie N.s einschlägigen rechtswissenschaftlichen bzw. rechtsphilosophischen Quellen vgl. NK FW 219. Zu FW 321 siehe u. a. Gschwend 2001, 144, Petersen 2008, 144 f., Johnson 2010, 83, Anm. 7 und Huddleston 2019, 43.

552, 5–7 *Geben wir unserm Vorbilde immer leuchtendere Farben! Verdunkeln wir den Andern durch unser Licht!*] Mit „unserm Vorbilde“ ist im vorliegenden Textzusammenhang nicht ein Vorbild, dem „wir“ nacheifern, sondern die Vorbildfunktion des sprechenden Wir selbst gemeint. „[U]nser Licht“ weist dabei auf den Willen zur „eigene[n] Sonne“ (551, 25) im vorangehenden Abschnitt zurück. Hinsichtlich der Rangunterschiede unter Menschen, wie sie im vorliegenden Aufruf zur Konkurrenz um stärkere Leuchtkraft beschworen werden, kommt die Lichtmetaphorik erneut in FW 336 zum Einsatz.

552, 7–9 *Wir wollen nicht um seinetwillen selber dunkler werden, gleich allen Strafenden und Unzufriedenen! Gehen wir lieber bei Seite! Sehen wir weg!*] Dass das Strafen mit einer spezifischen ‚Verdunkelungsgefahr‘ einhergeht, entspricht der bei N. verschiedentlich begegnenden Engführung von Strafgelüsten und Ressentiment, wie sie sich etwa in Za II Von den Taranteln, KSA 4, 129, 21–24 findet: „Also aber rathe ich euch, meine Freunde: misstraut Allen, in welchen der Trieb, zu strafen, mächtig ist! / Das ist Volk schlechter Art und

Abkunft; aus ihren Gesichtern blickt der Henker und der Spürhund.“ Der Entschluss, statt zu strafen lieber wegzusehen, harmoniert mit dem ‚Neujahrsvor-satz‘ in FW 276 zu Beginn des Vierten Buchs: „Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. Wegsehen sei meine einzige Verneinung!“ (522, 24–26) Dass Wegsehen in FW 321 nicht etwa Passivität bedeute, sondern gerade die Aktivität desjenigen, „der jede bloße Reaktion vermeiden will“, gibt mit Blick auf diese kotextuelle Parallele Brusotti 1997b, 458, Anm. 143 zu bedenken.

322.

Gleichniss.] Das im Titel angesprochene Gleichnis bezieht zwei Arten von Denkern auf zwei verschiedene Welträume bzw. Weltraum-Modelle, rekurriert also auf astronomische Theorien. Als repräsentatives Beispiel für „[j]ene Denker, in denen alle Sterne sich in kyklischen Bahnen bewegen“ und die insofern „nicht die tiefsten“ sind (552, 11 f.), könnte Immanuel Kant angeführt werden, der nicht nur selbst ein akribischer Begriffs-Ordner ist, sondern in seiner frühen kosmologischen Schrift *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) auch von einer – die Existenz Gottes verbürgenden – ‚zyklischen‘ Ordnung des nur scheinbar chaotischen Weltraums ausgeht: „es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann.“ (AA I, 228) Über Kants „wohlgeordnetes Weltsystem“, wie er es in jener frühen Schrift dargestellt hatte, konnte sich N. beispielsweise in Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* informieren (vgl. Fischer 1869a, 136–148, hier 141), aber auch in Richard Anthony Proctors Werk *Our Place Among Infinities*, das N. in der 1877 erschienenen deutschen Übersetzung *Unser Standpunkt im Weltall* besaß und in dem Kant als der erste Kosmologe angeführt wird, der bereits „einundvierzig Jahre vor Laplace“ auf die Idee kam, „die Contraction des Sonnensystems von einer großen rotirenden Nebelmasse“ abzuleiten und so den „Ursprung des Sonnensystems“ zu erklären (Proctor 1877, 3; Lesespuren N.s auf dieser Seite).

Die (gleichnishafte) Rede von der Unregelmäßigkeit „alle[r] Milchstrassen“ (552, 14 f.) widerspricht insbesondere der zentralen Auffassung Kants von „einer systematischen Verfassung des Weltbaues“ (AA I, 246), wonach die Milchstraße eine Art Sonnensystem im Großen ist: „Die Gestalt des Himmels der Fixsterne hat also keine andere Ursache, als eben eine dergleichen systematische Verfassung im Großen, als der planetische Weltbau im Kleinen hat, indem alle Sonnen ein System ausmachen, dessen allgemeine Beziehungs-

fläche die Milchstraße ist“ (ebd., 251). Wenn bei N. im Plural von „Milchstraßen“ die Rede ist, so sind damit Galaxien gemeint. Allerdings nimmt auch Kant bereits eine solche „Milchstraßen“-Vielheit an; er überträgt das Organisationsprinzip des Sonnensystems auf die Milchstraße und gelangt auf diese Weise fortschreitend zu immer größeren Strukturen im Universum. So bemerkt er mit Blick auf das Phänomen von sogenannten „neblichten Sternen [...], daß es nicht einzelne so große Sterne, sondern Systemata von vielen [Sternen] seien“ und in „Analogie mit dem Sternensystem, darin wir uns befinden, [...] für eben dergleichen Weltordnungen und, so zu reden, Milchstraßen zu halten“ (AA I, 254 f.). Eben diese identischen Weltordnungen werden freilich in FW 322 bestritten. Vgl. ähnlich bereits FW 109, wo der Verdacht aufkommt, schon in unserer Milchstraße könne weitgehend Unordnung herrschen. Als direkte Quelle für die ‚unregelmäßige Milchstraße‘ kommt Vogt 1878, 110 in Betracht, wie das Nachlass-Notat NL 1881, 11[308], KSA 9, 559, 17 zeigt: „Wie unregelmäßig ist die Milchstraße! (Vogt. p 110)“ (Handschrift in M III 1, 126). Ausführlicher hierzu siehe NK 467, 22–468, 16.

Zu FW 322 vor dem Hintergrund von Kant und Vogt vgl. auch Groddeck 1989, 496 f., der mit Blick auf die Innen-Außen-Metaphorik des Textes argumentiert, dass die „gleichsam neuinszenierte kopernikanische Wende vom geordneten Kosmos ‚in kyklischen Bahnen‘ zum regellosen ‚ungeheuren Weltraum‘ auf der Aussageebene des Aphorismus [...] auch die Ordnung des tropischen Verfahrens“ (ebd., 497) affiziere, womit rhetorische Verschränkungsfiguren wie Hypallage, Metonymie und Hendiadyoin gemeint sind. Vgl. ferner Schrift 1990, 197, Dudley 2004, 301, Anm. 93, Himmelmann 2006, 110 f., Lossi 2006, 63 und Rathbone 2011, 54.

552, 12 f. *wer in sich wie in einen ungeheuren Weltraum hineinsieht*] Diese Formulierung, die auf den ‚chaotischen‘, aber ‚tiefen‘ Denker gemünzt ist, erinnert an Novalis’ bekanntes *Blüthenstaub*-Fragment Nr. 16: „Wir träumen von Reisen durch das Weltall; ist denn das Weltall nicht in uns? Die Tiefen unseres Geistes kennen wir nicht. – Nach Innen geht der geheimnisvolle Weg. In uns oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten“ (Novalis 1837–1846, 2, 255).

323.

Glück im Schicksal.] In der titellosen ‚Reinschrift‘ hat N. noch Korrekturen vorgenommen: „Die größte Wohlthat ‚Auszeichnung‘ erweist uns das Schicksal, wenn es uns eine Zeitlang hat auf der Seite unserer Gegner ‚hat‘ kämpfen lassen. Damit sind wir vorherbestimmt zu einem großen Siege.“ (M III 6, 222) Biographisch orientierte Interpreten, die das „wir“ mit N. identifizieren, mögen hierin eine Verarbeitungsstrategie von dessen einstiger Begeisterung für Wag-

ner vermuten. In WA Vorwort, KSA 6, 11, 5–7 schreibt N.: „Wagnern den Rücken zu kehren war für mich ein Schicksal; irgend Etwas nachher wieder gern zu haben ein Sieg.“ Vgl. NK 6/1, S. 29 f. Interessanter als der mögliche Wagner-Bezug in FW 323 ist freilich die Frage, zu was für einem Großsieg man durch den temporären Kampf auf gegnerischer Seite prädestiniert sein soll. Vielleicht zum Sieg über sich selbst, zur Selbstüberwindung?

324.

In media vita.] In der ‚Vorstufe‘ in M III 5, 40 sowie in der titellosen, leicht überarbeiteten ‚Reinschrift‘ in M III 6, 6 fehlt noch die zweite Hälfte der Druckfassung ab dem gliedernden Gedankenstrich in 552, 28. Der Titel aus dem Umkreis des christlichen Memento-mori-Gedankens (vgl. hierzu NK FW 278) spielt auf die prominente Anfangszeile einer Antiphon (Wechselgesang) an, die dem mittelalterlichen Dichter Notker I. von St. Gallen (ca. 840–912) zugeschrieben wird, wohl aber noch älteren, fränkischen Ursprungs ist: „Media vita in morte sumus“ („Mitten im Leben sind wir vom Tod umgeben“). Der Wechselgesang wurde 1524 von Luther unter dem Titel *Der Lobsanck* ins Deutsche übersetzt (Evangelisches Gesangbuch Nr. 518). Der Anfang lautet in Luthers Übersetzung: „Mytten wir ym leben synd / mit dem todt vmbfangen.“ (Luther 1524, unpag. [11]; Luther 1883–2009 35, 453) Vgl. hierzu Rössler 2004 u. Hahn 2004. Zum Motiv der Verschränkung von Leben und Tod siehe auch FW 36 u. NK 405, 20. Unter dem Titel von FW 324 sollte zunächst auch FW Vorspiel 61 stehen. Auf weitere mögliche Vorlagen für den Titel des vorliegenden Abschnitts macht Ponton 2018, 216–221 aufmerksam, der darin eine Allusion auf Psalm 90, 10 sowie auf Dantes *Divina Commedia* (I, 1) sieht, die mit den Worten beginnt: „Nel mezzo del cammin di nostra vita“ (Dante 1822, 93) – „Als ich auf halbem Weg stand unsers Lebens“ (Dante 1868, 1). Zur kotextualisierenden Verbundinterpretation mit FW 276 siehe Ponton 2010, 238–241. Zu FW 324 vgl. auch die Streiflichter bei Willers 1988, 107, Kuttinig 1995, 71, Brusotti 1997b, 646 u. 653 f., Hingst 1998, 325, Düsing 2006, 92, Franco 2011, 143, O’Sullivan 2012, 31 f., Stegmaier 2012c, 34, Wotling 2015, 121–123, Zirfas 2016, 35, Meyer 2019a, 225 f. und Ansell-Pearson/Bamford 2021, 131.

552, 23–25 *Nein! Das Leben hat mich nicht enttäuscht! Von Jahr zu Jahr finde ich es vielmehr wahrer, begehrenswerther und geheimnissvoller*] In N V 7, 167 findet sich folgende ‚Vorstufe‘ hierzu: „Nein, das Leben hat mich nicht enttäuscht – ich habe es immer voller gefunden“.

552, 24 *wahrer*] In M III 6, 6 stand erst – wie in N V 7, 167 – „voller“, was dann zugunsten von „reicher“ gestrichen wurde. In GoA V, 245 steht ebenfalls „reicher“.

552, 26 f. *das Leben ein Experiment des Erkennenden*] Zum (Selbst-)Experiment, das zuletzt in FW 319 vorkam, vgl. NK 551, 11–15. In FW 324 erscheint das Experimentieren mit sich selbst aber (ergebnis)offener, gleichsam noch experimenteller als in FW 319, wo es sich lediglich insofern auf die eigenen Erlebnisse bezog, als diese mit nüchternem, streng wissenschaftlichem Blick zu beobachten waren, um für eine „Abwehr des Phantastischen“ gerüstet zu sein und religiösen Ausdeutungen „tapfer“ zu widerstehen (551, 5 f.). Dagegen wird am Ende von FW 324 betont, dass man als erkennender Experimentator „nicht nur tapfer, sondern sogar fröhlich leben“ könne (553, 6 f.), was im Horizont des Wortgebrauchs in FW auf die Sphäre des Ästhetischen, Künstlerischen hindeutet.

552, 28–553, 4 *Und die Erkenntniss selber: mag sie für Andere etwas Anderes sein, zum Beispiel ein Ruhebett oder der Weg zu einem Ruhebett, oder eine Unterhaltung, oder ein Müssiggang, – für mich ist sie eine Welt der Gefahren und Siege, in der auch die heroischen Gefühle ihre Tanz- und Tummelplätze haben.*] Bereits im Dritten Buch hatte der Abschnitt FW 123 unter dem Titel „Die Erkenntniss mehr, als ein Mittel“ dafür argumentiert, dass es außer der „Leiden-schaft der Erkenntniss“ (479, 3 f.) noch andere, ‚niedere‘ Erkenntnis-Motive gibt, die den an der hier zu kommentierenden Stelle genannten nahe kommen, z. B. „Neugierde“ (479, 12) oder „Musse“ (479, 15). Der Erkenntnisleidenschaft aus FW 123 entspricht im vorliegenden Text der Erkenntnisheroismus, von dem aus sich Verbindungslinien zu FW 283 ziehen lassen. Zu den „Gefahren und Siege[n]“ siehe NK 553, 7–9.

553, 3 f. *in der auch die heroischen Gefühle ihre Tanz- und Tummelplätze haben.*] Im Korrekturbogen geändert aus: „in der es auch einer heldenhaften Seele frei und wohl zu Muthe wird.“ (Cb, 233)

553, 4 f. *„Das Leben ein Mittel der Erkenntniss“*] Bei dieser Formulierung handelt es sich trotz der Anführungszeichen nicht um ein Zitat, sondern um die Umkehrung einer Vorstellung, die N. von Schopenhauer her geläufig war. Im ersten Band seiner *Welt als Wille und Vorstellung* erläutert Schopenhauer, dass die Erkenntnis ein Mittel des Willens zum Leben sei: „Die Erkenntniß überhaupt, vernünftige sowohl als bloß anschauliche, geht also ursprünglich aus dem Willen selbst hervor, gehört zum Wesen der höhern Stufen seiner Objektivation, als [...] ein Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art, so gut wie jedes Organ des Leibes.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 181) Dass „[d]er Intellekt, als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums“ (KSA 1, 876, 15) zu betrachten sei, hatte N. ganz ähnlich noch in WL 1 geschrieben. FW 324 dreht den Spieß um und ordnet das Leben der Erkenntnis unter – als Experimentierfeld.

553, 6f. *nicht nur tapfer, sondern sogar fröhlich leben und fröhlich lachen*] Sperrdruckanweisung durch Unterstreichung in Cb, 233. Die Engführung von Erkenntnis-Heroismus und Fröhlichkeit alludiert, wie schon Gerhardt 2006, 144 bemerkt, den Titel von FW. Vgl. auch den benachbarten Abschnitt FW 327 (NK 555, 10f.).

553, 7–9 *Und wer verstünde überhaupt gut zu lachen und zu leben, der sich nicht vorerst auf Krieg und Sieg gut verstünde?*] Die militärische Metaphorik in Bezug auf die „Heiterkeit“ der Erkenntnis findet sich ähnlich bereits in NL 1880, 4[317], KSA 9, 179, 3–9: „In den wissenschaftlichen Menschen leben die Tugenden der Soldaten und ihre Art Heiterkeit [...]. Sie sind männlicher und haben eine Vorliebe für Gefahr, sie müssen sich tüchtig machen, das Leben für die Erkenntniß aufs Spiel zu setzen“. Vgl. auch die „Soldaten der Erkenntniß“, die „die Dinge lustiger nehmen, als sie es verdienen“ (KSA 3, 329, 24–27), in M 567. In Za I Vom Krieg und Kriegsvolke, KSA 4, 58, 11f. begegnet diese Metapher wieder: „Und wenn ihr nicht Heilige der Erkenntniß sein könnt, so seid mir wenigstens deren Kriegsmänner.“ Vgl. auch den in FW 285 beschriebenen Widerwillen „gegen irgend einen letzten Frieden“ (528, 1); ferner NK 348, 13f. u. NK 403, 24–28.

325.

Was zur Grösse gehört.] Vgl. die etwas knappere ‚Vorstufe‘ in M III 4, 144: „Wer wird etwas Großes erreichen, wenn er nicht die Kraft in sich fühlt, große Schmerzen zuzufügen? Das Leiden-können ist das Wenigste, darin sind schwache Frauen oftmals Meisterinnen! Aber nicht an innerer Noth und Unsicherheit zu Grunde gehen, wenn man Leid zufügt u. den Schrei dieses Leides hört – das ist groß!“ Die titellose ‚Reinschrift‘ mit wenigen Korrekturen findet sich in M III 6, 202. Ähnlich der in FW 325 vorgenommenen Bestimmung von „Grösse“ durch den mitleidlosen Willen zum Wehtun definiert folgendes Nachlass-Notat: „Heroismus ist die Kraft, Schmerz zu leiden und zuzufügen.“ (NL 1881, 12[140], KSA 9, 600, 16f.; vgl. hierzu auch FW 318.) Allerdings sondert FW 325 demgegenüber das „Leidenkönnen“ (553, 13) als ‚weibische‘ und ‚sklavische‘ Eigenschaft von der heroischen „Grösse“ ab, um ausschließlich das Vermögen, Leiden zuzufügen, als deren Kennzeichen gelten zu lassen. In Jacob Burckhardts Dankeschreiben an N. für die Übersendung der Erstausgabe von FW heißt es über diesen Abschnitt mit einem gewissen Befremden: „Eine Anlage zu eventueller Tyrannei, welche Sie S. 234, § 325 verrathen, soll mich nicht irre machen.“ (13. 09. 1882, KGB III 2, Nr. 144, S. 289, Z. 36–38)

Auch andere zeitgenössische Leser reagierten irritiert auf die Lektüre des Abschnitts. So notierte Gustav Landauer (1870–1919), einer der führenden deutschen Theoretiker des kommunistischen Anarchismus, am 28.10.1893 über den „Gedanke[n], dass man an Schmerzen, die man andern zufügt, wo es sich um grosses Eigene [sic] handelt, grausam vorbeigeht“: „Das *gehört* zur Grösse – sehr wahr. Aber *ist* es wirklich schon gross? Doch nicht. Nietzsche ist überaus verschwenderisch mit den Huldigungen, die er sich selbst darbringt. Ihm war das alles neu, er hat es sich in schwerer Gedankenarbeit abgerungen, die alte Haut hat er *sehr* schwer von sich abgestreift. Daher findet sich oft bei ihm ein *Pathos der Überraschung*, das uns manchmal fast naiv vorkommt.“ (Landauer 2017, 315) Den ‚Willen zum Wehtun‘ thematisierten bereits im Ersten Buch FW 13 und FW 32. Zum Konzept der Größe bzw. zur Figur des ‚großen Mannes‘ vgl. auch NK FW 208. Zu FW 325 vgl. Borsche 1990, 56, dem zufolge es hier um die „Größe freier Geister“ geht, die traditionelle „Tugenden durch ihre Umkehrung“ überbieten. Dass „Nietzsche durch seine Texte auch die ‚Barbaren des 20. Jahrhunderts‘ [vgl. KGW IX 7, W II 3, 188, 2–28 = NL 1887/88, 11[31], KSA 13, 17, 20–18, 18] vorbereitete“, meint wiederum Just 1998, 92 an FW 325 „besonders deutlich“ zu sehen. Ähnlich zitiert Angier 2014, 417 den Text als Beleg für N.s „tyrannophilia“ (vgl. Staten 1998, 239 f.). Zur Parallele zwischen FW 325 und JGB 225 vgl. NK KSA 5, 161, 2–6.

326.

Die Seelen-Aerzte und der Schmerz.] FW 326 setzt die lockere Reihe der Schmerz-Abschnitte im Vierten Buch fort, die mit FW 312 begann. Vgl. die knappe ‚Vorstufe‘ in N V 7, 159: „Gemeinsamer Fehler der Morallehrer und Theol[ogen] den M[enschen] aufzureden, sie befänden sich schlechter als sie sich befinden es thue eine radikale harte Cur noth. Ich bin geneigt zu urtheilen: die M[enschen] befinden sich sogar besser als sie glauben.“ Eine weitere Aufzeichnung nähert sich bereits der Druckfassung: „Alle Morallehrer (wie auch alle Theologen) haben einen gemeinsamen Fehler: alle suchen den M[enschen] aufzureden, sie befänden sich schlechter als sie sich befinden: und es thue eine harte letzte radikale Kur noth. Mir scheint umgekehrt, daß die M[enschen] sich sogar besser in Wirklichkeit befinden als sie sich zu befinden glauben: sie haben sich insgesamt etwas von jenen Lehrern einreden lassen und sind gern bereit, einmal zu seufzen und nichts ‚mehr‘ am Leben ‚und seiner ‚süßen Gewohnheit‘ zu finden, auch unter einander betrübte Mienen zu machen als ob es ‚doch‘ recht schwer auszuhalten sei. In Wahrheit sind sie unbändig ihres ‚eigenen‘ Lebens sicher und in dasselbe verliebt, sie ~~haben~~ üben‘ viel List ‘und

Feinheit' fortwährend, das Unangenehme zu brechen und abzuwehren 'und den Schmerz in einen Segen umzudeuten'. Man sollte erwägen, wie vom Schmerz immer übertrieben geredet wird – bei einem gewissen 'letzten' Grade 'des Schmerzes' tritt Ohnmacht ein, gegen geringere Grade giebt es Fieber halbe Betäubung Gedanken-Hast, Ruhe der Lage, gute und schlimme Erinnerungen u. Absichten, Hoffnungen, Stolz, Mitgefühl usw 'Narcotika'. Der M[ensch] träufelt sehr viel Süßigkeit auf seine Bitternisse, gar bei seelischen Schmerzen, wo sich Erhabenheit und Tapferkeit oder Delirien der Unterwerfung und Bgnadigung einstellen. Ein Verlust – in Kürze lege ich mir die Sache als Gewinn aus! Auch vom Unglück des bösen M[enschen] haben die Morallehrer phantasirt, gar aber von dem des leidenschaftlichen 'Menschen' – da haben sie oft gelogen und sein Glück weggelogen', weil es eine Widerlegung ihrer Theorie war, daß alles Glück erst durch Vernichtung der Leidenschaft entstehen m zu erreichen sei'. Wozu so hart leben wie die Stoiker? Das gewöhnliche Leben ist nicht schmerzhaft 'und lästig' genug, um mit Vortheil die stoische Härte dagegen einzutauschen! Ja, wenn es eine ewige Gefahr dabei gäbe, wie das Christenthum will! – und gerade darin, daß das Leben nicht schmerzhaft und lästig genug' ist! – –“ (M III 4, 214 f.) Die titellose ‚Reinschrift‘ zu FW 326 mit zahlreichen Korrekturen und Varianten findet sich in M III 6, 82 und M III 6, 80 f.

Zum Topos des Philosophen als ‚Arzt der Seele‘, der im Titel dieses Abschnitts aufgerufen wird, vgl. NK 349, 7–10. Die Stoiker, die auch am Ende der Druckfassung explizit als solche „Seelen-Aerzte“ genannt werden, die mit „einer harten radicalen Cur“ aufwarten (554, 28 f.), weisen thematisch auf die Abschnitte FW 12, FW 305 und FW 306 zurück. In diesem Textzusammenhang interpretiert denn auch Neymeyr 2008, 1183–1186 den vorliegenden Abschnitt, in dem sie eine Differenz „zwischen den antiken Stoikern und ihren moralisierenden Adepten in der Folgezeit“ (ebd., 1184) erkennen will, die jedoch am Text selbst nicht zu belegen ist. Umgekehrt zeichnet sich der Abschnitt gerade dadurch aus, dass er – gleich mit dem Eingangssatz – denkbar undifferenziert „[a]lle Moralprediger, wie auch alle Theologen“ (553, 20 f.) als Vertreter einer pessimistischen Anthropologie und Weltanschauung adressiert, für die die Stoiker bzw. die Prediger einer stoischen Gesinnung am Ende des Abschnitts *pars pro toto* stehen. Zwar wird ein historischer Prozess der Verinnerlichung jener Schlechtigkeitslehre vorausgesetzt (vgl. 553, 24 f.). Aber um irgendwelche Unterschiede auf Seiten der Lehre(r) geht es dabei gerade nicht.

Bei näherem Hinsehen erweist sich die Argumentation von FW 326 ungeachtet dieser Pauschalität als durchaus vielschichtig, ja vertrackt: Das Verhältnis zwischen den philosophischen und theologischen Morallehrern und den Menschen, denen sie einreden, dass ihr Leben eine leidvolle, schmerzhaftes Krankheit sei, die als Radikalkur die Verneinung „der Leidenschaft und [...] des

Willens“ (554, 26 f.) verlange, erscheint gleich auf mehreren Ebenen als verlogen. Es handle sich nämlich nicht nur um eine bewusste Lüge der Moralprediger (vgl. 554, 21–25), für die jedoch kein plausibles Motiv angegeben wird – welchen Vorteil sie außer der Bestätigung „ihrer Theorie“ (554, 25) noch davon haben könnten, lässt der Text offen –, sondern auch die von ihnen Belogenen glauben nur scheinbar an den Leidcharakter des Lebens. Auch wenn sie infolge jahrhundertelanger Indoktrination ihrerseits über die Unerträglichkeit des Lebens klagen, seien sie „[i]n Wahrheit“ (553, 30) doch voller Lebenslust und litten selbst unter tatsächlich vorhandenen Übeln nicht halb so sehr, wie sie vorgeben – auch sie lügen also, obzwar ohne sich dessen recht bewusst zu sein. Wenn das sprechende Wir zum Schluss bilanziert, dass es „uns nicht schlecht genug“ gehe (554, 32 f.), um die empfohlene Radikalkur zu benötigen, so schließt es sich einerseits durch den Gebrauch der ersten Person Plural mit ein. Andererseits stellt es sich durch seinen Anspruch, den (Selbst-)Betrug vom angeblichen Leidcharakter des Lebens zu durchschauen, über „die Menschen insgesamt“ (553, 24), denen diese Einsicht fehle. Generell lässt sich festhalten, dass FW 326 den mit der menschlichen Existenz verbundenen Schmerz – in einer Gegenbewegung zu seiner bisherigen Übertreibung durch die Moral- und Religionslehrer jeder Art – relativiert und ‚herunterspielt‘. Damit ließe sich der Abschnitt, um eine Formulierung aus FW 318 aufzugreifen, auch als eine „Apologie“ (550, 24) des Schmerzes verstehen, wenngleich nun aber eine ganz andere Argumentation aufgeboten wird: nicht mehr die warnende oder artfördernde Funktion des Schmerzes gilt es jetzt aufzuweisen, sondern seine Geringfügigkeit: Der Schmerz des menschlichen Lebens, so die These des Textes, ist gar nicht so schlimm wie gemeinhin angenommen.

Ridley 2007, 77 macht auf die thematische Verbindung zu dem umfangreichen Abschnitt FW 338 aufmerksam, dessen abweichende Analyse des Willens zum (Mit-)Leiden er freilich als „more interesting[]“ bevorzugt. Laut Meyer 2011, 264 „widerspricht Nietzsche“ in FW 326 „einer Auffassung von Leben, derzufolge Betäubung als Existenzweise akzeptabel ist.“ Als Beispiel dafür, dass „Nietzsche encourages his readers to consider adversity a challenge rather than a burden“, führt Markotic 2013, 88 den vorliegenden Text zusammen mit GD Sprüche und Pfeile 8 an. Einen anderen kotextuellen Bezug stellt Wotling 2015, 125 her, der FW 326 als konkrete Umsetzung der „Forderung nach Redlichkeit“ liest, wie sie in FW 319 erhoben wurde. Mit dem „*amor fati*“ aus dem Eingangsabschnitt des Vierten Buchs FW 276 bringt hingegen Miner 2017, 263–265 die Diminuierung des Schmerzes im zu kommentierenden Text zusammen, der zwar nicht behauptete, „that pain is epiphenomenal or illusory“, aber gegen die moralisch-religiösen Übertreibungen des Schmerzes „our strategies for enduring it“ ins Feld führe.

553, 20–23 *Alle Moralprediger, wie auch alle Theologen, haben eine gemeinsame Unart: alle suchen den Menschen aufzureden, sie befänden sich sehr schlecht und es thue eine harte letzte radicale Cur noth.*] Die medizinische Metapher von der harten Radikalkur, die weiter unten im Text wiederholt wird (vgl. 554, 29), findet sich bereits bei Schopenhauer 1873–1874, 2, 428, der darunter die Verneinung des Lebenswillens versteht. Für ihn ist „die gänzliche Selbstaufhebung und Verneinung des Willens, die wahre Willenslosigkeit, als welche allein den Willensdrang für immer stillt und beschwichtigt, [...] das einzige radikale Heilmittel der Krankheit“, welche das Leben darstelle. Vgl. auch NK 554, 26 f.

553, 21 *Moralprediger*] M III 6, 82: „Moralisten“.

554, 7 f. *oder die fieberhafte*] M III 6, 80: „oder jeneⁿ fieberhafte“.

554, 11 *Anæstheticis*] Bei N. in dieser Schreibweise nur hier. M III 6, 80: „Anaesthetica“ (vgl. auch das thematisch mit FW 326 verwandte Notat NL 1881, 15[55], KSA 9, 653, 5 und die Aufzeichnung NL 1884, 25[413], KSA 11, 120, 23: „Anaesthetika“). Es handelt sich um Mittel zur Erzeugung von „Gefühls- oder Empfind(ungs)losigkeit, Unempfindlichkeit“ (Petri 1861, 49). Vgl. die kurz zuvor genannten „Linderungsmittel“ bzw. „Betäubungen“ (554, 7), die zwar im Überfluss vorrätig seien, was jedoch verschwiegen werde – und zwar offenbar nicht nur von den moralphilosophischen und theologischen Seelen-Ärzten, die ihre Radikalkur an den Mann bringen wollen, sondern von den ‚Patienten‘ selbst, die sich dem sprechenden Wir zufolge im Gestus der Leidenden gefallen, obwohl es ihnen eigentlich gut geht.

554, 12–14 *Wir verstehen uns ganz gut darauf, Süßigkeiten auf unsere Bitternisse zu träufeln*] Vgl. NK 538, 12–14. Mit dem Wechsel von der ersten Person Singular (vgl. das Reflexivpronomen „mir“ in 554, 3) in den Plural wird nun die Perspektive der eingangs genannten „Menschen insgesamt“ (553, 24) eingenommen, über die sich der Sprecher doch zugleich reflexiv erhebt.

554, 17–19 *Ein Verlust ist kaum eine Stunde ein Verlust: irgendwie ist uns damit auch ein Geschenk vom Himmel gefallen – eine neue Kraft zum Beispiel*] Von der Ummünzung von Verlusten in Gewinne war bereits in FW 277, 522, 9–15 die Rede – allerdings als Gefahr, sich dem Providenzgedanken hinzugeben. Ein „ähnliches Verhältnis von Verlust und Kraft“ wie am Schluss von FW 285 (vgl. 528, 7–9) sieht überdies Brusotti 1997b, 421 im zu kommentierenden Passus, den er ebd., 462 noch auf den „wellenartige[n] Wille[n]“ in FW 310 bezieht.

554, 20 f. *Was haben die Moralprediger vom inneren „Elend“ der bösen Menschen phantasirt!*] Vgl. das ‚Moralprediger‘-Konzept der „immanenten Vergeltung“ (533, 2) in FW 292. In der theologischen Literatur des 19. Jahrhunderts

ist die Rede vom „inneren Elend“ des Bösen ubiquitär. So heißt es beispielsweise in Thomas Wisers *Vollständigem Lexikon für Prediger und Katecheten* in einer Wortwahl, die deutliche Übereinstimmungen mit den in FW 326 referierten „Lehren“ (553, 24) der Moralprediger aufweist: „Ja, die schwerste Bürde des Menschen ist sein inneres Elend, aus Sünde und Laster entstanden“ (Wiser 1860, 267). Zum ‚inneren Leiden‘ des bösen Menschen bei Schopenhauer vgl. NK 405, 17 f.

554, 21 f. *Was haben sie gar vom Unglücke der leidenschaftlichen Menschen uns vorgelogen!*] Vgl. NL 1881, 12[51], KSA 9, 585, 14 f.: „wir hielten auch die Leidenschaft für den Zustand des Glückes.“ So sieht das auch der Sprecher in FW 326, wenn er im Folgenden ein Wissen „um das überreiche Glück dieser Art von Menschen“ (554, 23 f.) beansprucht, wie er es zwar auch den Moralpredigern zuschreibt, die es aber im Gegensatz zu ihm „todtgeschwiegen“ (554, 24 f.) hätten. Woher sie dieses Wissen bezogen, wird nicht gesagt; vielleicht gehören sie ja selbst zu den leidenschaftlichen Menschen – wie vermutlich auch die Sprechinstanz, die jedoch das Glück der Leidenschaft nicht verhehlt. Zumindest wird in FW verschiedentlich für die Leidenschaft plädiert, vor allem für die ‚Leidenschaft der Erkenntnis‘. Vgl. hierzu NK 375, 17 f.

554, 26 f. *mit der Vernichtung der Leidenschaft und dem Schweigen des Willens entsteht!*] Im Korrekturbogen mit rotem Randstrich markiert: „mit der Vernichtung der Leidenschaft entsteht und dem Schweigen des Willens!“ (Cb, 235)

554, 26 *Vernichtung der Leidenschaft*] Vgl. die kritischen Ausführungen zur ‚Leidenschaftsvernichtung‘ bei Paulus in FW 139, bes. NK 488, 30–489, 2. Im vorliegenden Textzusammenhang ist jedoch vor allem an die wenige Zeilen später angeführte „stoische Lebensweise“ (554, 31) zu denken.

554, 26 f. *und dem Schweigen des Willens*] Fehlt noch in M III 6, 80. Mit dieser Metapher zitiert N. Schopenhauer, der sie an verschiedenen Stellen seiner *Welt als Wille und Vorstellung* zur Bezeichnung des ästhetischen sowie des asketischen Zustands benutzt. So hat laut Schopenhauer 1873–1874, 2, 429 „das augenblickliche Schweigen alles Wollens“ eine lindernde Wirkung, insofern „große Heftigkeit des Wollens“ „schon an und für sich und unmittelbar eine stete Quelle des Leidens“ sei. Vgl. auch Schopenhauer 1873–1874, 3, 424, wonach „das völlige Schweigen des Willens [...] den Menschen als reines Subjekt des Erkennens übrig läßt“ und damit von seiner Individualität und seinem Leiden befreit: „Mit dem Verschwinden des Willens aus dem Bewußtseyn ist eigentlich auch die Individualität, und mit dieser ihr Leiden und ihre Noth, aufgehoben.“ (Ebd.)

554, 29 f. *dieses unser Leben*] M III 6, 80 f.: „das gewöhnliche Leben“.

554, 31 *eine stoische Lebensweise und Versteinerung dagegen*] In M III 6, 81 fehlt „dagegen“. Vgl. NL 1881, 15[55], KSA 9, 653, 9–14, wo ebenfalls die Rede ist von „Haß und Feindschaft“ der Stoiker „gegen die Erregung, die Passion selber als ob sie eine Krankheit oder etwas Unwürdiges sei: Augenmerk auf alle häßlichen und peinlichen Offenbarungen der Leidenschaft – in summa: Versteinerung als Gegenmittel gegen das Leiden“. Zur Petrifikation des menschlichen Empfindens, die aus dem Stoiker eine kalte Statue macht, vgl. auch NK 384, 12; zur kotextuellen Verbindung mit FW 12 Volz 2016, 60. Vgl. auch „die stoische harte Haut mit Igelstacheln“ (544, 22f.) am Ende von FW 306. Zu dieser Parallele siehe Franco 2011, 147f. Einen intertextuellen Bezug zwischen „the Stoic petrification of life“ in FW 326 und N.s „rejection“ des Stoizismus im Vorgängerwerk M betont allgemein Meyer 2019a, 226.

554, 32f. *Wir befinden uns nicht schlecht genug, um uns auf stoische Art schlecht befinden zu müssen!*] M III 6, 81: „Wir befinden uns nicht schlecht genug, um uns so 'auf stoische Art' schlecht befinden zu wollen! 'müssen!'“

327.

Ernst nehmen.] Der Abschnitt weist thematisch-motivisch auf FW 6 aus dem Ersten Buch zurück. Schien dort auf den ersten Blick der Würdeverlust des Denkens beklagt, auf den zweiten Blick aber diese Klage selbst parodiert zu werden, so wird nunmehr für die „gute Laune“ (555, 8) beim Denken votiert, die „alle ‚fröhliche Wissenschaft‘“ (555, 11) auszeichne – also gerade nicht für die im Titel des vorliegenden Abschnitts anklingende Seriosität, die Kaufmann in Nietzsche 1974, 257, Anm. 54 u. a. mit dem „Geist der Schwere“ in Za (vgl. KSA 4, 241, 1–245, 17) assoziiert. Kaufmann spricht ebd. allgemein von einer „opposition to gravity“, die „central in Nietzsche's mature thought“ sei. Vgl. dagegen Stegmaier 2012b, 32, der in FW 327 ein paradoxales Plädoyer gerade für eine „fröhliche Art des Ernstes“ entdecken will. Dass N. die „Fröhlichkeit“ mit dem „Ernst des Denkens“ verbinden möchte (ebd.), lässt sich aus FW 327 aber keineswegs ableiten, sondern eben nur (umgekehrt), wie Meyer 2019a, 226 zu Recht feststellt, dass der Text sich gegen das verbreitete Vorurteil richtet, „that seriousness is a necessary condition for all good thinking“. Allerdings ließe sich überdies noch dafür argumentieren, dass ‚Fröhlichkeit‘ und ‚Denken‘ für N.s Sprechinstanz nicht nur sehr wohl miteinander vereinbar seien, sondern ein fröhliches Denken sogar den Vorzug gegenüber einem ernststen Denken verdiene, da es ein ‚besseres‘ Denken sei.

555, 2–4 *Der Intellect ist bei den Allermeisten eine schwerfällige, finstere und knarrende Maschine, welche übel in Gang zu bringen ist*] Die Metapher der Denk-

Maschine begegnet bereits in FW 6, wo sie allerdings noch wie geschmiert läuft: „es ist, als ob wir eine unaufhaltsam rollende Maschine im Kopfe herumtrügen, welche selbst unter den ungünstigsten Umständen noch arbeitet“ (378, 12–14). Zu „den Allermeisten“ vgl. NK 373, 5 f.

555, 7 *Die liebliche Bestie Mensch*] Mit der Bezeichnung des Menschen als „Bestie“ wird die bei N. und insbesondere in FW häufiger begegnende Bestimmung des Menschen als so oder so geartetes Tier (vgl. FW 1, 372, 19 f.; FW 33, 404, 2–7; FW 77, 433, 4–6; FW 143, 490, 29–491, 8; FW 224, 510, 14–18) variiert. Die menschliche Bestie taucht bereits in den 1870er Jahren in N.s Texten auf. In MA I 40, KSA 2, 64, 23–26 heißt es beispielsweise: „Die Bestie in uns will belogen werden; Moral ist Nothlüge, damit wir von ihr nicht zerrissen werden. Ohne die Irrthümer, welche in den Annahmen der Moral liegen, wäre der Mensch Thier geblieben.“ Vgl. auch die „Bestie Mensch“ in NL 1883, 7[23], KSA 10, 249, 15; zu N.s anthropologischer Bestien-Metapher siehe Wienand 2006, 109. N. ist freilich nicht der erste Autor, der sich dieser Metapher bedient, sondern sie begegnet im Rekurs auf Hobbes' Naturzustandsanthropologie schon im früheren 19. Jahrhundert (vgl. auch NK KSA 6, 99, 5 f.). Bei Vogt 1859, 1, 280, hätte N. etwa von „der übermächtigen Bestie, Mensch genannt“, lesen können; vgl. auch Hellwald 1875, 656: „Alle Civilisation der Welt vermag die Bestie im Menschen nicht zu ersticken.“ Wenige Jahre später wählte Émile Zola für den 1890 erschienenen siebzehnten Teil seines Romanzyklus *Les Rougon-Macquart* den Titel *La bête humaine* (*Die Bestie im Menschen*; wörtlich: *Die menschliche Bestie*). N.s Sprachgebrauch in FW 327 ist ironisch, wie die oxymorale Attribuierung der „lieblichen Bestie“ zeigt, die sich in 555, 10 dann als „ernste[] Bestie“ zu erkennen gibt.

555, 9 *Und*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ M III 6, 44 korrigiert aus: „Aber“.

555, 10 *so lautet*] In M III 6, 44 korrigiert aus: „das ist“.

555, 10 f. *das Vorurtheil dieser ernsten Bestie gegen alle „fröhliche Wissenschaft“*] Zur „fröhliche[n] Wissenschaft“ siehe NK FW Titel. Siehe auch Jenkins 2018, 42, der die „ernsten Bestie[n]“ im vorliegenden Passus als „most philosophers“ identifiziert.

555, 11 *Wohlan!*] Vgl. Grimm 1854–1971, 30, 1073: „interjektion der aufmunterung, anspornung, zusammenrückung“, „zu einer tätigkeit aufforderndes *wohlan* vor einem imperativsatz, mit oder ohne vokativische anrede“. N. liebt diese (sich selbst) anspornende Interjektion, die er bereits 1864 benutzt (vgl. Brief an Franziska und Elisabeth Nietzsche, wohl 13. 03. 1864, KSB 1/KGB I 1, Nr. 411, S. 276, Z. 46) und die von M bis EH in Werk, Nachlass und Briefen insgesamt ca. hundertmal vorkommt, mehrfach wie hier am Ende eines Textes

als Einwortsatz mit Ausrufezeichen und gefolgt vom Entschluss, etwas zu tun oder zu zeigen – in diesem Fall, dass das Vorurteil „gegen alle ‚fröhliche Wissenschaft‘“ (555, 10 f.) unberechtigt ist. Vgl. auch FW 40 (408, 13), FW 345 (579, 26), FW 366 (615, 13 f.), FW 371 (623, 17) u. FW 383 (638, 5).

328.

Der Dummheit Schaden thun.] Knappere ‚Vorstufe‘ in M III 5, 28; titellose ‚Reinschrift‘ mit Textvarianten in M III 6, 154 und M III 6, 152. Vgl. auch schon die kurze Vorarbeit NL 1880/81, 8[92], KSA 9, 402, 1–4 (Handschrift in N V 5, 32): „der Glaube an die Verwerflichkeit des Egoism hat die Menschen geschwächt. Die griechischen Philosophen lehrten den Glauben an die Dummheit der Nichtphilosophen als Ursache ihres Unglücks.“ Wird im ersten Teil von FW 328 (555, 14–25) noch die nachhaltige Schädigung des vom Sprecher offenbar hochgeschätzten „Egoismus“ (555, 16) durch eine jahrtausendealte, dem menschlichen ‚Herdeninstinkt‘ verpflichtete Selbstlosigkeitsethik diagnostiziert, die Egoismus mit Unglück verknüpfe, so ist dabei wohl an das Christentum zu denken. Ausdrücklich „dagegen“ (555, 25) profiliert der durch einen Gedankenstrich abgetrennte zweite Teil des Abschnitts (555, 25–556, 2) die antike Philosophie, die seit Sokrates gerade nicht den Egoismus, sondern stattdessen die „Dummheit“ (555, 28) zur Quelle des Unglücks erklärt und damit geschädigt habe. Die – nicht besonders zahlreichen – Interpreten von FW 328 konzentrieren sich tendenziell entweder auf die Egoismus- oder die Wissensthematik in der ersten oder zweiten Texthälfte. Während etwa Kaufmann 1982, 467 hier vor allem ein Lob des sokratischen Willens zum Wissen vernimmt und Ansell-Pearson 2006a, 25 komplementär auf die Delegitimation der Dummheit und Unwissenheit („stupidity“) abhebt, liest Rapior 1994, 129 den Abschnitt unter dem Gesichtspunkt einer Rehabilitation des Egoismus gegen eine Ethik der „Entselbstung“, ähnlich wie Soll 2015, 163, dem zufolge N. in FW 328 dafür argumentiere, „that the right sort of egoism is an essential condition of human satisfaction“.

555, 14–16 *der so hartnäckig und überzeugt gepredigte Glaube von der Verwerflichkeit des Egoismus*] Mit dem „Egoismus“ bzw., wie es weiter unten im Text heißt, der „Selbstsucht“ (555, 25), setzen sich mehrere Abschnitte vor allem im Ersten Buch von FW auseinander, wobei sich zumal mit Blick auf den Begriff des ‚Edlen‘ ein ambivalentes Bild ergibt. Während FW 3 noch den „Edlen“ durch die „Abwesenheit selbstischer Absichten“ (374, 10 f.) charakterisiert, ergreift FW 21 unter dem Titel „An die Lehrer der Selbstlosigkeit“ gerade Partei für die „edelste Selbstsucht“ (392, 9 f.), die gegen die „Aufopferung

der Einzelnen“ (393, 28) in Stellung gebracht wird. In FW 55 wiederum erweist sich unter der Überschrift „Der letzte Edelsinn“ die „Selbstsucht“ des „Edeln“ (417, 30–32) mit seinem „Opferbringen“ (418, 5) sehr wohl als vereinbar. Im Dritten Buch kommen einige Abschnitte auf die Thematik zurück; als „unschätzbare Vorübung zur Rechtfertigung der Selbstsucht und Selbstherrlichkeit des Einzelnen“ (490, 25 f.) erscheint in FW 143 der antike Polytheismus. Zur Selbstaussprache eines ‚Egoisten der Erkenntnis‘ vgl. ferner FW 242, FW 249 und FW 252.

555, 17 f. *wie ich hundertmal wiederholen werde, der Heerden-Instincte!*] Zum „Heerden-Instinct“ vgl. bes. NK FW 116.

555, 20 *Quelle alles Unglücks*] In M III 6, 154 unterstrichen.

555, 20–22 *„Deine Selbstsucht ist das Unheil deines Lebens“ – so klang die Predigt Jahrtausende lang*] Wenngleich das Christentum namentlich nicht genannt wird, ist die hier attackierte jahrtausendealte „Predigt“ gegen die „Selbstsucht“ doch offensichtlich darauf gemünzt. Zur christlichen Gleichsetzung des Egoismus mit der „Quelle alles Unglücks“ (555, 20) bzw. zur Rückführung allen „Unheils“ auf den Egoismus vgl. exemplarisch die im früheren 19. Jahrhundert anonym erschienenen *Stunden der Andacht zur Beförderung wahren Christenthums*: „Woher rührt das namenlose Unglück der Völker, das Verderben der Thronen, die Versunkenheit der Religion, die Lieblosigkeit der Menschen untereinander, die in gleicher Gemeinde beisammen wohnen? – Ach, diese Quelle des allgemeinen Unheils, unter welchem die Welt seufzt, liegt im Innern des Menschenherzens; die heißt Eigennutz und Selbstsucht.“ (Anonym 1818, 243) Vgl. auch Schopenhauers ‚christliche‘ Engführung von Egoismus und Leiden; hierzu NK 405, 24.

555, 25–31 *Das philosophische Alterthum lehrte dagegen eine andere Hauptquelle des Unheils: von Sokrates an wurden die Denker nicht müde, zu predigen: „eure Gedankenlosigkeit und Dummheit, euer Dahinleben nach der Regel, eure Unterordnung unter die Meinung des Nachbars ist der Grund, wesshalb ihr es so selten zum Glück bringt, – wir Denker sind als Denker die Glücklichen.“*] Die sokratische Gleichsetzung von Vernunft, Tugend und Glück war in der Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts ein etablierter Topos, der sich denn auch bei N. mehrfach findet. Bereits in ST, KSA 1, 547, 23–25 schreibt er: „Jedermann kennt die sokratischen Sätze ‚Tugend ist Wissen: es wird nur gesündigt aus Unwissenheit. Der Tugendhafte ist der Glückliche.‘“ Zur Rolle der – im vorliegenden Passus zugunsten der Antithese zur Selbstlosigkeits-Predigt wegfallenden – Tugend im Zusammenhang mit Denken/Erkenntnis und Glück vgl. FW 12 (NK 383, 28–31) und FW 123 (NK 480, 1–6). Indem der hier zu kommentierende

Passus Sokrates und der gesamten griechischen Philosophie nach ihm zuschreibt, statt der „Selbstsucht“ (555, 25) „Gedankenlosigkeit und Dummheit“ zur Quelle des Unglücks zu erklären, gerät FW 328 zumindest indirekt in die Nähe zur zeitgenössischen philosophiehistorischen Auffassung von Sokrates als einem ‚selbstsüchtigen Philosophen‘, wie sie in Carl Theodor Nohles Werk *Die Staatslehre Platons in ihrer geschichtlichen Entwicklung* vertreten wird, wo von Sokrates’ „strenge[m] System des Egoismus“ die Rede ist, das „mit den sympathetischen Trieben nicht viel anzufangen weiss, da sie sich nicht auf bewusste Argumentation gründen“ (Nohle 1880, 134). Dagegen schreibt der spätere N.-Forscher (vgl. Ziegler 1900) Theobald Ziegler in seinem Buch *Die Ethik der Griechen und Römer* Sokrates „Selbstlosigkeit“ zu, indem er seinen Tod auf eine „Achtung“ vor dem „Gesetz des Staates“ (Ziegler 1881, 61) bezieht, die er freilich zugleich mit „Selbstliebe“ engführt: „Das ist die wahre, sittliche Selbstliebe des Tugendhaften, der für Freunde oder Vaterland alles hingiebt, ja selbst in den Tod geht, um dafür das sittlich Schöne sich zu gewinnen. So wird die wahrhaft sittliche Selbstliebe zur vollkommenen Selbstlosigkeit“ (ebd., 129). Auf Sokrates’ Tod kommt in anderer Hinsicht gegen Ende des Vierten Buchs FW 340 zu sprechen.

555, 30 *zum Glück bringt, – wir Denker sind als Denker*] M III 6, 152: „zum Glücke bringt – wir Denker sind“.

329.

Musse und Müssiggang.] Vgl. die etwas knapper und abweichend formulierte ‚Vorstufe‘ in M III 4, 166 f. sowie die noch titellose ‚Reinschrift‘ mit etlichen Korrekturen und Varianten in M III 6, 64 und M III 6, 62. Mit dem Verhältnis von Muße und Arbeit stellt FW 329 ein Thema ins Zentrum, das bereits mehrfach in verschiedener Hinsicht gestreift wurde, vor allem im Ersten Buch (vgl. FW 6, FW 18, FW 42) und im Vierten Buch (FW 280, FW 301). Deutlicher als FW 301 stellt FW 329 den kontemplativen Zustand der Muße, die für Geist, Geschmack und Bildung steht, über die geistlose Aktivität des rastlos Arbeitenden, die in der Sprechgegenwart das dominante Existenzmodell amerikanisierter Europäer darstelle. Dies wird zwar wertend beschrieben bzw. wortreich beklagt, allerdings ohne eine Gegenstrategie für die Zukunft zu entwickeln; stattdessen richtet der Sprecher am Ende des Abschnitts lediglich den Blick zurück in die Vergangenheit der Antike, in der Muße als vornehm galt. Obwohl der Titel nicht direkt Arbeit, sondern Müssiggang in Beziehung zur Muße setzt, zielt der Müssiggang doch insofern auf Arbeit ab, als er offenkundig eine nach ihrer Maßgabe deformierte Schwundstufe von Muße bezeichnet.

Punktuell zu FW 329 vgl. Djurić 1985, 260, Mattenklott 1997, 236 f., Düsing 2006, 51, O’Sullivan 2012, 30, Stegmaier 2012b, 536, Ansell-Pearson 2014, 278, Seyferth 2014, 205 f., Wotling 2015, 125, Miner 2017, 57, Verkerk 2019, 3 u. 61, ausführlicher Krause 2021, 280–290.

556, 4–9 *Es ist eine indianerhafte, dem Indianer-Bluthe eigenthümliche Wildheit in der Art, wie die Amerikaner nach Gold trachten: und ihre athemlose Hast der Arbeit – das eigentliche Laster der neuen Welt – beginnt bereits durch Ansteckung das alte Europa wild zu machen und eine ganz wunderliche Geistlosigkeit darüber zu breiten.*] In M III 4, 166 fehlt der Vergleich mit ‚wilden Indianern‘ noch: „Die Art zu arbeiten und zu streben, wie sie den Amerikanern zu eigen ist und jetzt auch in Europa sich einnistet, bringt eine neue und seltsame Verdummung mit sich“. Vgl. dagegen schon M III 6, 64: „Es ist eine indianerhafte Wildheit in der Art, wie ein Amerikaner nach Gold trachtet: und seine athemlose Hast der Arbeit – das eigentliche Laster der neuen Welt – beginnt bereits ‘durch Ansteckung’ das alte Europa wild zu machen und eine ganz eigenthümliche neue ‘wunderliche’ Geistlosigkeit darüber zu breiten.“ Auf originelle Weise werden zu Beginn des vorliegenden Abschnitts stereotype Vorstellungen von der „Wildheit“ der nordamerikanischen Ureinwohner und dem Arbeitseifer der eingewanderten Amerikaner am Beispiel des *gold rush* analogisiert, um daraus wiederum eine ‚Verwilderung‘ Europas durch schädliche Einflüsse aus den USA abzuleiten.

Vivarelli 2008, 540 f. vermutet als Quelle für das „so lebendige[] Bild des amerikanischen Lebens“ (ebd., 540) im Eingangssatz einige Werke Mark Twains, die wiederholt das Gold- und Silberfieber im Nordamerika des 19. Jahrhunderts beschreiben. So heißt es etwa in der autobiographisch geprägten Erzählung *Im Silberland Nevada* (engl. *Roughing it*, 1872), die N. in seiner persönlichen Bibliothek besaß: „Nach kurzer Zeit bekam ich das Silberfieber. Muthungsgesellschaften brachen jeden Tag nach den Bergen auf, entdeckten reiche silberführende Adern und Lager von Quarz und nahmen dieselben in Besitz. Offenbar war dies der Weg, sein Glück zu machen. Die große Grube ‚Gould und Curry‘ galt, als wir ankamen, drei oder vierhundert Dollars der Quadratfuß, aber in zwei Monaten war sie auf achthundert gestiegen. Die ‚Ophir-Grube‘ war das Jahr zuvor nur eine Kleinigkeit werth gewesen, und jetzt wurde hier der Fuß mit nahezu viertausend Dollars bezahlt. Keine Grube ließ sich nennen, die nicht in kurzer Zeit erstaunlich im Werthe gestiegen war. Jedermann sprach von diesen Wundern. Man mochte hingehen, wohin man wollte, vom Morgen bis tief in die Nacht hörte man nichts anderes. [...] Und so schlug das Gerede Tag ein Tag aus lauter an unsere Ohren, und die Aufregung um uns wurde heißer und heißer. / Es würde mehr oder weniger als menschliche Art gewesen sein, wenn ich nicht toll wie die Uebrigen geworden wäre. Karrenladungen von Silberbarren so groß

wie Bleiklumpen kamen jeden Tag aus den Bochwerken an, und dieser Anblick bestätigte das tolle Gerede um mich. Ich unterlag und wurde so verrückt wie die Verrücktesten.“ (Twain 1874, 279–281) N. schätzte Mark Twain sehr (vgl. den Brief an Paul Rée aus der zweiten Junihälfte 1877, KSB 5/KGB II 5, Nr. 627, S. 245 f., Z. 2–5; sowie NL 1880, 7[229], KSA 9, 365), empfahl seine Bücher weiter (vgl. den Brief an Franz Overbeck, 14. 11. 1879, KSB 5/KGB II 5, Nr. 904, S. 464, Z. 18–22; und die Postkarte an Overbeck, 11. 12. 1879, KSB 5/KGB II 5, Nr. 913, S. 470, Z. 7 f.) und besaß, neben der zitierten Ausgabe, weitere ausgewählte Werke in deutscher Übersetzung aus der Reihe *Amerikanische Humoristen*, darunter mit Charles Dudley Warner als Koautor: *Das vergoldete Zeitalter* (1876, englischsprachige Originalausgabe unter dem Titel *The Gilded Age* 1874).

In FW 329 soll der eingangs angespielte Goldrausch vor allem die generelle Arbeitswut der US-Amerikaner illustrieren. Vivarelli 2008, 534 verweist hierzu ferner auf Jacob Burckhardt, dessen Vorlesungsreihe zu *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* N. im Herbst 1870 besuchte, in der „Amerika als extremes Beispiel der modernen ‚Rastlosigkeit‘“ angeführt wird. Bei dem britischen Ökonomen und Verfassungstheoretiker Walter Bagehot konnte N. das Bild vom rastlos tätigen Amerikaner ebenfalls finden (vgl. Vivarelli 2008, 540). In der deutschen Übersetzung von Bagehots Werk *Physics and Politics, or Thoughts on the Application of the Principles of „Natural Selection“ and „Inheritance“ to Political Society*, die N. – unter dem Titel *Der Ursprung der Nationen* von 1874 – besaß und mit Lesespuren versah, heißt es: „In Amerika und Australien wächst /44/ jetzt eine neue Art des sogenannten Angelsächsischen heran. Ein besonderer Charaktertypus hatte sich aus den Schwierigkeiten des Coloniallebens, aus dem Kampf mit der Wildniss herausgebildet, und dieser Typus hat sich über die Masse verschiedener Charaktere verbreitet, weil ihn die Masse unbewusst nachgeahmt hat. Viele amerikanische Charakterzüge sind unbedingt nützlich und bilden sich heraus aus einem derartigen Leben. Die eifrige Rastlosigkeit, die straffe Spannung des Nervensystems sind bei unausgesetztem Kampf von Nutzen und werden noch erhöht durch denselben.“ (Bagehot 1874, 43 f.)

Auch wenn Bagehot die – von ihm als „nützlich“ erachtete – Betriebsamkeit der ‚amerikanischen Angelsachsen‘ aus den „Schwierigkeiten des Coloniallebens, aus dem Kampf mit der Wildniss“ herleitet, mutet nun aber erstaunlich an, dass in FW 329 darin ausgerechnet „eine indianerhafte, dem Indianer-Bluthe eigenthümliche Wildheit“ gesehen wird. Denn die Indianer galten in der ethnographischen Literatur, die N. zu Rate gezogen hat, eben aufgrund der ihnen zugeschriebenen „Wildheit“ als zu jeder geregelten Arbeit denkbar ungeeignet. So konnte N. in Friedrich von Hellwalds zweibändiger Schrift über *Die Erde und ihre Völker*, die er in seiner persönlichen Bibliothek hatte, im (wenig wohlwollenden) Kapitel über „Die Indianer“ lesen: „Und wahrhaftig

Raubthiere sind diese Indianer, man kann sie füglich nicht anders bezeichnen. So wenig es möglich ist, den Wolf derartig zu zähmen, daß die Blutgier nicht mehr in ihm erwacht, so wenig kann es gelingen, den Indianer zu civilisiren, ihm Geschmack für die geregelte Thätigkeit eines betriebsamen Staatsbürgers beizubringen, ihn überhaupt als Arbeiter oder Landbebauer dauernd an die Scholle zu fesseln.“ (Hellwald 1877–1878, 1, 118) Und in dem von N. ausweislich zahlreicher Lesespuren intensiv durchgearbeiteten *Handbuch der Moral* von Julius Baumann wird die indianische „Wildheit“ ebenfalls – obwohl deutlich positiver als bei Hellwald – als „Freiheit des Indianerthums“ beschrieben, dessen „Genuss des Herumstreifens in Urwäldern, bald ohne Nahrung, selten einmal mit Ueberfluss, allein oder mit Wenigen, [...] man in Europa meist nicht [hat] nachempfinden können“. Baumann fügt mit Blick auf diesen Freiheitsgenuss hinzu: „Freilich, dass er gross war, konnte man an den Franzosen in Canada sehen, deren männliche Jugend anfangs überwiegend in die Wälder lief, um wie die Indianer, selbst so gekleidet oder ungekleidet wie diese, zu leben.“ (Baumann 1879, 88; N.s. Unterstreichungen; der erste Teil überdies insgesamt mit Randstrich markiert.)

Die Frage ist, warum N. hier – entgegen seinen nachweislichen Lektüren – einen Zusammenhang zwischen der „Wildheit“ der „Indianer“ und dem Goldrausch bzw. allgemeiner: der atemlosen Arbeitshast der Amerikaner herstellt, anstatt darin naheliegenderweise einen Gegensatz zu sehen. Der Grund liegt offenbar in der zeitkritischen Stoßrichtung des Abschnitts 329, in dessen Fortgang der Sprecher deutlich Stellung gegen seine Gegenwart bezieht, in der es (zunehmend) keine geistvolle Muße mehr, sondern allenfalls noch dumpfen Müßiggang in kurzen Arbeitspausen gebe. Da die schier rastlose Tätigkeit der sich amerikanisierenden Europäer nach Ansicht der Sprecher-Instanz „Stil und Geist“ (557, 3) im „alte[n] Europa“ vernichtet, bedarf es anscheinend der ‚indianerhaften Wildheit‘ als Antithese zur höheren Kultur, um deren ‚Niedergang‘ zu verdeutlichen bzw. eine ‚Verwilderung‘ der Europäer durch den schädlichen Einfluss der ‚indianisierten‘ US-Amerikaner kritisch zu diagnostizieren. Damit greift N. auf spezifische, ethno-anthropologisch grundierte Weise die zeitgenössische Vorstellung einer „Amerikanisierung der europäischen Kultur“ auf (Vivarelli 2008, 533).

Freilich setzt der Text, indem er in der konstatierten Arbeitssucht der Amerikaner eine „dem Indianer-Bluthe eigenthümliche Wildheit“ zu erkennen vermeint, die ältere Europäisierung Amerikas voraus, wie sie sich im kolonialen Kontakt zwischen europäischen Einwanderern und indigenen Amerikanern in der Frühen Neuzeit vollzog. Das Arbeits-„Laster“, mit dem die US-Amerikaner angeblich die Europäer in der Sprechgegenwart ‚infizieren‘, scheint demnach auf einer vorangehenden „Ansteckung“ der europäischen Kolonisatoren durch

die „Wildheit“ der amerikanischen Indianer zu basieren (auch wenn diese selbst nach N.s Quellen nicht arbeitstauglich waren). Diese implizite Prämisse weicht signifikant von der zu Beginn von FW 99 dargelegten Ansicht ab, wonach „bei der Berührung von Cultur-Völkern und Barbaren [...] die niedrigere Cultur von der höheren zuerst deren Laster, Schwächen und Ausschweifungen annimmt“ (453, 12–15; vgl. ähnlich auch FW 147). Nach der Argumentation am Anfang von FW 329 gab es offenbar umgekehrt eine Übertragung der „Wildheit“ von den indianischen „Barbaren“ auf die ‚überlegenen‘ europäischen „Cultur-Völker[]“, die sich seit dem Ende des 15. Jahrhunderts in Amerika ausbreiteten und deren Nachfahren ‚heute‘ ihrerseits das dadurch entstandene „Laster der neuen Welt“ – diesmal als der (durch die „indianerhafte“ Verwilderung) kulturell unterlegene Part – nach Europa zurückbringen, das sich davon anstecken lässt, somit die späten kulturellen Kosten seiner einstigen kolonisationen zu zahlen hat.

Das Verhältnis von US-amerikanischer und europäischer Gesellschaft unter dem Gesichtspunkt von Arbeit und Muße erfährt schon in früheren N.-Texten Aufmerksamkeit und führt zur Klage über eine ‚Verwilderung‘ bzw. ‚Barbarisierung‘ des einstigen Kultur-Kontinents Europa. So heißt es in MA I 285 unter der Überschrift „Die moderne Unruhe“: „Nach dem Westen zu wird die moderne Bewegtheit immer grösser, so dass den Amerikanern die Bewohner Europa’s insgesamt sich als ruheliebende und geniessende Wesen darstellen, während diese doch selbst wie Bienen und Wespen durcheinander fliegen. Diese Bewegtheit wird so gross, dass die höhere Cultur ihre Früchte nicht mehr zeitigen kann; es ist, als ob die Jahreszeiten zu rasch auf einander folgten. Aus Mangel an Ruhe läuft unsere Civilisation in eine neue Barbarei aus.“ (KSA 2, 232, 18–26) Auch wenn hier, anders als zu Beginn von FW 329, nicht ausdrücklich eine ‚Infektion‘ der Europäer durch die US-Amerikaner behauptet und auch keine Parallele zwischen diesen und den ‚wildem Ureinwohnern‘ Amerikas gezogen wird, ist das Denkmuster eines kulturellen Rückfalls in gleichsam vorzivilisatorische Zustände in dem früheren Text schon gut erkennbar. Auf die „wunderliche Geistlosigkeit“, die sich durch die moderne Arbeitshast über Europa bzw. den Westen ausbreite, scheint auch das folgende nachgelassene Notat hinzuweisen: „Eine neue Art Verdummung – durch die Lust am Thun und Unternehmen.“ (NL 1881, 12[117], KSA 9, 597, 5 f.)

Im Fortgang von FW 329 wird die „wunderliche Geistlosigkeit“, die sich unter dem infektiösen Einfluss der amerikanischen Arbeitswut in Europa auszubreiten beginne, weiter ausbuchstabiert: als Verlust von „Bildung“ und „höhere[m] Geschmack“ (556, 15 f.). Mit noch härteren Worten geht später auch JGB 58 gegen „die moderne, lärmende, Zeit-auskaufende, auf sich stolze, dumm-stolze Arbeitsamkeit“ vor, die „Seele und Leib gemein macht“ (KSA 5, 76, 3–5).

556, 9–11 *Man schämt sich jetzt schon der Ruhe; das lange Nachsinnen macht beinahe Gewissensbisse*] M III 6, 64: „Man schämt sich 'sehr jetzt' der Ruhe: schon das lange Nachsinnen macht beinahe Gewissensbisse“. Zum langen Nachsinnen im Gegensatz zur hastigen Arbeit vgl. FW 6 (378, 17–20; dort allerdings mit ironischem Unterton). Gegen Ende des vorliegenden Abschnitts kommt der Sprecher noch ausführlicher auf Scham und Gewissen zurück und thematisiert den diesbezüglichen historischen Wandel von der Antike bis zur Moderne im Vergleich verschiedener Haltungen zu Arbeit und Muße (vgl. 557, 8–18).

556, 11–14 *Man denkt mit der Uhr in der Hand, wie man zu Mittag isst, das Auge auf das Börsenblatt gerichtet, – man lebt wie Einer, der fortwährend Etwas „versäumen könnte“. „Lieber irgend Etwas thun, als Nichts“*] Das hier beschriebene amerikanische Zeit-, Arbeits- und Geldregime, das auch in Europa zu herrschen beginne, erinnert merklich an Benjamin Franklins prominentes Diktum „time is money“, das er in seinem *Advice to a Young Tradesman* von 1748 formulierte (Franklin o. J. [1820], 2). Bereits Goethe, der seit 1828 Franklins Biographie las, hatte dieses Ideal rastloser Werkstätigkeit dem Gesellschaftsentwurf der deutschen Amerika-Auswanderer in seinem modernitätsdiagnostischen Altersroman *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder Die Entsagenden* (1829) zugrunde gelegt, zu dessen „Quintessenz“ folgende Programmpunkte gehören: „Der größte Respect wird allen eingeprägt für die Zeit als für die höchste Gabe Gottes und der Natur und die aufmerksamste Begleiterin des Daseyns. Die Uhren sind bei uns vervielfältigt und deuten sämmtlich mit Zeiger und Schlag die Viertelstunden an, und um solche Zeichen möglichst zu vervielfältigen geben die in unserm Lande errichteten Telegraphen, wenn sie sonst nicht beschädigt sind, den Lauf der Stunden bei Tag und bei Nacht an, und zwar durch eine sehr geistreiche Vorrichtung. / Unsre Sittenlehre, die also ganz praktisch ist, dringt nun hauptsächlich auf Besonnenheit, und diese wird durch Eintheilung der Zeit, durch Aufmerksamkeit auf jede Stunde höchlichst gefördert. Etwas muß gethan seyn in jedem Moment, und wie wollt' es geschehen, achtete man nicht auf das Werk wie auf die Stunde?“ (Goethe 1853–1858, 19, 118) Was in Goethes Roman, den N. besaß und mit mehreren Lesespuren versah (erwähnt wird er überdies in UB I DS 4, KSA 1, 181, 21), von den Mitgliedern des fiktiven Auswanderer-Bundes gänzlich affirmativ gemeint ist (vgl. Saße 2010, 220–223), erscheint in FW 329 jedoch in kritischer Beleuchtung als Gegenteil von Geist, Geschmack und Bildung, die stattdessen mit der nach amerikanischem Vorbild im modernen Europa verloren gehenden Muße assoziiert werden.

Krause 2021, 282 verweist auf Bagehots *Ursprung der Nationen* als mögliche Quelle für den zu kommentierenden Passus. Bei Bagehot 1874, 214 f. hat sich N. folgende Stelle durch ein Eselsohr markiert: „Die Menschenliebe stiftet ohne

Zweifel viel Gutes, aber daneben auch viel Uebles. Sie begünstigt so viele Laster und vermehrt so viele Leiden, sie lässt ganze Bevölkerungen entstehen, die nur für Elend und Laster bestimmt sind. Und das kommt einzig und allein daher, dass sich vortreffliche Menschen einbilden, /215/ viel thun zu können durch rasches Handeln; dass sie glauben, die Welt am meisten zu beglücken, wenn sie ihre eigenen gefühlvollen Empfindungen befriedigen; dass sie immer ‚etwas thun‘ wollen, sobald sich irgendein Uebel zeigt.“ Obwohl sich die (nicht eben außergewöhnliche) Formulierung „Etwas thun“ auch in N.s Text findet, ist der gedankliche Kontext doch ein anderer, und Bagehot setzt sogar ein umgekehrtes historisches Verhältnis von Betriebsamkeit und Muße voraus. Während ihm zufolge die „Uebergeschäftigkeit [...] aus Zeiten“ stammt, „in denen das Leben noch einfache Aufgaben stellte und rasches Handeln am besten zum Ziel führte“, seien nämlich „in der modernen Gesellschaft“ die Menschen insgesamt viel langsamer und bedächtiger geworden (ebd., 213). So trenne die Gegenwart von der Vergangenheit eine „lange Zeit ruhigen, beschaulichen Lebens“ auf allen möglichen Gebieten; selbst „der Krieg“ sei inzwischen „bedächtig geworden“; nur „die Menschenliebe ist hastig geblieben“, wie Bagehot 1874, 214 beklagt. Bei N. geht es hingegen nicht um zu hastige Menschenliebe inmitten einer ansonsten beschaulichen Moderne; vielmehr wird die Beschleunigung und Besinnungslosigkeit aller modernen Lebensverhältnisse unter dem Paradigma eines gewinnorientierten Arbeitsethos höchst kritisch diagnostiziert.

556, 13 *man lebt, wie Einer*] M III 6, 64: „man ist, wie einer“.

556, 15 f. *eine Schnur, um aller Bildung und allem höheren Geschmack den Gar aus zu machen*] M III 6, 64: „eine Schnur, 'um' alle Bildung und höheren Geschmack zu erwürgen“. Dass Bildung und höherer Geschmack durch die Devise der permanenten Aktivität abgewürgt werden, ist eine These, die auf Reflexionen in N.s frühen Texten zurückweist (vgl. Krause 2021, 285–287). Die sich dabei ergebenden Bezüge sind nicht zuletzt insofern interessant, als sich die in FW 329 mit der Arbeitssucht assoziierte „indianerhafte [...] Wildheit“ (556, 4 f.), die im weiteren Textverlauf metaphorisch auf den amerikanisierten Europäer quasi als Arbeits-„Sklaven“ (557, 5 f.) bezogen wird, in spezifischer Weise in dem spiegelt, was frühere Überlegungen noch „Barbarei“ nennen (zur semantischen Verwandtschaft zwischen Wilden und Barbaren vgl. Kaufmann 2020a, 32–38). Eine nachgelassene Aufzeichnung von 1870 wiederum beklagt mit Blick auf einen ‚kommunistischen‘ Verfall der Bildung als Vorrecht einer gesellschaftlichen Elite, die neu eingeführte „allgemeinste Bildung“ sei nichts anderes als „Barbarei“, denn bei dieser ‚Volksbildung‘ stünden bloße Nützlichkeitsabwägungen im Vordergrund: „Die ‚zeitgemäße‘ Bildung geht hier in das

Extrem der ‚augenblickgemäßen‘ Bildung über: d. h. das rohe Erfassen des momentanen Nutzens. Man sehe nur erst in der Bildung etwas, was Nutzen bringt: so wird man bald das was Nutzen bringt mit der Bildung verwechseln. Die allgemeine Bildung geht in Haß gegen die wahre Bildung über“ (NL 1870/71/72, 8[57], KSA 7, 243, 9–14). Die am Nützlichkeitsdenken ausgerichtete „allgemeine Bildung“ erscheint damit, gemessen am alten humanistischen Bildungsideal der selbstzweckhaften, möglichst allseitigen Ausbildung der Persönlichkeit, als ‚falsch‘. Noch vier Jahre später schreibt N. in UB II HL 7 über das bildungsfeindliche ‚gegenwärtige‘ Zeitalter der Arbeit: „Aber es soll auch gar nicht, wie gesagt, das Zeitalter der fertig und reif gewordenen, der harmonischen Persönlichkeiten sein, sondern das der gemeinsamen möglichst nutzbaren Arbeit. Das heisst eben doch nur: die Menschen sollen zu den Zwecken der Zeit abgerichtet werden, um so zeitig als möglich mit Hand anzulegen; sie sollen in der Fabrik der allgemeinen Utilitäten arbeiten, bevor sie reif sind, ja damit sie gar nicht mehr reif werden – weil dies ein Luxus wäre, der ‚dem Arbeitsmarkte‘ eine Menge von Kraft entziehen würde“ (KSA 1, 299, 3–11).

Hinter den kultur- und modernitätskritischen Diagnosen über Barbarei, Bildung und Arbeit in N.s früher Schaffensphase, die in FW 329 nachklingen, ist unschwer eine Anlehnung an Schiller zu erkennen, der eben diese Zusammenhänge bereits in seiner 1795 publizierten Briefabhandlung *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen* herstellte (vgl. hierzu Winkler 2018, 259 f. u. Winkler 2021). Auf sie spielte N. deutlich genug an, als er notierte, dass sich ungebildete „Barbaren“ durch einen „Mangel an aesthetischer Erziehung“ zu erkennen geben (NL 1872/73, 19[313], KSA 7, 515, 17 f.). Im „Sechsten Brief“ hatte Schiller der harmonischen Ganzheit des Menschen, die er in der griechischen Antike mustergültig realisiert sah, die verbildeten Akteure der modernen Arbeitswelt mit den vielzitierten Worten gegenübergestellt: „der Genuß wurde von der Arbeit, das Mittel vom Zweck, die Anstrengung von der Belohnung geschieden. Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus, ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäfts“ (Schiller 1795–1797, 1, 28). Diese entfremdungstheoretische Modernekritik um 1800 antizipiert nicht nur bereits wesentliche Elemente des Bildungspessimismus beim frühen N., sondern steht darüber hinaus auch noch der Reflexion auf das Verhältnis von Arbeit, Muße und Bildung im vorliegenden Abschnitt nahe.

556, 15 *allem*] Im Korrekturbogen mit Randstrich markiert: „all dem“ (Cb, 237).

556, 16–19 *wie sichtlich alle Formen an dieser Hast der Arbeitenden zu Grunde gehen: so geht auch das Gefühl für die Form selber, das Ohr und Auge für die*

Melodie der Bewegungen zu Grunde.] M III 6, 64: „wie sichtlich alle Formen zu Grunde gehen: so geht auch das Gefühl für die Form, für die Melodie der Bewegungen, zu Grunde.“

556, 19–557, 2 *Der Beweis dafür liegt in der jetzt überall geforderten plumpen Deutlichkeit, in allen den Lagen, wo der Mensch einmal redlich mit Menschen sein will, im Verkehre mit Freunden, Frauen, Verwandten, Kindern, Lehrern, Schülern, Führern und Fürsten, – man hat keine Zeit und keine Kraft mehr für die Ceremonien, für die Verbindlichkeit mit Umwegen, für allen Esprit der Unterhaltung und überhaupt für alles Otium. Denn das Leben auf der Jagd nach Gewinn zwingt fortwährend dazu, seinen Geist bis zur Erschöpfung auszugeben, im beständigen Sich-Verstellen oder Ueberlisten oder Zuorkommen: die eigentliche Tugend ist jetzt, Etwas in weniger Zeit zu thun, als ein Anderer. Und so giebt es nur selten Stunden der erlaubten Redlichkeit: in diesen aber ist man müde und möchte sich nicht nur „gehen lassen“, sondern lang und breit und plump sich hinstrecken. Gemäss diesem Hange schreibt man jetzt seine Briefe*] Im Mittelteil des Abschnitts soll die These vom Formverlust im Zeitalter der Arbeit exemplarisch anhand des Schwunds kommunikativer Umgangsformen belegt werden. Was bereits in FW 6 in Bezug auf das Nachdenken bemängelt wurde (vgl. 378, 5–9), erfährt dergestalt eine Ausweitung auf die soziale Interaktion der Menschen. Der alten Tugend der Redlichkeit, die hier im Unterschied zur wissenschaftlichen Redlichkeit aus FW 107 (vgl. NK 464, 10–19) als Aufrichtigkeit im zwischenmenschlichen „Verkehre“ gemeint ist, steht der profitorientierte Zwang zur Unehrlichkeit im Geschäftsleben gegenüber, was schon Kant beklagte, als er feststellte: „Falschheit und Betrug haben die Stelle der alten Redlichkeit eingenommen“ (AA I, 196; zum Begriff der Redlichkeit bei Kant vgl. Mellin 1802, 50). Zwar ist die Redlichkeit laut FW 329 im Bereich des Privatlebens noch erlaubt, doch wirke sich die neue Tugend des schnellen, zeitsparenden Handelns auch auf die Privatsphäre aus: Insbesondere sei die Ehrlichkeit des persönlichen Austauschs aufgrund der dadurch erzeugten geistigen „Erschöpfung“, wie sich insbesondere am zeitgenössischen Briefstil zeige, ohne „allen Esprit“, d. h. nach Petri 1861, 296: ohne „Geist, Kopf, Verstand, Witz“. Zum *esprit*, der seit 1876 des Öfteren in N.s Werken, Briefen und nachgelassenen Aufzeichnungen vorkommt, vgl. NK FW 82.

Während der „Esprit“ dem „Otium“ (vgl. Petri 1861, 555: „Muße, Ruhe“) zugeordnet wird, das in der modernen Arbeitswelt nicht mehr zeitgemäß sei, so erscheint die ihr entsprechende Freizeitbeschäftigung hingegen als ‚plumpes‘ Faulenzen. So mag sich der Titel des Abschnitts erklären, der zwischen „Musse und Müssiggang“ differenziert, ohne dass doch diese Begriffe im Text selbst wörtlich aufgegriffen werden. Das geistlose Sichgehenlassen, von dem als Kehrseite der Arbeitssucht die Rede ist und das dem Otium entgegengesetzt

wird, ließe sich demnach als der im Titel genannte Müßiggang verstehen, was der tendenziell pejorativen Konnotation von Müßiggang im Unterschied zu Muße korrespondiert (dass Müßiggang „gewöhnlich in tadelndem sinne“ gebraucht wird, vermerkt etwa Grimm 1854–1971, 12 2779).

556, 19 *Beweis dafür*] M III 6, 64: „Beweis ist dafür“.

556, 21–24 *wo der Mensch einmal redlich mit Menschen sein will, im Verkehre mit Freunden, Frauen, Verwandten, Kindern, Lehrern, Schülern, Führern und Fürsten, – man hat keine Zeit und keine Kraft mehr für die Ceremonien*] M III 6, 64: „wo der Mensch jetzt 'einmal' redlich mit den Menschen verkehren will 'sein will', im Verkehre mit Freunden Frauen Verwandten Kindern, Lehrern 'Schülern', Führern, ~~Schülern~~ 'Fürsten', – man hat keine Zeit und keine Kraft mehr für die Ceremonie“.

556, 26 *Otium*] M III 6, 62: „otium“.

557, 1f. *plump sich hinstrecken. Gemäss*] M III 6, 62: „plump hinstrecken – gemäß“.

557, 3 „*Zeichen der Zeit*“] Die in zitierende Anführungszeichen gesetzten „Zeichen der Zeit“, als welche hier „Stil und Geist“ (557, 3) von Briefen gefasst werden, sind eine im 19. Jahrhundert geläufige alliterierende Formel. Zu ihrer Verwendung vgl. z. B. Josef Sigmund Ebersbergs *Ein und fünfzig Zeichen der Zeit* von 1851, in deren Vorrede es heißt: „Wir müssen [...] die Erscheinungen der Zeit [...] prüfen, aus den Zeichen unsrer Epoche ihren Geist [...] studieren“ (Ebersberg 1851, V). Die Sprechinstanz von FW 329 erblickt die ‚geistlosen‘ „Zeichen der Zeit“ in der angeblich form- und stillosen Art, in der die Zeitgenossen Briefe schreiben und die dadurch gerade auf die Oberherrschaft der Arbeit verweise.

557, 4 *werden*] M III 6, 62: „wird“.

557, 4–7 *Giebt es noch ein Vergnügen an Gesellschaft und an Künsten, so ist es ein Vergnügen, wie es müde-gearbeitete Slaven sich zurecht machen. Oh über diese Genügsamkeit der „Freude“ bei unsern Gebildeten und Ungebildeten!* In Bezug auf den von Schiller übernommenen zivilisationskritischen Begriff des (unästhetischen) Barbaren (vgl. NK 556, 15 f.), zu dessen Semantik seit der Antike das Merkmal der Unfreiheit gehört (vgl. Kaufmann/Winkler 2021 u. NK 557, 16–22), notierte N. bereits 1869/70: „Das Sklaventhum der Barbaren (d. h. von uns). / Arbeitstheilung ist Princip des Barbarenthums, Herrschaft des Mechanismus.“ (NL 1869/70, 3[44], KSA 7, 73, 1–3) Mit „Slaven“ werden im zu kommentierenden Passus ebenfalls die ‚barbarischen‘ ‚verwilderten‘ Menschen im Zeitalter der Arbeit verglichen: Amerikaner ebenso wie die von diesen

angesteckten Europäer, Gebildete und Ungebildete; gegen Ende des Abschnitts wird dann auch noch der antike „Slave“ (557, 20) thematisiert, der jedoch ein völlig anderes Selbstbild als der moderne ‚Sklave‘ gehabt habe. Diesem fehlt dem Sprecher zufolge überdies die Fähigkeit zum echten geselligen ästhetischen Genuss, der müßige Kontemplation voraussetze. Sein „Vergnügen an Gesellschaft und Künsten“ wird als ebenso „plump“ (557, 1) vorzustellen sein wie der Stil seiner Briefe. Der Passus erinnert an die ablehnende Haltung des sprechenden Künstler-Wir in FW Vorrede 4 gegenüber dem „Jahrmarkts-Bumbum [...], mit dem sich der ‚gebildete Mensch‘ und Grossstädter heute durch Kunst, Buch und Musik zu ‚geistigen Genüssen‘“ zu erheben sucht (351, 16–18). Vgl. auch den theater- und bildungskritischen Abschnitt FW 86. Dass in Hinsicht auf den anspruchslosen ästhetischen Geschmack für den Sprecher von FW 329 kein nennenswerter Unterschied zwischen gebildeten und ungebildeten modernen Arbeitssklaven besteht, macht seine klagende Exclamatio deutlich genug.

557, 4 noch] Nachträglich in M III 6, 62 eingefügt.

557, 9–13 *der Hang zur Freude nennt sich bereits „Bedürfniss der Erholung“ und fängt an, sich vor sich selber zu schämen. „Man ist es seiner Gesundheit schuldig“ – so redet man, wenn man auf einer Landpartie ertappt wird.]* Angedeutet ist damit letztlich ein Pflichtcharakter der körperlichen und geistigen Erholung zum Zweck einer Regeneration der Arbeitskraft; die ‚Muße‘ oder vielmehr: der plumpe Müßiggang steht selbst unter dem Gebot der Zeiteffizienz und wird pflichtschuldig abgeleistet. Eine solche Otiologie unter dem Vorzeichen des Arbeitsmarkts entwickelt bereits 1840 der N. bekannte Philosoph Heinrich Ritter (vgl. NPB 499 f.) in seinen *Principien der Ästhetik*: „Sprechen nicht auch unter den Völkern unserer gegenwärtigen Bildung noch die heiligsten Überzeugungen dafür, daß wir auch eine Zeit der Muße und Ruhe haben sollen, in welcher unsere Seele sich erheben könne über die Arbeit des alltäglichen Lebens und sich sammeln von der Zerstreung, in welche uns nothwendig die Beschäftigung mit unsern augenblicklich wechselnden physischen Bedürfnissen und der Markt des arbeitenden Lebens dahinreißen müssen? Auch dies Bedürfnis eine Erholung in der Muße zu suchen ist beständig gefühlt worden [...]. Denn durch einen geordneten Wechsel der Thätigkeiten, glauben wir, könne erreicht werden, daß niemand außer dem Schläfe und den Zeiten der Übermüdung irgend eine Zeit gänzlich verliere, und wir halten es für die Pflicht eines jeden einer solchen Einrichtung seines Lebens nachzutrachten ohne doch deswegen auf seine Muße zu verzichten.“ (Ritter 1840, 35) Unter dem Gesichtspunkt der Gesundheit trat kurz vor der Entstehung von FW der seinerzeit bekannte, sozialpolitisch engagierte Basler Arzt Adolf Hägler vor allem für den Sonntag als

gesetzlichen Ruhetag ein. In Publikationen wie *Der Sonntag vom Standpunkte der Gesundheitspflege und der Socialpolitik* (1878) oder *Der Sonntag als Grundlage von Gesundheit und Volkswohl* (1880) argumentierte er für die sonntägliche Freizeit, die der Bevölkerung dazu dienen sollte, neue Arbeitskräfte für die wöchentlichen Werktage zu sammeln. Von einem Schamgefühl angesichts des Freizeits- und Erholungsbedürfnisses, wie es N.s Text in hyperbolischer Psychologisierung heraufbeschwört, ist dabei freilich keine Rede; vielmehr erfährt es eine funktionale Unterordnung unter die Erfordernisse des täglichen Arbeitslebens.

557, 14–16 *dass man einem Hange zur vita contemplativa (das heisst zum Spazierengehen mit Gedanken und Freunden) nicht ohne Selbstverachtung und schlechtes Gewissen nachgäbe*] In M III 6, 62 korrigiert aus: „daß ein Hang zur vita contemplativa (und d. h. zum Spazierengehen mit Gedanken und Freunden) sich mit ein Selbstverachtung und schlechtem Gewissen nachgiebt“.

557, 14 f. *einem Hange zur vita contemplativa (das heisst zum Spazierengehen mit Gedanken und Freunden)*] Zum Begriff der *vita contemplativa* vgl. FW 280 und bes. NK 524, 30–32. Das hier wie dort erwähnte Spazierengehen unterscheidet sich von der schamhaft, mit schlechtem Gewissen absolvierten Landpartie zum erlaubten Zweck physischer Regeneration, die im vorangehenden Satz abschätzig erwähnt wurde. An dieser Stelle scheint kurz die ‚gute‘ Muße auf, die der Titel des Abschnitts dem ‚schlechten‘ Müßiggang gegenüberstellt. Dass „Gedanken“ beim Spaziergang allein oder mit Freunden entstehen, setzt offenkundig voraus, dass man nicht müdegearbeitet, aus bloßem Erholungsbedürfnis spazieren geht, sondern ohne jede Belastung durch Arbeit. Aber gerade diese Möglichkeit sieht der Sprecher, der selbst noch ein müßiges Leben der Kontemplation zu führen scheint, so dass er die moderne Arbeitswelt als ein unzeitgemäßer Außenstehender zu betrachten und negativ zu bewerten vermag, durch die in Europa wie in Amerika um sich greifende Arbeitswut und Profitgier in Gefahr. Vgl. – allerdings ohne ökonomischen Bezug – auch die „vis contemplativa“ (540, 13 f.) in FW 301.

557, 16–22 *Nun! Ehedem war es umgekehrt: die Arbeit hatte das schlechte Gewissen auf sich. Ein Mensch von guter Abkunft verbarg seine Arbeit, wenn die Noth ihn zum Arbeiten zwang. Der Slave arbeitete unter dem Druck des Gefühls, dass er etwas Verächtliches thue: – das „Thun“ selber war etwas Verächtliches.*] Vgl. folgende ‚Vorstufe‘ zu diesem Passus in M III 4, 167: „Ehemals hatte nämlich die Arbeit das schlechte Gewissen bei sich: unter Vornehmen verbarg man sie, wenn eine Noth dazu zwang. Der Sklave thut etwas, mit dem Bewußtsein, daß er etwas Verächtliches thut, im Thun selber“. Ähnlich wie in den thematisch verwandten Abschnitten FW 6 und FW 18 aus dem Ersten Buch wird der

rastlosen Gegenwart der modernen Arbeitswelt an der zu kommentierenden Stelle eine vornehmere Vergangenheit der Muße gegenübergestellt, die zunächst zwar historisch unbestimmt bleibt, am Ende des Abschnitts aber eindeutig auf die Antike bezogen wird (vgl. 557, 23). Man ist geneigt, insbesondere an Aristoteles zu denken, der nicht nur den theoretischen Zustand der Muße (σολή) als höchstes Glück begriff (vgl. *Nikomachische Ethik*, „Zehntes Buch“, Kap. 7 und 8; siehe hierzu NK 557, 22 f.), sondern auch nachdrücklich die Sklaverei rechtfertigte (vgl. *Politik* [in der Übersetzung, die sich in N.s Bibliothek erhalten hat: *Acht Bücher vom Staate*], „Erstes Buch“). Entsprechend bezeichnet der „Slave“ an der hier zu kommentierenden Stelle nicht mehr als Vergleichsfigur den modernen *Workaholic*, sondern buchstäblich den Sklaven der Antike, der sich – im Gegensatz zum gebildeten oder ungebildeten Arbeitssklaven der Gegenwart, wie sich ergänzen ließe – der Verächtlichkeit, Unvornehmheit seines Tuns bewusst gewesen sei.

Von solch einem verächtlichen Selbstbewusstsein des Sklaven ist bei Aristoteles indes nicht die Rede. Aristoteles geht vielmehr davon aus, dass der ‚natürliche Sklave‘, wie er ihn konzipiert, keine eigene Vernunft besitzt und insofern nicht so weit über den Tieren steht wie der ‚eigentliche Mensch‘. In der Übersetzung von J. Rieckher, die N. besaß, heißt es: „Denn von Natur Sklave ist Derjenige, welcher eines Andern Eigenthum sein kann (und darum eben ist er es auch), und der an der Vernunft nur soviel Antheil hat, um sie vernehmen zu können, ohne sie zu besitzen“ (Aristoteles 1833–1862, VI/4, 363). Allerdings findet sich die Unterscheidung zwischen Sklaven und Menschen „von guter Abkunft“ bereits bei Aristoteles, der dies auf die Hellenen-Barbaren-Antithese bezieht. So sei die Bezeichnung ‚Sklave von Natur‘ „nicht von den Hellenen [zu] gebrauchen, sondern nur von den Barbaren“, selbst wenn Hellenen durch Krieg oder Raub in Sklaverei gerieten; denn „sich selbst achten die Hellenen für edelgeboren, nicht allein in der Heimath, sondern überall, die Barbaren aber nur zu Hause, weil es ein unbedingt /366/ Edles und Freies gebe“ und „das Sklavische und das Freie, das Edelgeborne und das Unedle nur nach dem innern Werth und Unwerth“ zu unterscheiden sei (ebd., 365 f.).

Auf die Legitimation der Sklaverei als „Naturgesetz“ durch Aristoteles verweist auch Bagehot 1874, 82. Bagehot stellt dabei, was Aristoteles selbst nicht ausdrücklich tut, was aber mit Blick auf FW 329 besonders interessant erscheint, einen Bedingungszusammenhang zwischen Muße und Sklaverei in der Antike her, dem zufolge „Musse“ das grosse Bedürfniss der frühern Gesellschaften ist, und [...] nur durch das Halten von Sklaven den Menschen Ruhestunden gegönnt sind. [...] Verfeinerung ist nur da möglich, wo Ruhestunden möglich sind, und Sklaverei allein kann diese verschaffen. Sie schafft eine gewisse Klasse von Personen, geboren zur Arbeit, damit andere nicht zu arbeiten brauchen,

und die nicht denken dürfen, damit andere denken.“ (Bagehot 1874, 83) Vom schlechten Gewissen des antiken Sklaven, „dass er etwas Verächtliches“ tue, indem er arbeitet, ist aber auch bei Bagehot nichts zu lesen. Dasselbe gilt für Wilhelm Onckens *Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen*, die N. 1875 für seine private Bibliothek erworben und, wie Guarde-Paz 2013 zeigen konnte, für seine Basler Lehrtätigkeit benutzt hatte. Ähnlich wie Bagehot sieht Oncken einen Bezug zwischen Sklaverei und Muße. So erwarte man als Aristoteles-Leser, mit Blick auf die „sociale Angelegenheit [...] bei der Erörterung der Sklaverei die rechte Lösung zu vernehmen. Aber sie wird nicht gefunden und sie kann auch nicht gefunden werden, solange die Staatslehre das aristokratische Grundgesetz des hellenischen Lebens unterschreibt, dass die Arbeit schändet und der Freigeborene eine ‚Musse‘ haben müsse, die Millionen Menschen zu Gunsten einiger hundert Tausend zu einem thierähnlichen Dasein verdammt.“ (Oncken 1870–1875, 1, 190) Oncken schreibt hier zwar der altgriechischen Aristokratie die Vorstellung zu, dass Arbeit schändlich sei, aber nicht den Sklaven selbst.

Vgl. aus der Aristokraten-Perspektive auch JGB 58, wo vom „Müssiggang mit gutem Gewissen, von Alters her, von Geblüt“, zu lesen ist, „dem das Aristokraten-Gefühl nicht ganz fremd ist, dass Arbeit schändet“ (KSA 5, 76, 1–3; siehe hierzu NK 5/1, S. 364 f.).

557, 18 auf sich. Ein Mensch von guter] M III 6, 62: „bei auf sich. Ein Mensch von guter“.

557, 21 selber] Nachträglich in M III 6, 62 eingefügt.

557, 22 f. „Die Vornehmheit und die Ehre sind allein bei otium und bellum“: so klang die Stimme des antiken Vorurtheils!] In M III 6, 62 noch ohne Anführungszeichen und mit Punkt statt Ausrufezeichen. Auf den ersten Blick mag dieser Schlusssatz irritieren, indem er die Verbindung von „Vornehmheit“ und „Ehre“ mit Muße („otium“) und Krieg („bellum“) als *Vorurteil* der antiken Menschen charakterisiert. Denn versteht man das Nomen ‚Vorurteil‘ gemäß „der heute geläufigen allgemeinen bedeutung“ im Sinne „einer vorgefaszten, besonders einer irrigen meinung“ (Grimm 1854–1971, 26, 1856), wie auch N. den Ausdruck häufig gebraucht – vgl. etwa den (in FW 380 reflektierten) Untertitel von M: *Gedanken über die moralischen Vorurtheile* oder den Titel des Ersten Hauptstücks von JGB: „von den Vorurtheilen der Philosophen“ –, so scheint der Schlusssatz die im Vorangehenden doch klar erkennbare Parteinahme der Sprechinstanz für die vornehme Muße und gegen die Arbeitssucht sowie den ihr entsprechenden plumpen Müßiggang der Moderne zu konterkarieren. Allerdings wird ‚Vorurteil‘ im 18. und frühen 19. Jahrhundert noch prinzipiell neutral

bzw. zweideutig gebraucht, wie Eberhard 1795–1802, 4, 211 erläutert: „Ein Vorurtheil ist eine Meynung, die man ohne hinlängliche Gründe angenommen hat; aber darum ist es doch kein Irrthum. Denn nur ein falsches Vorurtheil ist ein Irrthum; es kann aber auch Vorurtheile geben, die wahr sind.“ Grimm 1854–1971, 26, 1859 merkt dazu an: „die prägnante anwendung des wortes verschlimmert sich vom 18. jh. mehr und mehr und wird im 19. jh. durchaus herrschend, so dasz immer die vorstellung einer irrigen meinung oder einer voreingenommenheit gegen etwas mit *vorurtheil* verbunden ist, wenn nicht durch entsprechende mittel der ältere neutrale sinn deutlich gemacht wird“. Als ein solches Verdeutlichungsmittel könnte im Fall von FW 329 immerhin der gesamte dem Schlusssatz vorangehende Gedankengang gelten. Demnach handelte es sich bei der Verflechtung von Vornehmheit und Muße um ein Vorurteil der Antike, das der Sprecher aus moderner Perspektive als wahr bestätigt. Als Beleg dafür, dass N.s Wortgebrauch zumal den älteren, neutralen Sinn des „Vorurtheils“ einschließen kann, mag jedenfalls ein Titellentwurf aus dem Jahr 1878 dienen: „**Über die Ursachen der Dichtkunst** / Vorurtheile über die Dichter. / Aphorismen.“ (NL 1878, 30[2], KSA 8, 522, 5–7)

Indem der Schlusssatz neben der vornehmen Muße auch noch den ehrenvollen Krieg der „Stimme des antiken Vorurtheils“ zuweist, wird ein Thema angesprochen, von dem im bisherigen Textverlauf noch gar nicht die Rede war (wohl aber in anderen FW-Abschnitten; vgl. NK 348, 13 f.). Unausgeführt bleibt dabei, in welchem Verhältnis „otium“ und „bellum“ zueinander stehen. Obwohl bei N. diese lateinischen Termini benutzt werden, ist hierfür erneut auf Aristoteles zu verweisen, der im Zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik* Muße und Krieg ausdrücklich aufeinander bezieht, allerdings in ein Gegensatzverhältnis bringt und das Leben des Müßigen als das höchste Glück dem Leben des Kriegers überordnet: „Endlich aber hat man sich, scheint es, das Leben des Glückseligen als ein Leben der Muße zu denken: die Muße ist ja das Ziel der Geschäftigkeit, wie der Frieden das Ziel des Kriegführens. Die praktischen Tugenden nun äußern ihre Thätigkeit in den Geschäften des Staatslebens und des Krieges. Die Handlungen dieser Berufsarten aber sind mit der Muße unvereinbar, am allerunvereinbarsten die der kriegerischen Thätigkeit: Niemand begehrt ja den Krieg um des Krieges willen, die Kriegsrüstungen um der Rüstungen willen.“ (Aristoteles 1833–1862, VI/3, 310) Zwar seien in der Staats- und Kriegskunst die höchsten praktischen Tugenden anzutreffen, das höchste Glück bestehe jedoch allein in der theoretischen Tätigkeit der Muße, durch die der Mensch Anteil am Göttlichen habe: „Wenn nun unter allen tugendhaften Handlungen die im Beruf des Staatsmanns und in dem des Kriegers die größten und schönsten sind; wenn aber diese mit der Muße sich nicht vereinigen lassen, nach einem außer ihnen gelegenen Zwecke trachten und nicht um ihrer

selbst willen begehrenswerth sind; wenn dagegen die intellektuelle Thätigkeit der Vernunft durch den Ernst ihres Gegenstandes als die ausgezeichnetste erscheint und nach keinem außer ihr gelegenen Zwecke trachtet; wenn endlich diese ihre eigenthümliche Lust hat, durch welche ihre Thätigkeit gesteigert wird: – so kommen dieser Thätigkeit offenbar die Eigenschaften des Sichselbstgenügens, der Muße und Freiheit von Ermüdung (so weit dieß dem Menschen möglich ist) und Alles, was man sonst noch dem Glückseligen beilegt, zu. Und somit wäre dieß die voll-/311/kommene Glückseligkeit des Menschen, wenn sie noch die volle Länge eines Menschenlebens dauert: es darf ja an der Glückseligkeit Nichts unvollkommen sein. Ein solches Leben aber muß ein übermenschlich herrliches sein, denn Niemanden [sic] kann es zu Theil werden, sofern er Mensch ist, sondern sofern er etwas Göttliches in sich hat.“ (Ebd., 310 f.)

Möglicherweise beruht die Engführung von „otium und bellum“ bei N. auch auf einer Lektüeranregung durch Walter Bagehots *Ursprung der Nationen*, wo ein kausaler Zusammenhang zwischen der durch Sklavenhaltung ermöglichten Muße einerseits und den Leistungen auf dem Gebiet der Politik und Kriegsführung andererseits in der Antike behauptet wird: „sklavenhaltende Nationen, da sie mehr Zeit zum Denken verwenden können, sind scharfsichtiger in der Staatskunst und listiger in der Kriegskunst.“ (Bagehot 1874, 84) Die hypothetische Gegenrechnung zu „Vornehmheit und [...] Ehre [...] allein bei otium und bellum“ macht der Abschnitt FW 31 auf, der unter dem Titel „Handel und Adel“ eine künftige Gesellschaft in Erwägung zieht, in der zumindest die Arbeit der Kaufleute als vornehm gelten kann; „die Adeligen würden sich dann vielleicht ebenso gern mit dem Handel abgeben, wie bisher mit dem Kriege und der Politik“ (403, 10–12). Zöge man dieses Zukunftsszenario eines adligen Handelswesens ernstlich in Betracht, könnte man die am Schluss von FW 329 zitierte „Stimme des antiken Vorurtheils“, die Vornehmheit an Muße und Nicht-Arbeit bindet, also vielleicht doch für einen Irrtum halten.

Aus einer anderen Perspektive wiederum ließe sich die Kernthese des kommentierten Abschnitts, wonach in der amerikanisierten Moderne die vornehme Muße nahezu vollständig durch arbeitswütige Betriebsamkeit verdrängt werde, selbst als irriges Vorurteil des Sprechers bezeichnen. So wäre auf zeitgenössische ‚Gegendarstellungen‘ zu verweisen, die die traditionsreiche Verbindung von Vornehmheit und Muße auch und gerade für die Moderne in Anspruch nehmen. Noch zu N.s Lebzeiten veröffentlichte bezeichnenderweise der amerikanische Sozialökonom Thorstein Veblen sein bis heute vielbeachtetes Werk *Theory of the Leisure Class* (1899, deutscher Titel: *Theorie der feinen Leute*), das gerade die arbeitsferne Muße als ausgeprägtes und demonstrativ zur Schau getragenes Distinktionsmerkmal der gehobenen Gesellschaftsschicht in den USA der Jahrhundertwende analysierte.

330.

Beifall.] N V 7, 117 enthält folgende fragmentarische ‚Vorstufe‘: „selber Hände klatschen“. Als Quelle für FW 330 ließe sich Emerson 1858, 326 anführen, wo N. folgenden Satz unterstrichen hat: „Daher haben alle rechten Menschen an ihrem eignen Lobe genug.“ Dass N. in FW 330 „claims that the basic task is to find satisfaction with oneself“, wie Soll 2015, 162, Anm. 28 interpretiert, geht aus dem Text so freilich schon deshalb nicht hervor, weil er gar nicht normativ eine Aufgabe, sondern ‚nur‘ deskriptiv einen Sachverhalt formuliert. Dabei mag man sich durchaus fragen, wie viel auktoriale (Selbst-)Ironie die Beschreibung des sich selbst Beifall klatschenden Denkers möglicherweise enthält. Kritisch zum Selbst-Beifall vgl. im Dritten Buch FW 201. Bezeichnenderweise stehen beide (titellose) ‚Reinschriften‘ zusammen in M III 6, 204; wobei diejenige zu FW 330 noch erheblich von der Druckfassung abweicht und Korrekturen aufweist: „Ich bedarf des Beifalls und des Händeklatschens nicht, es sei denn ~~„vorausgesetzt“~~ „daß ich meines eignen Händeklatschens sicher bin: dies aber kann ich nicht entbehren. Giebt es Menschen, welche auch dessen und überhaupt jeder Gattung von Beifall entrathen könnten? ~~Dubito~~ „Ich zweifle“; und selbst für die Weisesten ist laudis cupido, wie „und selbst von den Weisen sagt“ Tacitus sagte, der kein Verleumder der Weisen ist, — ~~ultima~~ cupido.“: quando etiam sapientibus gloriae cupido novissima exiit.“ (M III 6, 204) Lediglich aus dem ersten Satz – ebenfalls in der ersten Person Singular – besteht die ‚Vorstufe‘ in M III 4, 136: „Ich bedarf des Beifalls und des Händeklatschens nicht, es sei denn, daß ich meines eignen Händeklatschens sicher bin – dies kann ich nicht entbehren.“

557, 25–27 *Der Denker bedarf des Beifalls und des Händeklatschens nicht, vorausgesetzt, dass er seines eigenen Händeklatschens sicher ist: diess aber kann er nicht entbehren.*] Mit dem „Denker“ scheint, wie zumal die zitierten Vorarbeiten zeigen, das in 557, 29 hervortretende „Ich“ auch und vielleicht sogar vor allem sich selbst im Sinn zu haben. Die Aussage könnte nicht zuletzt N.s eigene Resonanzlosigkeit als Autor sowie seine – damit verbundene – poetologische Maxime „mihi ipsi scribo“ (Brief an Paul Rée, 29.05.1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 235, S. 199, Z. 19) reflektieren, die ja auch eine Unabhängigkeit vom Beifall des Publikums impliziert. Vgl. ebenfalls den ‚höheren Menschen‘ in FW Vorspiel 60, der „dem Lobe selbst enthoben“ lebt (367, 1).

557, 29–32 *selbst in Betreff der Weisesten sagt Tacitus, der kein Verleumder der Weisen ist, quando etiam sapientibus gloriae cupido novissima exiit – das heisst bei ihm: niemals.*] Bei Tacitus heißt es über den stoischen Philosophen und Politiker Gaius Helvidius Priscus, der um 75 n. Chr. unter Vespasian hinge-

richtet wurde: „erant quibus adpetentior famae videretur, quando etiam sapientibus cupido gloriae novissima exuitur.“ (*Historiae* IV, 6, 1 = Tacitus 1855, 2, 137) In der Tacitus-Übersetzung von Carl Friedrich Bahrdt, die N. in seiner Privatbibliothek besaß, wird der in FW 330 zitierte Satzteil wie folgt übersetzt: „wie denn freylich auch bey dem [sic] Weisen die Begierde nach Ehre am letzten erlöschet“ (Tacitus 1781, 2, 1319) Noch weniger Text, nämlich nur die Wendung „novissima gloriae cupido“, wird in GM III 1, KSA 5, 339, 22 zitiert; vgl. NK 5/2 hierzu, wo vermutet wird, dass sich die Mitteilung des Satzes wohl keiner unmittelbaren Originallektüre des römischen Historikers verdanke, sondern dem Hinweis eines späteren Autors wie Schopenhauer, bei dem es heißt: „Unser Aller Sorgen, Kümern, Wurmen, Aergern, Aengstigen, Anstrengen u. s. w. betrifft, in vielleicht den meisten Fällen, eigentlich die fremde Meinung und ist eben so absurd, wie das jener armen Sünder. Nicht weniger entspringt unser Neid und Haß größtentheils aus besagter Wurzel. / Offenbar nun könnte zu unserm Glücke, als welches aller-/379/größtentheils auf Gemüthsruhe und Zufriedenheit beruht, kaum irgend etwas so viel beitragen, als die Einschränkung und Herabstimmung dieser Triebfeder auf ihr vernünftig zu rechtfertigen des Maaß, welches vielleicht $\frac{1}{50}$ des gegenwärtigen seyn wird, also das Herausziehn dieses immerfort peinigenden Stachels aus unserm Fleisch. Dies ist jedoch sehr schwer: denn wir haben es mit einer natürlichen und angeborenen Verkehrtheit zu thun. Etiam sapientibus cupido gloriae novissima exuitur sagt Tacitus (hist. IV, 6.). Um jene allgemeine Thorheit los zu werden, wäre das alleinige Mittel, sie deutlich als eine solche zu erkennen und zu diesem Zwecke sich klar zu machen, wie ganz falsch, verkehrt, irrig und absurd die meisten Meinungen in den Köpfen der Menschen zu seyn pflegen, daher sie, an sich selbst, keiner Beachtung werth sind“ (Schopenhauer 1873–1874, 5, 378 f.).

Da bei Schopenhauer das einleitende „quando“ fehlt, das in FW 330 wie im Original steht, hält Andreas Urs Sommer in NK 5/2, S. 401 eine andere unmittelbare Inspirationsquelle für wahrscheinlicher, nämlich Leckys *Sittengeschichte Europas*: „Der Wunsch nach Ruhm, besonders nach Nachruhm – die ‚letzte Schwäche edler Geister‘ – nahm einen ausserordentlichen Vorrang unter den Triebfedern des römischen Heroismus ein“ (Lecky 1879, 1, 166). Die zugehörige Fußnote 3 vermerkt: „Tacitus hatte sich dieses Ausdrucks vor Milton bedient: ‚Quando etiam sapientibus cupido gloriae novissima exuitur.‘ *Hist., IV., 6.*“ Auffällig ist noch, dass bei N. – sowohl in FW als auch später in GM – aus „cupido gloriae“, wie es im Original und in den möglichen Sekundärquellen heißt, „gloriae cupido“ wird.

Wichtiger ist aber, wie das Zitat an der vorliegenden Stelle eingesetzt wird: Auch hier scheint das „Ich“ von sich selbst zu sprechen, wenn es Tacitus so auslegt, dass dieser damit (mit dem „zuletzt“) eigentlich meine, selbst und

gerade der Weise lege die Ruhmsucht „niemals“ ab, insofern er zumindest seinen eigenen „Beifall“ braucht (557, 29). Die ‚Reinschrift‘ endet mit dem letzten Wort des lateinischen Zitats (vgl. M III 6, 204). Zum Ruhm vgl. schon FW Vorspiel 43.

331.

Lieber taub, als betäubt.] Eine ‚Vorstufe‘ vom Herbst 1881 trägt den Titel „Taub, nicht betäubt.“ (N V 7, 62) Die Betäubung, gegenüber der ausweislich des Titels das Taubsein bevorzugt wird, erfährt auch im gedruckten Text keine wörtliche Nennung mehr. Sie bezieht sich nicht etwa auf narkotische Zustände, wie sie verschiedentlich in FW aufs Korn genommen werden, sondern wohl auf die am Ende des Abschnitts genannten lebensgefährlichen „Kopfschmerzen“ (558, 12), unter denen ein hellhöriger „Denker“ (558, 8) aufgrund der modernen „Marktschreierei“ (558, 7) leidet.

Als mögliche Quelle für FW 331 führt Brusotti 1997b, 414, Anm. 63 folgende kulturkritische Reflexion aus Mills Abhandlung *Die Civilisation* an: „Man hat in den letzten Jahren viel darüber geklagt, daß auf gewerblichem wie auf geistigem Gebiet Charlatanerie und vor Allem die Reclame mehr und mehr ihr Wesen treiben, aber Niemand scheint bemerkt zu haben, daß dies die natürlichen Früchte einer in's Ungeheure gesteigerten Concurrenz und eines Zustandes der Gesellschaft sind, bei dem jede Stimme, die nicht die allerschriellsten Töne anzuschlagen weiß, in dem allgemeinen verworrenen Getöse verloren gehen muß? Erfolg auf einem so überfüllten Gebiete hängt nicht mehr von dem ab, was eine Person ist, sondern von dem, was sie zu sein scheint; die Eigenschaft der leichten Verkäuflichkeit wird anstatt aller andern, wesentlichen Eigenschaften das Ziel des Strebens, und Capital und Arbeit werden weniger dazu verwendet etwas zu thun als andern Leuten einzureden, daß man es gethan hat. Unsere Zeit hat dies Uebel seinen Höhepunct erreichen sehen; Marktschreierei hat es immer gegeben, aber einst war sie ein Beweis für den Mangel aller echten Eigenschaften und es gab ein Sprichwort, daß guter Wein keinen Busch brauche. Unserer Zeit erst war es vorbehalten zu sehen, wie auch der ehrliche Geschäftsmann, durch die harte Nothwendigkeit und die sichere Aussicht von seinem unehrlichen Concurrenten überholt zu werden, zur Marktschreierei gezwungen wurde.“ (Mill 1869–1886, 10, 20; N.s. Unterstreichungen; zusätzlich mehrere Randstriche von seiner Hand.)

Passend dazu stellt Wotling 2015, 125 das in FW 331 aus Denker-Perspektive beklagte marktschreierische „Streben[] nach Öffentlichkeit“ neben die in FW 329 monierte „Überbewertung“ der Erwerbs-Arbeit als „eine weitere nega-

tive Charakteristik der Moderne“, wobei er den Geschrei fordernden ‚Großmarkt‘ in FW 331 auf „genau die Schwierigkeit“ bezieht, „die Zarathustra begegnen wird, wenn er sich anschickt, zu den Menschen auf dem Marktplatz zu sprechen.“ (Ebd., 126) Vgl. die ausdrückliche Assoziation von „Markt“ und „Lärm“ in Za I Von den Fliegen des Marktes, KSA 4, 65, 8–10. Macauley 2018, 54 hört auch in Za III Das andere Tanzlied 2, KSA 4, 284, 12 („Lärm mordet Gedanken“) ein Echo auf FW 331. Vgl. die ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten in M III 6, 180 f.; als Titel war dort zunächst einfach vorgesehen: „Taub.“

558, 2–4 *Ehemals wollte man sich einen Ruf machen: das genügt jetzt nicht mehr, da der Markt zu gross geworden ist, – es muss ein Geschrei sein.*] Diese Gegenüberstellung von Ruf und Geschrei spielt mit der Doppeldeutigkeit von ‚Ruf‘ als „urtheil [...] der engeren oder weiteren umgebung“, das, „als an der person oder dem gegenstand, auf welche sich der ruf bezieht, haftend, wie ein theil ihres wesens gedacht“ wird (Grimm 1854–1971, 14, 1395), sowie als „[l]auter, durch die stimme [...] hervorgerufener schall“ (ebd., 1393). Zum „feste[n] Ruf“ von „ehedem“ (536, 19) vgl. FW 296. Zur denkerischen Ablehnung „einer sehr lauten Stimme im Halse“ (509, 5 f.) siehe schon FW 216. In M III 6, 180 lautete der Eingangspassus vor der Korrektur: „So wie die großen und die kleinen Städte jetzt beschaffen sind, sind wir Denker übel daran – man muß es verstehen, seine Stille zwischen zwei Lärmen zu finden“; in modifizierter Form stellte N. diese gestrichene Formulierung dann an den Anfang des zweiten Textteils nach dem Gedankenstrich in 555, 8.

558, 8 f. *Das ist nun freilich ein böses Zeitalter für den Denker: er muss lernen, zwischen zwei Lärmen noch seine Stille zu finden*] Zur auffälligen Mehrzahl „Lärmen“ vgl. Grimm 1854–1971, 12, 205: „der plural des wortes ist in der neuern sprache ungewöhnlich, in der ältern findet er sich“ (vor allem in militärischer Bedeutung als Angriffssignal). Von der Zumutung der „zwei Lärmen“ spricht auch ein auf „Okt. 1881“ datiertes Nachlass-Notat: „Der Denker, der seine Stille gewöhnlich zwischen zwei Lärmen zu finden hat, wenn er sie überhaupt zu finden weiß!“ (NL 1881, 12[44], KSA 9, 584, 12 f.) Ganz ähnlich lautet eine andere Aufzeichnung, in der, wie des Öfteren bei N., der kritisierten Moderne eine idealisierte Antike gegenübergestellt wird: „So wie unsere großen und kleinen Städte jetzt sind, muß ein Denker es jetzt verstehen, seine Stelle zwischen zwei Lärmen zu finden – oder er wird sie nicht finden und aufhören, Denker zu sein. Das antike Rom hatte mehr Humanität für die Denker als unsere Welt! –“ (NL 1881, 14[12], KSA 9, 625, 26–226, 3; Handschrift in M III 5, 52.)

558, 10 f. *So lange er diess noch nicht*] M III 6, 180: „Bis er dies aber“.

332.

Die böse Stunde.] Titellose, sonst schon wortidentische ‚Reinschrift‘ in M III 6, 210. Der Ausdruck „böse Stunde“ ist biblischer Provenienz; vgl. Sirach 11, 28: „Eine böse Stunde macht, daß man aller Freude vergisset“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 967). Das „schadenfrohe[] Vögelchen“ (558, 17), das „jeden Philosophen“ (558, 14 f.) in der bösen Stunde seines Selbstzweifels verhöhnt, erinnert an den spöttischen „Vogel Specht“ aus den Gedichten „Vogel-Urtheil“ (IM, KSA 3, 342, 25) bzw. „Dichters Berufung“ (FW Anhang [2], 640 f., passim). Vgl. zu FW 332 u. a. Schoeck 1948, 101 u. Grau 1997, 131.

558, 14–16 *Es hat wohl für jeden Philosophen eine böse Stunde gegeben, wo er dachte: was liegt an mir, wenn man mir nicht auch meine schlechten Argumente glaubt!*] In einer ‚Vorstufe‘ äußert noch Zarathustra die Klage des Philosophen: „Was liegt an mir, sagte Z[arathustra] wenn man mir nicht auch meine schlechten Argumente glaubt!“ (M III 4, 154) Diese Aufzeichnung folgt unmittelbar auf einen Entwurf zu FW 125, in dem ebenfalls noch Zarathustra der Protagonist ist. Vgl. hierzu Montinari 1982, 90. Zu „schlechten Argumenten“, an die dennoch geglaubt werden soll, siehe auch schon MA II WS 302, KSA 2, 688, 17–23. Die „böse Stunde“, die es laut FW 332 „wohl für jeden Philosophen gegeben“ habe, erhält ein gesteigertes Pendant im nächsten Abschnitt FW 333: in „jene[r] gewaltige[n] plötzliche[n] Erschöpfung, von der alle Denker heimgesucht werden“ (559, 15 f.).

558, 18 *Was liegt an dir?*] Diverse Parallelstellen in M und im Nachlass bezeugen, wie auch Meyer 2019a, 177 bemerkt, die zentrale Stellung dieser rhetorischen Frage und der mit ihr verbundenen Motive und Darstellungsverfahren in N.s ‚mittlerer‘ Schaffensphase. In M 488, KSA 3, 288 f. evoziert der thematisierte Verzicht auf Zuneigung die der Formel entsprechende, topische Selbstaufgabe. In M 494, KSA 3, 291, 7 f. wird ein Moment heroisch-tollkühner Opferbereitschaft durch diesen Ausruf markiert. Auch die perspektivistisch begründete Abhängigkeit menschlicher Urteile von der jeweiligen Beschaffenheit des Urteilenden, wie sie M 539, KSA 3, 307 f. erläutert, berührt das angesprochene Motiv insofern, als der Spruch „Was liegt an mir!“ zur Aufhebung des Irrglaubens einer ‚objektiven Erkenntnis‘ beitragen könnte. Ende 1880 notiert N. entsprechend: „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, 13–15)

Pathetisch heißt es zudem in einer benachbarten Aufzeichnung: „Es ist mein Fleiß und mein Müßiggang, meine Überwindung und mein Nachhängen, meine Tapferkeit und mein Zittern, es ist mein Sonnenlicht und mein Blitz aus

dunklem Wolkenhimmel, es ist meine Seele und auch mein Geist, mein schweres ernstes granitenes Ich, das aber wieder zu sich sprechen kann ‚was liegt an mir!‘“ (NL 1880, 7[102], KSA 9, 338, 23–28) Ein anderes Notat enthält den Ausruf ebenfalls; hier fungiert er als Trostmittel: „Dieser Gang ist so gefährlich! [...] ‚Was liegt an mir!‘ dies ist die einzige tröstende Stimme, die ich hören will.“ (NL 1880, 7[126], KSA 9, 344, 5–9) In einem weiteren nachgelassenen Notat aus dieser Zeit erscheint der Satz zudem als Ausdruck der Bedingung einer ‚wissenschaftlichen Gesinnung‘, die als leidenschaftliches Interesse für die Dinge in der Welt verstanden wird: „Die Vorstellung, daß etwas Fürchterliches an uns gekettet ist, färbt alle Empfindungen um. Oder: ein verbannter Gott zu sein, oder Schulden früherer Zeiten abzubüßen. Alle diese schrecklichen Geheimnisse um uns – machten uns vor uns sehr interessant! aber ganz egoistisch! Man konnte und durfte nicht von sich wegsehen! Das leidenschaftliche Interesse für uns verlieren und die Leidenschaft außer uns wenden, gegen die Dinge (Wissenschaft) ist jetzt möglich. Was liegt an mir! Das hätte Pascal nicht sagen können.“ (NL 1880, 7[158], KSA 9, 349, 17–25) In diesem Zusammenhang repräsentiert der (Wahl-)Spruch die Ablehnung eines weltabgewandten, romantisch-innerlichen Egoismus, wie er sich gemäß dem folgenden Notat bei Rousseau, Wagner und Byron finde: „Lord Byron Rousseau Richard Wagner waren das einzige Objekt ihrer eigenen Aufmerksamkeit – ‚diese schlechte Gewohnheit ist der Aussatz der Civilisation‘ sagt Stendhal.“ (NL 1880, 7[151], KSA 9, 348, 4–6)

Am Ende eines Notats, das fast ein Jahr später als die oben genannten Aufzeichnungen entstand, beruft sich das sprechende Ich schließlich auf den Stoizismus als Quelle der dem Ausspruch zugrunde liegenden „Lebensklugheit“ : „Der Stoicism z. B. zeigte, daß der Mensch sich willkürlich eine härtere Haut und gleichsam eine Art Nesselsucht zu geben vermöge: von ihm lernte ich mitten in der Noth und im Sturm sagen: ‚was liegt daran?‘ ‚was liegt an mir?‘“ (NL 1881, 15[59], KSA 9, 655, 1 u. 7–11)

333.

Was heisst erkennen.] Titellose ‚Reinschrift‘ mit mehreren Korrekturen und Varianten in M III 6, 100 f. FW 333 fügt sich in die Reihe der erkenntnis-/bewusstseinstheoretischen bzw. bewusstseinskritischen Texte in FW ein, die im Ersten Buch mit FW 11 beginnt und im 1887 neu hinzugekommenen Fünften Buch in FW 354 zum Abschluss kommt. Durch die zu Beginn und dann erneut am Ende von FW 333 erfolgende polemische Erwähnung Spinozas ist der Abschnitt überdies mit weiteren Texten aus dem Ersten und Fünften Buch ver-

klammert, die ebenfalls kritisch auf Spinoza rekurren: FW 37, FW 349 und FW 372. Zu N. und Spinoza vgl. Rotter 2019, zu FW 333 vgl. ebd., 3, 17, 20 u. 81; dass der Text aber nicht nur gegen Spinoza, sondern zumal gegen Kant argumentiere, gibt Hay 2017, 204 zu bedenken, wenngleich Kant namentlich nicht erwähnt wird. In FW 333 soll Spinoza als Beispiel dafür dienen, dass die Philosophen sich über „die Natur des Erkennens“ (559, 24) täuschen, wenn sie dieses mit „bewusste[m] Denken“ (559, 9) gleichsetzen. Die ‚Beweisführung‘ hierfür erweist sich indes als reichlich fadenscheinig. Ausgehend von der aus dem Zusammenhang gerissenen Äußerung Spinozas, er wolle (das menschliche Handeln) nicht verlachen, nicht beweinen, nicht beklagen und nicht verwünschen, sondern erkennen (vgl. NK 558, 20–28), behauptet die Sprechinstanz kurzerhand, das Erkennen sei gerade nur das bewusste, beruhigte „Resultat“ aus den „sich widerstrebenden Trieben des Verlachen-, Beklagen-, Verwünschen-wollens“ (558, 24–26). Daraus wird dann nicht bloß gefolgert, „dass der allergrößte unseres geistigen Wirkens“ (559, 11 f.) als der Kampf jener drei Triebe unbewusst abläuft, sondern auch, dass das bewusste Denken die schwächste Form des Denkens sei, vor allem aber das bewusste Denken der Philosophen, weshalb sie das Wesen der Erkenntnis auch so leicht verkennen.

In seiner *Vorlesung über Nietzsche* (1971) führt Foucault FW 333 an, um zu belegen, dass für N. die Erkenntnis „das Ergebnis einer komplexen Operation“ sei, die „eine gewisse Ähnlichkeit mit Bosheit“ aufweist (Foucault 2012, 261). Laut Wurzer 1975, 72–74 nimmt N.s Text mit seiner Abwertung des bewussten Denkens „ein wesentliches Element der Freudschen Erkenntnistheorie“ (ebd., 73) vorweg; vgl. ähnlich noch Gödde 2016, 341, der den Primat der Triebe mit der späteren Nachlass-Formel vom „Leitfaden des Leibes“ assoziiert (vgl. zuerst NL 1884, 26[374], KSA 11, 249, 24). Campioni 2009, 47 rückt FW 333 gar in „Gegensatz zu einer philosophischen Tradition, welche Sinne und Fleisch um der *Reinheit* willen unterdrückt“. Mit Blick auf die argumentative Funktion des Verhältnisses der „Triebe“, die dem Bewusstsein laut FW 333 zugrunde liegen, bemerkt Nicodemo 2012, 231 zwar, dass „Nietzsche sich in diesem Aphorismus unklar und unbestimmt ausdrückt“, hält den Text aber „trotzdem“ für eine Erläuterung des komplexen Bewusstseinsprozesses, wie er auch im Dritten Buch in FW 111 „zum Ausdruck“ kam (hierzu NK 558, 20–28). Ebenfalls hinsichtlich der fundierenden Triebe korreliert Wotling 2015, 124 den Bewusstseinskritischen Abschnitt FW 333 mit dem übernächsten, moralkritischen Abschnitt FW 335 (vgl. 561, 14 f.). Ähnlich Ure 2019, 178, der die von ihm aus FW 333 extrahierte These, „that consciousness is merely the tip of the iceberg beneath which operates a much greater mass of unconscious drives“, eng mit der Unmöglichkeitbehauptung moralischer Selbsterkenntnis in FW 335 verflochten sieht.

558, 20–28 *Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!* sagt Spinoza, so schlicht und erhaben, wie es seine Art ist. Indessen: was ist diess intelligere im letzten Grunde Anderes, als die Form, in der uns eben jene Drei auf Einmal fühlbar werden? Ein Resultat aus den verschiedenen und sich widerstrebenden Trieben des Verlachen-, Beklagen-, Verwünschen-wollens? Bevor ein Erkennen möglich ist, muss jeder dieser Triebe erst seine einseitige Ansicht über das Ding oder Vorkommniss vorgebracht haben] M III 1, 7 f. enthält folgende ‚Vorstufe‘ zu diesem Eingangspassus: „Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere! – Zuletzt ist aber intelligere nichts als die letzte Verfeinerung von jenen Drei – ein Resultat der Anpassung der verschieden[en] sich widerstrebenden Triebe – sie alle müssen zu Erkenntnißorganen gemacht werden, jeder muß seine einseitige Ansicht der Dinge vorbringen. Jedem muß einmal der Intellekt ganz zu Gebote gestanden haben! Ego contra Spinozam.“ Das Spinoza-Zitat stammt aus dem *Tractatus politicus* (I, 4, 10, 2). Es handelt sich um den Ausschnitt einer Formulierung, die im Ganzen lautet: „et ut ea, quae ad hanc scientiam spectant, eadem animi libertate, qua res mathematicas solemus, inquirerem, sedulo curavi, humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere“ (Spinoza 1844, 52) – „und um das zu dieser Wissenschaft Gehörige mit eben so unbefangenen Geiste zu untersuchen, wie wir mathematische Gegenstände zu untersuchen pflegen, war ich sorgfältig bemüht, die menschlichen Handlungen nicht zu belachen, nicht zu beweinen und auch nicht zu verabscheuen, sondern zu verstehen“ (Spinoza 1871, 423).

KSA 14, 270 verweist für das Spinoza-Zitat fälschlicherweise auf die „Praefatio“ zum dritten Teil der *Ethica*. Vgl. dagegen Wurzer 1975, 73, der zwar schon die richtige Stelle nennt, aber irrtümlich Kuno Fischer als Quelle ausschließen zu können meint. Tatsächlich kannte N. wie die meisten Spinoza-Zitate (vgl. hierzu Sommer 2012b) auch dieses höchstwahrscheinlich durch die Spinoza-Darstellung in Fischers *Geschichte der neuern Philosophie*. Am Ende von Kapitel 12, Abschnitt 5 „Die Teleologie als ‚asylum ignorantiae‘“, zu dem N. ein Exzerpt anfertigte (vgl. NL 1881, 11[194], KSA 9, 519, 11; Handschrift direkt über dem zitierten Notat in M III 1, 7 f.), heißt es dort: „Die Erklärungsweise nach /237/ Zwecken muß sich zuletzt allemal auf den Willen Gottes berufen, der die Dinge so gefügt habe, daß diese oder jene Begebenheit stattfinde. Der letzte Grund jeder Begebenheit heißt: Gott hat sie gewollt. Dieser Wille aber ist den Menschen undurchdringlich. Und so bleibt der teleologischen Denkweise keine andere Zuflucht übrig, als das ‚asylum ignorantiae‘. / Diese ganze Denkweise wollen wir jetzt nicht beurtheilen oder abschätzen, sondern bloß erklären. Wir verhalten uns zu der Lehre Spinoza’s genau so, wie sich Spinoza selbst zu den Dingen verhält: non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!“ (Fischer 1865, 2, 236 f.) Zu Spinoza in FW vgl. auch NK 347, 17–20, NK 406, 10 f., NK 455, 16 f., NK 624, 10–12 u. NK 624, 18–21.

Nicodemo 2012, 231 verweist auf die These über die Entstehung des bewussten Denkens am Ende von FW 111 im Dritten Buch als Parallelstelle bzw. meint, FW 333 erläutere, „[i]nwiefern dieser durchaus komplexe Prozess zustande kommt“, den der frühere Abschnitt wie folgt beschreibt: „Der Verlauf logischer Gedanken und Schlüsse in unserem jetzigen Gehirne entspricht einem Prozesse und Kampfe von Trieben, die an sich einzeln alle sehr unlogisch und ungerecht sind; wir erfahren gewöhnlich nur das Resultat des Kampfes: so schnell und so versteckt spielt sich jetzt dieser uralte Mechanismus in uns ab.“ (472, 13–18) FW 111 enthält jedoch keinerlei Hinweis darauf, dass man hinter den dort genannten „Trieben“ (bei denen man doch viel eher an die kurz zuvor genannten Hänge zum Gleichsetzen, Bejahen, Zustimmung usw. denkt) ausgerechnet die „Triebe[] des Verlachen-, Beklagen-, Verwünschen-wollens“ auszumachen hätte. Letztere erscheinen offenbar so spezifisch bzw. willkürlich (aus dem Spinoza-Zitat) aufgegriffen, dass manche Interpreten von FW 333 sie sogar gänzlich übergehen und stattdessen einfach – wie die Sprechinstanz in FW 111 – allgemein von „Trieben“ sprechen. Vgl. etwa Gemes/Le Patourel 2015, 623 f. („The struggle between the drives“) und Gödde 2016, 241 („Die Triebe arbeiten sozusagen hinter dem Bewusstsein“).

558, 30–559, 24 *eine Art Gerechtigkeit und Vertrag: denn, vermöge der Gerechtigkeit und des Vertrags können alle diese Triebe sich im Dasein behaupten und mit einander Recht behalten. [...]: und so kann gerade der Philosoph am leichtesten über die Natur des Erkennens irre geführt werden.* [Noch in der ‚Reinschrift‘ steht anstelle dieses ausführlichen Passus knapp: „eine Gerechtigkeit: in summa eben jenes intelligere! Warum ließ er den Gegensatz des *detestari* fort? Das *amare*?“ (M III 6, 100) Brusotti 1997b, 454, Anm. 138 bezieht dies auf die in FW 276 verwendete Formel „*Amor fati*“ (521, 22).

559, 9–12 *Die längsten Zeiten hindurch hat man bewusstes Denken als das Denken überhaupt betrachtet: jetzt erst dämmert uns die Wahrheit auf, dass der allergrösste Theil unseres geistigen Wirkens uns unbewusst, ungefühlt verläuft* [Diese These weist einerseits zurück auf die im Ersten Buch von FW 11 geübte Kritik am traditionellen Konzept des Bewusstseins (vgl. NK 382, 33–383, 3), gegen das dort ein ‚instinktives Wissen‘ in Stellung gebracht wird (siehe NK 383, 9–16). Andererseits weist sie voraus auf FW 354 aus dem Fünften Buch, wo ebenfalls von einem unbewussten Denken die Rede ist, „so beleidigend dies einem älteren Philosophen klingen mag“ (590, 25 f.; vgl. NK 590, 17–27). Solch ein älterer Philosoph ist denn auch der in FW 333 genannte Spinoza.

Dass „jetzt erst [...] die Wahrheit“ aufdämmert, wonach ein Großteil des Denkens unbewusst abläuft, lässt sich nicht nur auf die Sprechinstanz des vorliegenden Abschnitts selbst beziehen, sondern durchaus auch schon auf frühe-

re Ansätze, die im Zuge des aufkommenden Materialismus seit der Mitte des 19. Jahrhunderts entwickelt wurden. Vgl. beispielsweise die ‚atomistische‘ Bewusstseinstheorie von Maximilian Drossbach, der es in der Einleitung zu seinem 1860 erschienenen Buch *Die Genesis des Bewusstseins* als „sichere Thatsache“ hinstellt, „daß das bewußte Wesen nicht immer bewußt, daß es sogar größtentheils und in den meisten Beziehungen seines Lebens ebenso unbewußt ist wie die andern [...], daß es Dinge gibt, welche aus dem Unbewußtsein in das Bewußtsein erwachen und umgekehrt aus dem bewußten Zustand in den unbewußten zurücksinken [...], daß ein und dasselbe Wesen bald bewußt, bald unbewußt ist, daß es keine Schranke gibt, welche das bewußte Leben von dem unbewußten absperrt, daß das unbewußte bewußt wird und das bewußte unbewußt, daß ein allmählicher Uebergang vom unbewußten Zustand in den bewußten in mannichfaltigen Abstufungen stattfindet“ (Drossbach 1860, XXXIV). Drossbach entkoppelt ebd. ausdrücklich auch „die Kraft des Wissens“ vom Bewusstsein.

334.

Man muss lieben lernen.] Dasselbe postuliert bereits der Abschnitt MA I 601 („Lieben lernen“), dessen Eingangsformulierung identisch mit dem Titel von FW 334 ist: „Man muss lieben lernen“ (KSA 2, 342, 25). Allerdings fehlt hier noch die im vorliegenden Text zentrale Übertragung von der erst durch Gewöhnung schätzen zu lernenden Musik auf die Liebe zu „alle[n] Dingen“ (560, 7), auch zu „sich selber“ (560, 12). Interpretationsansätze zu FW 334 bieten u. a. Donnellan 1976, 673, Anm. 218, Higgins 2000, 148, Gerhardt 2006, 145, Babich 2006a, 103f. u. Babich 2008, 502, Benson 2008, 180, Nielsen 2016, 249, Miner 2017, 263, Constâncio 2019, 205 und Ure 2019, 172f. Eine überarbeitete ‚Vorstufe‘ zum vorliegenden Text findet sich in M III 4, 200 f., die noch titellose ‚Reinschrift‘ mit Varianten in M III 6, 196.

Im Korrekturbogen hat N. unter FW 334 bemerkenswerterweise (zur Hälfte mit Bleistift, zur anderen Hälfte mit Tinte) eine Vorfassung des Schlusssatzes der Druckfassung von FW 341 notiert, was die Vermutung nahelegt, dass er diesen Satz zunächst noch in FW 334 (vgl. das Einfügungszeichen am Ende des Textes in Cb, 242) integrieren wollte: „Wie müßtest du dem Leben und dir selber gut geworden sein, um nach Nichts mehr zu verlangen als nach dieser letzten Bestätigung u. Besiegelung!“ (Cb, 241) Thematisch würde dieser Satz denn auch durchaus zum Motiv der zu erlernenden Liebe (zu den Dingen und sich selbst) in FW 334 passen. Vgl. NK 570, 28–31.

559, 26–560, 1 *So geht es uns in der Musik: erst muss man eine Figur und Weise überhaupt hören lernen, heraushören, unterscheiden, als ein Leben für sich isolieren und abgrenzen; dann braucht es Mühe und guten Willen, sie zu ertragen, trotz ihrer Fremdheit, Geduld gegen ihren Blick und Ausdruck, Mildherzigkeit gegen das Wunderliche an ihr zu üben: – endlich kommt ein Augenblick, wo wir ihrer gewohnt sind*] N V 7, 153 enthält eine fragmentarische ‚Vorstufe‘ hierzu: „Erst muß man die Figur hören dann ertragen lernen, dann“. Vgl. Goethes Charakterisierung der Musik als ‚Gewohnheitskunst‘ in den *Maximen und Reflexionen*: „Musik im besten Sinne bedarf weniger der Neuheit, ja vielmehr je älter sie ist, je gewohnter man sie ist, desto mehr wirkt sie.“ (Goethe 1853–1858, 3, 146) Im Brief an Schiller vom 5. Juni 1799 berichtet Goethe dementsprechend von seiner generellen Erfahrung, dass „man mit einer Kunst in Verhältniß, Uebung und Gewohnheit bleiben muß, wenn man ihre Productionen einigermaßen genießen und etwa gar beurtheilen will. Ich habe schon öfters bemerkt daß ich, nach einer langen Pause, mich erst wieder /197/ an Musik und bildende Kunst gewöhnen muß, um ihnen im Augenblick was abgewinnen zu können.“ (Goethe/Schiller 1870, 2, 196 f.) Vgl. auch FW 104 im Zweiten Buch, wo besonders hinsichtlich der deutschen (Sprach-)Musik zu bedenken gegeben wird, dass „die Gewohnheit an bestimmte Klänge [...] tief in den Charakter“ greift (462, 16 f.).

559, 31 f. *gegen das Wunderliche an ihr zu üben*] M III 6, 196: „gegen ihre Wunderlichkeit üben“.

559, 32 *zu*] Nachträglich in Cb, 241 eingefügt.

560, 2 f. *wirkt sie ihren Zwang und Zauber fort*] M III 6, 196: „übt sie ihren Zwang fort“.

560, 2 *wirkt*] In Cb, 241 korrigiert aus: „übt“.

560, 3 *und Zauber*] Nachträglich in Cb, 242 eingefügt.

560, 6–14 *so haben wir alle Dinge, die wir jetzt lieben, lieben gelernt. [...] Auch wer sich selber liebt, wird es auf diesem Wege gelernt haben: es giebt keinen anderen Weg. Auch die Liebe muss man lernen.*] Hier klingt der ‚Neujahrswunsch‘ im Eingangsabschnitt des Vierten Buchs FW 276 nach, wo sich das sprechende Ich das Erlernen der Liebe zum Schicksal vornimmt: „Ich will immer mehr lernen, das Nothwendige an den Dingen als das Schöne sehen: – so werde ich Einer von Denen sein, welche die Dinge schön machen. Amor fati: das sei von nun an meine Liebe!“ (521, 20–23) Die beiden Schlusssätze von FW 334 fehlen noch in M III 6, 196.

560, 10 f. *indem das Fremde langsam seinen Schleier abwirft und sich als neue unsägliche Schönheit darstellt*] Zur ästhetischen Schleiermetaphorik, die 1887

in FW Vorrede 4 ein besonderes Gewicht erhält, vgl. NK 352, 9–11. Indes erscheint die Schönheit dort nicht als Resultat der *Entschleierung*, sondern gerade der *Verschleierung*.

335.

Hoch die Physik!] Es handelt sich um den umfangreichsten Abschnitt des Vierten Buchs, dicht gefolgt von FW 338. Der – eigentümliche und nicht ganz widerspruchsfreie (vgl. NK 563, 13–16) – Lobpreis der „Physik“, der am Ende von FW 335 erfolgt (ab 563, 17; der vorletzte Satz in 564, 3 wiederholt wörtlich den Titel), bildet den Gegenentwurf zu der im Mittelteil des Textes (ab 562, 11) formulierten Kritik an jener Metaphysik, die das im ersten Teil vom Sprecher hinterfragte „Wesen einer moralischen Handlung“ (560, 23 f.) angeblich begründen soll und insbesondere durch Immanuel Kant repräsentiert wird.

Ausgehend vom Problem der menschlichen Selbstbeobachtung und Selbstkenntnis zumal in *ethicis* adressiert der Sprecher zunächst ein Du, um es zunächst mit einer „fast von Jedermann“ (560, 24) vertretenen Position zu konfrontieren (vgl. 560, 26 f.: „Man scheint dir sagen zu wollen“). Nach dieser Allerweltsmeinung bestehe eine moralische Handlung darin, dass man etwas als „recht“ (560, 30) Beurteiltes auch als notwendig erachtet und schließlich tut. Aus dem so denkenden „Man“ wird im Folgenden seinerseits ein Du, das die Sprechinstanz ironisch als „mein Freund“ (561, 2 u. 562, 11 f.) apostrophiert und das dialogartig auch einen eigenen Redebeitrag erhält, in dem es sich auf die Rückfrage, woher es denn wisse, was „recht“ ist, auf die vermeintlich unfehlbare Stimme seines „Gewissen[s]“ beruft (561, 7). Aber auch dieses Gewissen hinterfragt das sprechende Ich, indem es auf seine vielschichtige genealogische „Vorgeschichte“ (561, 14) verweist, auf die Ursachen der moralischen Urteile, die in Erziehung, persönlichen Vorteilen oder auch persönlicher Schwäche liegen könnten. Während dem angesprochenen „Freund“ zwar offensichtlich schon christliche Begriffe wie „Sünde“, „Seelenheil“, „Erlösung“ verleidet sind“ (562, 10), scheint er doch noch ein Anhänger Kants zu sein – anders als das Sprecher-Ich, das das vorweggenommene Gegenargument des „kategorischen Imperativ[s]“ (562, 11) ebenfalls abweist, da dieser selbst eine Rückverirrung in christliche Vorstellungen und letztlich sogar nur ein verkappter Ausdruck von „Selbstsucht“ (562, 24 f.) sei, die das eigene „Urtheil als Allgemeingesetz“ (562, 27) ausbebe. Dagegen behauptet der Sprecher, der sich gegen Ende des Textes zum „wir“ und sein Gegenüber zu „Freunde[n]“ vervielfältigt (563, 20 f.), die absolute Individualität, Inkommensurabilität und Intransparenz jeder Handlung, um von hier aus schließlich zu seiner Hoch-

schätzung der Physik zu gelangen, die er auf eigenwillige Weise mit der Neuschöpfung eigener Ideale verknüpft.

Vgl. zu dieser Verknüpfung Stellino 2015, 566, der zu bedenken gibt, dass das emphatische Bekenntnis zur Physik „could seem to be completely out of place in a section dedicated to the origin of moral judgments“. Die Frage nach der Beziehung zwischen Selbst- und Wert/Ideal-Schöpfung auf der einen sowie Physik auf der anderen Seite sucht Stellino ebd. auf dem Umweg über das später entstandene Notat NL 1883/84, 24[18], KSA 10, 656, 27 u. 657, 2–4 zu beantworten, in dem die „Physik“ im postmoralischen Zeitalter als „eine Art praktischen Nachdenkens über **unsere Existenzbedingungen** als Erkennende“ charakterisiert wird. Zum Aspekt der Selbstschöpfung in FW 335 vgl. auch Gemes/Le Patourel 2015, 609, die den Abschnitt als „iconic“ einstufen. Als eine „genealogische Kritik an den herrschenden Werten“ liest ihn Heinrich 2018, 66 (vgl. auch ebd., 228). Zur Interpretation des vielbeachteten Textes siehe ebenfalls Schacht 1983, 413 u. 466, Cameron 2002, 179 f., Ansell-Pearson 2008, 780, Branco 2010, 71, Viesenteiner 2010, 343 f., Franco 2011, 149–151, Piazzesi 2011, 159 f., Brusotti 2012, 98, O’Sullivan 2012, 31–33, Siemens 2015a, 50 f., Wotling 2015, 123–125, Constâncio/Bailey 2017, 2–4, Bailey 2018, 146 f., Meyer 2019a, 227 f., Ure 2019, 177–183 und Verkerk 2019, 53 f. u. 91.

Im Korrekturbogen (vgl. Cb, 242 f.) war als Nummer 335 zunächst ein anderer, zusätzlicher Abschnitt vorgesehen (= NL 1881/82, 16[23], KSA 9, 664, 10–655, 5), den N. aber ersatzlos gestrichen hat, so dass sich die Nummerierung wieder verschoben hat und aus FW 336–343 schließlich FW 335–342 wurden.

560, 18 f. „Jeder ist sich selber der Fernste“ – *das wissen alle Nierenprüfer*] Die in Anführungszeichen stehende Sentenz ist kein wörtliches Zitat, sondern die parodierende Umkehrung der bereits im 19. Jahrhundert sprichwörtlichen Redensart „Jeder ist sich selbst der Nächste.“ Vgl. hierzu Düringsfeld 1866, 41–46. Dieser Phraseologismus weist einerseits zurück auf einen Ausspruch aus Publius Terentius Afer: *Andria* IV 1, 12: „Proximus sum egomet mihi“ („Der Nächste bin ich mir selbst“; keine Terenz-Ausgabe in NPB), antwortet andererseits ironisch auf das biblische Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (3. Mose 19, 18 = Die Bibel: Altes Testament 1818, 126). Während das Sprichwort „Jeder ist sich selbst der Nächste“ auf die egoistische Selbstliebe abzielt, meint die Kontrafaktur bei N. hingegen die erkenntnishafte Ferne des Menschen zu sich selbst. Vgl. auch GM Vorrede 1, KSA 5, 248, 1f. Zum Kompositum „Nierenprüfer“ vgl. NK 545, 22 f. Zumindest ‚weiß‘ der in der vorliegenden Stelle so genannte Menschenkenner um die weitgehende Unfähigkeit des Menschen zur Selbsterkenntnis. Vgl. auch FW Vorspiel 25, wo die Ferne des Menschenkenners zu sich selbst auf paradoxe Weise durch die allzu große Nähe zu sich selbst begründet wird: „Ich kenne mancher Menschen Sinn /

Und weiss nicht, wer ich selber bin! / Mein Auge ist mir viel zu nah –“ (358, 13–15).

560, 20 f. *der Spruch „erkenne dich selbst!“ ist, im Munde eines Gottes und zu Menschen geredet, beinahe eine Bosheit.*] Der altgriechische „Spruch ,erkenne Dich selbst!“ (γνῶθι σεαυτόν, lat.: nosce te ipsum) war eine Inschrift am Apollontempel in Delphi und wurde verschiedenen Urhebern zugeschrieben; Diogenes Laertius (I, 1, 40) führt hierfür Thales an, von dem es Chilon, einer der Sieben Weisen, übernommen habe (vgl. Diogenes Laertius 1833–1870, I, 18 u. Diogenes Laertius 1807, 40). Als Beinahe-„Bosheit“ aus dem „Munde eines Gottes“ (d. i. Apollo) bezeichnet das sprechende Ich diesen delphischen Imperativ, insofern der Mensch nach dem Vorausgehenden nicht gerade dazu geschaffen scheint, sich selbst zu erkennen. Auch JGB 281, KSA 5, 230 (vgl. NK 5/1 hierzu) wendet sich gegen die spätestens seit Sokrates etablierte Vorstellung, der zufolge es dem philosophierenden Menschen primär um Selbsterkenntnis gehe. In DD erscheint der „Selbstkenner“ als „Selbsthenker“ (vgl. NK KSA 6, 390, 31 f.), also als Selbstzerstörer. Zur Problematik der (Selbst-)Erkenntnis in FW vgl. auch FW Vorrede 4, 351, 34–352, 11; FW 57, 421, 7–11 u. FW 354, 592, 25–29.

561, 6 *werden? Warum*] In Cb, 244 mit Randstrichen markiert: „werden? Warum“.

561, 9 *hörst*] Sperrdruckanweisung durch Unterstreichung in Cb, 244.

561, 12 f. *Weisst du Nichts von einem intellectuellen Gewissen?*] Vgl. FW 2 („Das intellectuelle Gewissen“); zur konzeptuellen Verbindung zwischen den beiden Abschnitten vgl. Clark 2015, 126. Zum „intellectuellen Gewissen“ in FW 335 vgl. ebenfalls Ansell-Pearson/Bamford 2021, 36. Im Vierten Buch siehe auch die „Gewissenssache der Erkenntnis“ (551, 2) in FW 319.

561, 14–18 *Dein Urtheil „so ist es recht“ hat eine Vorgeschichte in deinen Trieben, Neigungen, Abneigungen, Erfahrungen und Nicht-Erfahrungen; „wie ist es da entstanden?“ musst du fragen, und hinterher noch: „was treibt mich eigentlich, ihm Gehör zu schenken?“*] Ungeachtet der hier anempfohlenen Reihenfolge des Fragens – nach dem Wie der Entstehung von moralischen Urteilen und dem Was des Gehorsamkeitsantriebs ihnen gegenüber – gehen beide Fragen in den folgenden Beispielen (Denkfaulheit und Anerziehung, Brot- und Ehrerwerb, mangelnde Persönlichkeit und Eigennutz) bis zur Ununterscheidbarkeit ineinander über. Dazu passt, dass anschließend nur noch von der von allem Moral-Pathos befreienden „Einsicht darüber“ die Rede ist, „wie überhaupt jemals moralische Urtheile entstanden sind“ (562, 6–8). Dies kommt schon dem nahe, was bei N. später mit der Wendung „Moral-Genealo-

gie“ (GM I 4, KSA 5, 262, 4 f.) bezeichnet wird, auch wenn es in FW 335 nur bei einigen tentativen, exemplarischen Andeutungen zur möglichen Entstehung moralischer Werturteile auf individueller Ebene bleibt. In der Forschung wurde wiederholt auf Gemeinsamkeiten mit der ‚triebhaften‘ Vorgeschichte des Bewusstseins in FW 333 hingewiesen.

561, 19 *ein braver Soldat, der den Befehl seines Offiziers vernimmt*] Zum immerhin ‚vornehmen‘ Befehlsverhältnis zwischen „Soldaten und Führer[n]“ (407, 15 f.) vgl. FW 40. Kritisch über den Befehlston des preußischen Offiziers äußert sich dagegen das sprechende Ich in FW 104. Vgl. NK 461, 26–30.

561, 20 *ein Weib, das Den liebt, der befiehlt*] Vgl. NK 427, 16–18 u. NK 611, 5–11.

561, 24 *Gehör geben*] In Cb, 244 korrigiert aus: „zuhören“.

561, 32–562, 1 *Die Festigkeit deines moralischen Urtheils könnte immer noch ein Beweis gerade von persönlicher Erbärmlichkeit, von Unpersönlichkeit sein*] Im Fünften Buch wird später FW 345 unter dem Titel „Moral als Problem“ die damit kompatible These entfalten, dass ein „Mangel an Person“, „eine geschwächte, dünne, ausgelöschte, sich selbst leugnende und verleugnende Persönlichkeit“ (577, 20–22) prinzipiell ungeeignet ist, um ein philosophisches Verständnis des Moralproblems auszubilden.

562, 1 *könnte*] In Cb, 245 korrigiert aus: „kann“.

562, 2 f. *Unfähigkeit, neue Ideale zu schauen*] Auf diese dem angesprochenen Du unterstellte Unfähigkeit kommt die Sprechinstanz in 562, 29 f. zurück, wo dem ‚Freund‘ vorgehalten wird, „dass du dich selber noch nicht entdeckt, dir selber noch kein eigenes, eigenstes Ideal geschaffen hast“. Auch wenn am Schluss des Textes moniert wird, „bisher“ seien „alle Werthschätzungen und Ideale auf Unkenntniss der Physik oder im Widerspruch mit ihr aufgebaut“ worden (563, 34–564, 2), spricht hier also beileibe kein Gegner von Idealen überhaupt, sondern lediglich ein Kritiker der alten, ‚unpersönlichen‘, ‚metaphysischen‘ Ideale. Wie aber die neuen Ideale, deren Schöpfung sich das Ich durchaus verschrieben zu haben scheint, inhaltlich konkret zu füllen sind, bleibt offen. Dass es individuelle und mit der „Physik“ im Einklang stehende bzw. auf ihrer Kenntnis beruhende Ideale sind, scheint zwar zumindest in formaler Hinsicht klar. Nicht ganz unproblematisch mutet angesichts der in 563, 15 f. beschworenen Unnachweisbarkeit des Gesetzes der ‚Handlungs-Mechanik‘ allerdings die Konzeptualisierung der Physik als Erkenntnis von Weltgesetzen an (vgl. NK 563, 13–16). Zur Proklamation eines neuen Ideals vgl. auch im Fünften Buch FW 382, bes. NK 636, 14–25.

562, 11–21 *Und nun rede mir nicht vom kategorischen Imperativ, mein Freund! – diess Wort kitzelt mein Ohr, und ich muss lachen, trotz deiner so ernsthaften*

Gegenwart: ich gedenke dabei des alten Kant, der, zur Strafe dafür, dass er „das Ding an sich“ – auch eine sehr lächerliche Sache! – sich erschlichen hatte, vom „kategorischen Imperativ“ beschlichen wurde und mit ihm im Herzen sich wieder zu „Gott“, „Seele“, „Freiheit“ und „Unsterblichkeit“ zurückverirrte, einem Fuchse gleich, der sich in seinen Käfig zurückverirrt: – und seine Kraft und Klugheit war es gewesen, welche diesen Käfig erbrochen hatte!] Um von hinten zu beginnen: Das Aufbrechen des Käfigs durch Kant alludiert den wirkungsgeschichtlichen Topos, dem zufolge dieser ein „Alleszermalmer“ der Metaphysik gewesen sei. Schopenhauer greift diese auf Moses Mendelssohn zurückgehende Formulierung wiederholt auf, zuerst in Band 1 der *Welt als Wille und Vorstellung*, namentlich im „Anhang“, der eine „Kritik der Kantischen Philosophie“ enthält (vgl. Schopenhauer 1873–1874, 2, 497). In den *Parerga und Paralipomena I* übernimmt Schopenhauer diese Bezeichnung in einem antiidealistischen (antiplatonischen) Sinn: „Schon beim Plato finden wir den Ursprung einer gewissen falschen Dianoilogie [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 Erkenntnistheorie, mit metaphysischem Endzweck“ (Schopenhauer 1873–1874, 5, 47). Bei N. erscheint Kant indes gerade nicht – bzw. nur im Ansatz – als ein solch antimetaphysischer „Alleszermalmer“, sondern schließlich selbst wieder als waschechter Metaphysiker. Vgl. hierzu Constâncio 2017, 117 u. Constâncio/Bailey 2017, 2.

Zu Kants gespaltenem Verhältnis zu der Existenz Gottes, der Unsterblichkeit der Seele und der Freiheit des Willens – den drei Hauptthemen der traditionellen *Metaphysica specialis*, deren theoretische Ansprüche in der transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* zurückgewiesen werden – vgl. darin schon die Kapitel „Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft“ (AA III, 442–461) und insbesondere „Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft“ (ebd., 518–522). In diesem Abschnitt heißt es: „Die Endabsicht, worauf die Speculation der Vernunft im transscendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. In Ansehung aller drei ist das bloß speculative Interesse der Vernunft nur sehr gering, und in Absicht auf dasselbe würde wohl schwerlich eine /519/ ermüdende, mit unaufhörlichen Hindernissen ringende Arbeit transscendentaler Nachforschung übernommen werden, weil man von allen Entdeckungen, die hierüber zu machen sein möchten, doch keinen Gebrauch machen kann, der

in concreto, d. i. in der Naturforschung, seinen Nutzen bewiese.“ (Ebd., 518 f.) Allerdings würden uns „diese drei Cardinalsätze [...] gleichwohl durch unsere Vernunft dringend empfohlen“, da sie für „das Praktische“ von höchster „Wichtigkeit“ (ebd., 519) seien.

Vollends ins Zentrum rücken die genannten Begriffe dann folgerichtig in Kants Moralphilosophie, so in der *Kritik der praktischen Vernunft*, wo Gott, Willensfreiheit und Seelenunsterblichkeit als „Postulate der praktischen Vernunft“ (vgl. AA V, 132) in affirmativer Form wiederkehren. Wahrscheinlich hatte sich N. darüber im Kant-Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* informiert, aus dem er sich auch sonst gern bediente. Vgl. Fischer 1869b, 171: „Ohne Freiheit kann die moralische Vollkommenheit nicht erstrebt, ohne Unsterblichkeit der Seele nicht erreicht werden, ohne Gott giebt es überhaupt keinen durch die Lauterkeit der Gesinnung bedingten Zustand der Glückseligkeit, kein Verhältniß, in welchem die Glückseligkeit von der Tugend abhängt.“ Laut Heine 1876, 3, 81 f. stellt das Postulat der praktischen Vernunft allerdings gar keine Rückkehr zu Gott und den damit verbundenen alten metaphysischen Vorstellungen von Seele und Freiheit dar, sondern lediglich eine Erfindung Kants für schlichte Gemüter wie seinen Diener, den „alte[n] /82/ Lampe“. Zu der bei Heine vertretenen These, Kant habe Gott mit der Widerlegung der alten Existenzbeweise endgültig den Todesstoß versetzt, vgl. NK 481, 15; zur Bedeutung Heines für die Kant-Darstellung in FW 335 siehe Higgins 2000, 99.

Zum Fuchs-Vergleich siehe bereits die ähnliche Metaphorik in UB II SE 6, KSA 1, 394, 30–395, 1, wo ein „gewisse[r] dialektische[r] Spür- und Spieltrieb“ des Gelehrten als „die jägerische Lust an verschmutzten Fuchsgängen des Gedankens“ beschrieben wird, „so dass nicht eigentlich die Wahrheit gesucht, sondern das Suchen gesucht wird und der Hauptgenuss im listigen Herumschleichen, Umzingeln, kunstmässigen Abtöden besteht.“ In FW 335 erscheint Kant aber weniger als listiger und verschmutzter, vielmehr als *alter* „Fuchs“, der die Orientierung verloren hat und sich am Ende selbst wieder in das Gefängnis zurückmanövriert, aus dem er doch ausbrechen wollte. In seinem Brief an Overbeck vom 20./21. August 1881 macht sich N. übrigens darüber lustig, dass ihm Heinrich Romundt geschrieben habe, er wolle „die Lehre Kants von Gott – Seele – Freiheit – und Unsterblichkeit wieder [...]“ aufbauen (KSB 6/ KGB III 1, Nr. 139, S. 116, Z. 18 f., vgl. Romundt 1882 u. später Romundt 1885). Vgl. hierzu Hill 2003, 202, Anm. 3.

Ähnlich wie 562, 11–21 argumentiert auch noch GM III 25, KSA 5, 405, 3–14, wo allerdings statt von einer ungeplanten, orientierungslosen ‚Rückverirrung‘ vom – intendierten? – Ausfindigmachen eines „Schleichweg[s]“ die Rede ist, so dass sich Kant hier noch als zuverlässiger Wegweiser für seine Nachfolger empfiehlt, die ohne theologischen Kompass nach Gott, Seele und Freiheit su-

chen: „Meint man wirklich alles Ernstes noch (wie es die Theologen eine Zeit lang sich einbildeten), dass etwa Kant's Sieg über die theologische Begriffs-Dogmatik (,Gott', ,Seele', ,Freiheit', ,Unsterblichkeit') jenem Ideale Abbruch gethan habe? – wobei es uns einstweilen Nichts angehen soll, ob Kant selber etwas Derartiges überhaupt auch nur in Absicht gehabt hat. Gewiss ist, dass alle Art Transcendentalisten seit Kant wieder gewonnenes Spiel haben, – sie sind von den Theologen emancipirt: welches Glück! – er hat ihnen jenen Schleichweg verrathen, auf dem sie nunmehr auf eigne Faust und mit dem besten wissenschaftlichen Anstande den ,Wünschen ihres Herzens' nachgehen dürfen.“ Vgl. NK 5/2, S. 583 f.; zu Kants „Schleichweg“ siehe auch NK KSA 6, 176, 27–32.

Das zu Beginn des hier zu kommentierenden Passus anzitierte „Ding an sich“, von dem der apostrophierte „Freund“ nicht sprechen soll, bezieht sich auf Kants prominente, von Schopenhauer in den „Ergänzungen zum ersten Buch“ der *Welt als Wille und Vorstellung* als „Kant's größtes Verdienst“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 203) bezeichnete Unterscheidung zwischen den Dingen, wie sie ohne Relation zu einer endlichen Erkenntnis sind, und den Dingen, wie sie dem Menschen aufgrund seiner apriorischen Anschauungsformen (Zeit und Raum) sowie Verstandeskategorien (Quantität, Qualität, Relation und Modalität) ,erscheinen'. N., der über keine genaueren Kant-Kenntnisse durch Primärlektüre verfügte, kannte das Theorem vom „Ding an sich“ vor allem aus seiner Auseinandersetzung mit Schopenhauer sowie aus philosophiegeschichtlichen Sekundärwerken (vgl. ÜK 2 u. NK 421, 6 f.). Gemäß der Bekämpfung metaphysischer ,Hinterwelten' (vgl. hierzu Za I Von den Hinterweltlern, KSA 4, 35–38) qualifiziert FW 335 das kantische „Ding an sich“ – ebenso wie den „kategorischen Imperativ“ – als „eine sehr lächerliche Sache“ ab. Zum kategorischen Imperativ vgl. auch NK 377, 12 f.

562, 21f. *Wie? Du bewunderst den kategorischen Imperativ in dir?*] Anspielung auf den „Beschuß“ von Kants *Kritik der praktischen Vernunft*; vgl. NK 524, 8. Zum kategorischen Imperativ in FW 335 siehe bereits Flemming 1914, 34, dem zufolge er an dieser Stelle als „eine anspruchslose Selbstsucht“ kritisiert werde.

563, 13–16 *dass sicherlich unsere Meinungen, Werthschätzungen und Gütertafeln zu den mächtigsten Hebeln im Räderwerk unserer Handlungen gehören, dass aber für jeden einzelnen Fall das Gesetz ihrer Mechanik unnachweisbar ist*] Hier, am Ende des weit ausgreifenden Satzes, der in 562, 32 begann, zeigt sich, was die laut FW 335 hochzuhaltende „Physik“ zumindest nicht sein soll: eine theoretische „Mechanik“ einzelner menschlicher Handlungen im Sinne ihrer Rückführung auf ein übergeordnetes Prinzip (zur Ablehnung der mechanistischen

Betrachtungsweise in kosmologischer Hinsicht vgl. FW 109, bes. NK 467, 19–21 u. FW 373, bes. NK 625, 27–34). Zwar wird das menschliche Handeln metaphorisch als Mechanismus beschrieben und nicht etwa bestritten, dass es ein auch die einzelnen Handlungen bestimmendes Funktions-„Gesetz“ gebe, wohl aber wird bestritten, dass es nachweisbar sei. Die im Fortgang des Textes erhobene Forderung, stattdessen gleichsam als praktischer Mechaniker tätig zu werden und mit ‚neuen Gütertafeln‘ (vgl. NK 563, 18 f.) folglich neue „Hebel[] im Räderwerk unserer Handlungen“ zu konstruieren, entspricht dabei zwar der gegen Ende erfolgenden Engführung von „Physiker“ und „Schöpfer“ (563, 33 f.). Es stellt sich jedoch die Frage, wie man einen Mechanismus modifizieren möchte, dessen „Gesetz“ in jedem Einzelfall „unnachweisbar ist“. Damit konfliktiert denn auch tendenziell der an sich selbst gerichtete Aufruf des sprechenden Wir, „die besten Lerner und Entdecker alles Gesetzlichen und Nothwendigen in der Welt [zu] werden“ (563, 31–33). Was übrigens auch der Selbstaufforderung des Sprechers in FW 109 nicht Rechnung trägt: „Hüten wir uns, zu sagen, dass es Gesetze in der Natur gebe.“ (468, 23 f.)

563, 18 f. *die Schöpfung neuer eigener Gütertafeln*] Sperrdruckanweisung in Cb, 247. Als den „Grund der moralischen Urtheile“ definiert NL 1881, 11[78], KSA 9, 471, 8–10 den Begriff der „Gütertafel“, der laut eKGWB in dieser nachgelassenen Aufzeichnung zum ersten Mal bei N. fällt. Das in FW 335 wie schon in FW 115 (474, 20) bemühte Bild der ‚neuen Gütertafeln‘, die *e contrario* an die ‚alten‘ Gesetzestafeln erinnern, welche im Alten Testament Moses auf dem Berg Sinai von Gott empfangen hat, greift N. ähnlich auch in Za III Von alten und neuen Tafeln, KSA 4, 246, 1–269, 21 auf. Das Kapitel beginnt mit Zarathustras Worten: „Hier sitze ich und warte, alte zerbrochene Tafeln um mich und auch neue halb beschriebene Tafeln. Wann kommt meine Stunde?“ (Ebd., 246, 3–5)

563, 22 *der Einen über die Andern*] In Cb, 247 steht: „der Einen über den Andern“; hier aber „der“ zu „des“ korrigiert.

563, 25 *nicht*] In Cb, 247 korrigiert aus: „Nichts“.

563, 27 f. *den Vielen also, den Allermeisten*] Vgl. NK 373, 5 f.

563, 28 f. *Wir aber wollen Die werden, die wir sind*] Vgl. NK FW 270. Zum Vorsatz der Selbstwerdung in FW 335 vgl. Schacht 1995, 206, Ridley 2007, 128, Reschke 2016c, 177 und Ansell-Pearson 2018c, 69.

564, 3 f. *Hoch die Physik! Und höher noch das, was uns zu ihr zwingt, – unsre Redlichkeit!*] In Cb, 247 endete der Abschnitt zunächst nur mit dem Ausruf „Hoch die Physik!“ N. korrigiert dies handschriftlich zu „Hoch lebe die Phy-

sik!“ und ergänzt: „Und höher noch das, was uns zu ihr zwingt, unsere Redlichkeit!“ Am unteren Seitenende notiert er außerdem noch: „Nun, was denn? So sprich doch, alter Freund und Immoralist! Welches Wort will dir da nicht über die Zunge? Ah, du schweigst?“ Diese dann aber durchgestrichene Dialogsequenz taucht auch am Ende einer ‚Vorstufe‘ aus dem Notizbuch N V 9 auf, das N. zwischen Sommer 1882 und Februar 1883 benutzte, wo ebenfalls die Physik erwähnt wird. Allerdings gibt die Sprechinstanz hier noch eine Antwort auf die inszenierte Zwischenfrage: „Und darum: hoch lebe die Physik! Und höher noch das, was uns zu ihr zwingt, unser – ‚Nun, was fehlt ist‘ denn, das?‘ – ‚Mein alter Freund und Immoralist? [Was will dir da nicht über die Zunge?]‘ – Unser Gewissen!“ (N V 9, 191) Dies weist auf die Rede vom „intellektuellen Gewissen“ (561, 12f.) in der ersten Hälfte von FW 335 zurück. Zur schließlich an die Stelle dieses Gewissens tretenden, aber eng damit verbundenen ‚freigeistigen Tugend‘ der „Redlichkeit“, die in N.s Texten und insbesondere in FW wiederholt beschworen wird, siehe NK 464, 10–19.

336.

Geiz der Natur.] Eine ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881 kommt der Druckfassung bereits recht nahe: „Ich beklage es, daß große M[enschen] nicht eine so schöne Sichtbarkeit beim Aufgehen und Untergehen haben wie die Sonne. Warum leuchten wir nicht! mehr oder weniger? je nach unserer Lichtfülle?“ (N V 7, 144) Wortidentisch mit FW 336 ist bis auf den fehlenden Titel schon die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 140. Vgl. auch schon die nur interpunktorisch abweichende ‚Vorstufe‘ in M III 4, 172. Motivische Querverbindungen bestehen zu dem ‚Willen zur eigenen Sonne‘ in FW 320 und der Metaphorik des menschlichen Leuchtens in FW 321. Zentral ist das Bild der Sonne ebenfalls in FW 337 u. FW 342. Zu FW 336 siehe Franco 2011, 151, der den Text auf den Unterschied zwischen „higher and lower human beings“ bezieht (hierzu NK FW Vorspiel 60).

564, 6 f. *Warum ist die Natur so kärglich gegen den Menschen gewesen, dass sie ihn nicht leuchten liess*] Zur ursprünglich christlichen Auffassung vom Menschen als „Licht der Erde“ siehe NK 534, 21f. Vgl. ferner NL 1881/82, 16[7], KSA 9, 660, 1f., wo sich das sprechende Ich, das sich offenbar für ein besonders hell strahlendes Licht hält, von „Jene[n]“ absetzt, die erst „nöthig [haben], Nacht zu machen, um ihr Licht leuchten zu lassen“ (das Notat findet sich neben ‚Reinschriften‘ zu FW in M III 6, 224).

564, 9 *grosse Menschen*] Vgl. NK FW 208.

337.

Die zukünftige „Menschlichkeit“.] Im Gegensatz zu UB II HL 5, wo „die Uebersättigung einer Zeit in Historie“ (KSA 1, 279, 2f.) auf der Grundlage einer ‚antiquarischen Geschichtsauffassung‘ scharf attackiert wird, betont FW 337 das Potential des im 19. Jahrhundert aufkommenden Historismus, einmal in „eines Gottes Glück voller Macht und Liebe“ (565, 24) zu münden. Um dieses Potential abzurufen, benötige die Menschheit allerdings noch „einige Jahrhunderte“ (564, 19) Reifezeit. Ein Nachlass-Notat vom Herbst 1881 beurteilt den ‚historischen Sinn‘ in analoger Weise: „Die Wissenschaft giebt uns unseren adeligen Stammbaum, unsere Heraldik: sie giebt uns die Vorfahren. Im Vergleich zu uns waren alle bisherigen Menschen ‚Eintagsfliegen‘ und Pöbel, der nur ein kurzes Gedächtniß hatte. / Das historische Gefühl ist das Neue, da wächst etwas ganz Großes! Zunächst schädlich, wie alles Neue! Es muß sich lange einleben, ehe es gesund wird und große Blüthe treibt! Wir hören, was unsere Vorfahren – Helden alles besaßen – wir müssen vieles fahren lassen, aber allen Verlusten höhere Erwerbungen entgegenstellen. / Vernunft und Gerechtigkeit sind am schwersten zu würdigen, weil jung und schwach und oft schädigend!“ (NL 1881, 12[76], KSA 9, 590, 1–12; Handschrift in N V 7, 166.)

Ähnlich lautet auch eine im Herbst 1881 niedergeschriebene ‚Vorstufe‘ aus dem Manuskriptheft M III 5, in der ein ‚ausgereifter Historismus‘ als Möglichkeit verstanden wird, aristokratische Vorstellungen qua Tradierung „aller Vornehmheit alles vergangenen Geistes“ zu realisieren: „Unsere historischen Studien sind jetzt im Ganzen noch arm und kalt an Gefühl, soweit sie die Geschichte des Menschen insgesamt betreffen – aber hier fangen wir eben an, die Kette eines zukünftigen sehr mächtigen Gefühls Glied um Glied zu bilden. Einstmals soll man beim Rückblick auf den Gang des M[enschen] alles empfinden, was der Liebende und der Geliebten Beraubte, der Märtyrer, dem sein Ideal zu Grunde gieng, der Greis, dem der Jugendtraum wach wird, der Held am Abend der Schlacht – und der Held am Morgen des zweiten Schlachttages empfinden. Bis jetzt haben historische ‚Seelen‘ mit kleinen Stücken der Vergangenheit so empfunden (‘sei es die‘ Geschichte ihrer Familie ihrer Stadt ihres Landes) und Aristokratie ist im Ganzen überall zu finden, wo man die Kette eines langen Gefühls für die Vergangenheit trägt. Aber die höchste Aristokratie“, die höchste Gattung der historischen Seelen ist noch zu schaffen, weil das ‚jenes‘ Gefühl noch zu schaffen ist: Jeder der Erbe aller Vornehmheit alles vergangenen Geistes und der verpflichtete Erbe! –“ (M III 5, 76)

Dieser Text geht nach dem Gedankenstrich nahtlos in eine Reflexion über, die die Differenz zwischen der Welt, wie sie der Mensch durch seine je konkrete

Wahrnehmung erfährt, und der Welt, wie sie aus abstrakter, wissenschaftlicher Perspektive erscheint, auf einer allgemeineren Ebene thematisiert. Montinari hat diese zweite Texthälfte irreführenderweise separat als ‚nachgelassenes Fragment‘ ediert: „Wie kalt und fremd sind uns bisher die Welten, welche die Wissenschaft entdeckte! Wie verschieden ist z. B. der Leib, wie wir ihn empfinden, sehen, fühlen, fürchten, bewundern und der ‚Leib‘ wie ihn der Anatom uns lehrt! Die Pflanze, die Nahrung, der Berg und was uns nur die Wissenschaft zeigt – alles ist eine wildfremde eben entdeckte neue Welt, der größte Widerspruch mit unserer Empfindung! Und doch soll allmählich ‚die Wahrheit‘ sich in unseren Traum verketten und – wir sollen einmal wahrer träumen! – – –“ (NL 1881, 14[2], KSA 9, 623, 5–13) Analog zum Historismus, der das Gefühl gewachsener Stärke zu vermitteln hat, soll die künftige Wissenschaft den Menschen zur Wahrheitsschau befähigen.

Auf der rechten Manuskriptseite gegenüber der titellosen ‚Reinschrift‘ von FW 337 (M III 6, 164, fortgesetzt auf M III 6, 162), die zahlreiche Korrekturen und Textvarianten aufweist, hat N. auf der unteren Seitenhälfte in diagonaler Schriftrichtung notiert: „Hurrah! Auch ich will einmal eine lange Periode machen! Eine Druckseite lang! Dazu gehört freilich ein Blasebalg von Lunge!“ (M III 6, 165) Zur Kritik am aufgebauchten Periodenstil vgl. dagegen FW 282. Offenbar bezieht sich diese selbstironische Bemerkung auf den hypotaktischen Satz 565, 2–29, der tatsächlich „eine lange Periode“ darstellt, die fast eine ganze „Druckseite“ beansprucht. Die meisten Interpreten, die sich (punktuell) mit FW 337 beschäftigt haben, konzentrieren sich auf den darin genannten „historische[n] Sinn“, so etwa Haar 1983, 103, Taureck 1991, 339, Vattimo 1992, 52, Just 1998, 136, Orsucci 2008, 54 und Hödl 2009, 565, oder aber auf die Vision einer neuen, ‚höheren‘ „Menschlichkeit“, z. B. Balmer 1972, 136, Strobel 1998, 166, Gerhardt 2006, 145, Higgins 2006, 417 und Düsing 2006, 295.

564, 15–17 *so weiss ich an dem gegenwärtigen Menschen nichts Merkwürdigeres zu finden, als seine eigenthümliche Tugend und Krankheit, genannt „der historische Sinn“*] In M III 6, 164 noch im Plural formuliert: „[...] an den gegenwärtigen Menschen nichts Merkwürdigeres zu finden, als ihre [...]“. Zum ‚historischen Sinn‘, der auch in FW 83 und erneut in FW 357 zitiert wird, vgl. NK 438, 20 f.

564, 17 f. *ein Ansatz zu etwas ganz Neuem und Fremdem*] M III 6, 164: „ein Ansatz zu etwas ganz Neuem ‘und Fremdem’“.

564, 19–22 *so könnte daraus am Ende ein wundervolles Gewächs mit einem eben so wundervollen Geruche werden, um dessentwillen unsere alte Erde angenehmer zu bewohnen wäre, als bisher.*] M III 6, 164: „so könnte ‘daraus am Ende’ ein wundervolles Gewächs ~~und ein ganz neuer~~ ‘mit einem ebenso wundervollen’ Geruch‘e’ seiner Blüten ‘über’ unsere ‘alte’ Erde hin sich verbreiten“.

ten 'werden, – um dessentwillen unsere' alte Erde angenehmer zu bewohnen wäre als bisher.“

564, 24 *Gefühls*] In M III 6, 164 unterstrichen.

564, 28 *wie von einem Froste*] Nachträglich in M III 6, 164 eingefügt.

564, 29 *noch*] Fehlt in M III 6, 164.

564, 29f. *Anderen erscheint er als das Anzeichen des heranschleichenden Alters*] M III 6, 164: „Anderen scheint er ein Gefühl des 'heranschleichenden' Alters zu sein“.

565, 3–5 *wer die Geschichte der Menschen insgesamt als eigene Geschichte zu fühlen weiss*] Zu dieser Überblendung von Onto- und Phylogenese vgl. NK 381, 4–8 und NK 416, 29–417, 4.

565, 4 *eigene*] Sperrdruckanweisung durch Unterstreichung im Korrekturbogen (Cb, 248).

565, 6f. *jenen Gram des Kranken, der an die Gesundheit [...] denkt*] Zum vielschichtigen Motivkomplex Krankheit/Gesundheit, der nicht nur schon 1882 in der Erstausgabe von FW verschiedentlich (so etwa in FW 120) gestreift wird, sondern in der Neuausgabe von 1887 besonders markant in den Vordergrund tritt, vgl. NK 345, 12–15 sowie NK FW 382.

565, 8f. *des Märtyrers, dem sein Ideal zu Grunde geht*] Ein „Märtyrer“, der sich allerdings noch (aus Machtverlangen) für sein Ideal, nämlich „zu Gunsten seiner Kirche“ opfert (385, 2), hat im Ersten Buch in FW 13 einen kurzen Auftritt. Vom „Martyrium“ (485, 11) als vom Christentum erlaubte Form des Selbstmords ist ebenfalls in machtheoretischer Hinsicht in FW 131 die Rede. Vgl. dagegen die positive Charakterisierung der „Heiligen“, „Frommen“, „Göttlich-Abseitigen alten Stils“ (636, 8–10), als deren Nachfahren sich das in FW 382 sprechende Wir versteht, das freilich auf der Suche nach einem neuen „Ideal“ ist (636, 32).

565, 11f. –; *aber diese ungeheure Summe von Gram aller Art tragen, tragen können*] M III 6, 164: „– aber diese ungeheure Summe von Gram aller Art zu tragen, tragen zu können“.

565, 13–15 *der Held sein, der beim Anbruch eines zweiten Schlachttages die Morgenröthe und sein Glück begrüsst, als der Mensch*] M III 6, 164: „der Held sein, 'der' am Morgen eines zweiten Schlachttages die Morgenröthe und sein Glück begrüßt, 'als' der Mensch“. Zur „Morgenröthe“, die den Titel des FW-„Vorgängerwerks“ M aufruft, vgl. NK 528, 15. Zum Heroismus bei N. siehe auch

NK 379, 33–380, 3, NK FW 268 u. NK 550, 21–25 sowie den Artikel „Held, Heros“ von Campioni in NH 251 f.

565, 17–19 *der Adeligste aller alten Edlen und zugleich der Erstling eines neuen Adels, dessen Gleichen noch keine Zeit sah*] M III 6, 164: „der Adeligste aller ‘alten’ Edelen und ‘zugleich dœh der’ Erstling einer Aristokratie, deren Gleichen noch keine Zeit sah“. Auf den Adel im metaphorischen und literalen Sinn, auf seine Gegenwart und Zukunft gehen bereits einige Abschnitte des Ersten Buchs ein; vgl. v. a. FW 3 und FW 31. Der in der ‚Reinschrift‘ zwar schon sachlich angelegte, aber noch nicht zur Formel geronnene Gedanke eines „neue[n] Adel[s]“ – im Gegensatz zum ‚alten Adel‘ – taucht bei N. Anfang der 1880er Jahre auf; vgl. z. B. NL 1881, 11[11], KSA 9, 445, 6–8 und NL 1881, 11[126], KSA 9, 486, 17–22. Auch Zarathustra gibt sich als Verfechter eines solchen neuen Adels zu erkennen, wenn er in Za III Von alten und neuen Tafeln 11, KSA 4, 254, 17–21 ausruft: „Darum, oh meine Brüder, bedarf es eines neuen Adels, der allem Pöbel und allem Gewalt-Herrischen Widersacher ist und auf neue Tafeln neu das Wort schreibt ‚edel‘. / Vieler Edlen nämlich bedarf es und vielerlei Edlen, dass es Adel gebe!“ Zur Wendung ‚neuer Adel‘ bei N. vgl. NWB 1, 43 f.

565, 19–22 *diess Alles auf seine Seele nehmen, Aeltestes, Neuestes, Verluste, Hoffnungen, Eroberungen, Siege der Menschheit: diess Alles endlich in Einer Seele haben und in Ein Gefühl zusammendrängen*] M III 6, 164: „dies alles auf seine Seele heben ‘nehmen’, Ältestes, Neuestes, Verluste, Träume, Eroberungen, Siege ‘der Menschheit’; dies Alles ‘endlich’ in Einer Seele haben und in Ein Gefühl zusammendrängen“.

565, 22–30 *diess müsste doch ein Glück ergeben, das bisher der Mensch noch nicht kannte, – eines Gottes Glück voller Macht und Liebe, voller Thränen und voll Lachens, ein Glück, welches, wie die Sonne am Abend, fortwährend aus seinem unerschöpflichen Reichthume wegschenkt und in’s Meer schüttet und, wie sie, sich erst dann am reichsten fühlt, wenn auch der ärmste Fischer noch mit goldenem Ruder rudert! Dieses göttliche Gefühl hiesse dann – Menschlichkeit!*] Drei im Herbst 1881 entstandene Aufzeichnungen nehmen die auffälligen Metaphern vorweg. Vgl. N V 7, 97: „wo die Sonne ihren Schatz ins Meer schüttet“, und N V 7, 101 sowie M III 4, 142, wo von der „Zeit“ bzw. „jener Stunde“ zu lesen ist, „wo auch der ärmste Fischer mit goldnem Ruder rudert“. Der Schluss der ‚Reinschrift‘ in M III 6, 162 weicht in der letzten Bearbeitungsstufe noch etwas von der Druckfassung ab: „dies muß ein Glück geben, welches eines Gottes Glück sein mag, ein Glück voller Macht und Liebe, voller Thränen und voller Lachens, ein Glück, welches, wie die Sonne am Abend, fortwährend unerschöpfliche Reichthümer ins Meer schüttet und wie sie sich erst dann am

reichsten fühlt, wenn auch der ärmste Fischer noch mit goldnem Ruder rudert!“ Der Satzfussatz der Druckfassung fehlt hier noch, findet sich aber schon im Korrekturbogen (vgl. Cb, 249).

Das Motiv einer Apotheose des Menschen begegnet bereits an prominenter Stelle in der Gottestod-Erzählung FW 125 (hierzu NK 481, 21–23) und weist auf das Übermensch-Ideal in Za voraus. Auf den Anfang von Za, der nahezu wortidentisch mit dem Schlussabschnitt des Vierten Buchs FW 342 ist, deutet denn auch das Bild der abendlich im Meer versinkenden ‚reichen‘ Sonne hin; vgl. 571, 19–21: „wie du des Abends thust, wenn du hinter das Meer gehst und noch der Unterwelt Licht bringst, du überreiches Gestirn!“ Siehe ebenfalls die dortige Rede vom „allzugrosse[n] Glück“ und vom „golden“ fließenden „Wasser“ (571, 24 f.). N. verarbeitet den vorliegenden Passus aus FW 337 sogar wörtlich erneut in Za III Von alten und neuen Tafeln 3, KSA 4, 249, 10–18, wo Zarathustra spricht: „Denn noch Ein Mal will ich zu den Menschen: unter ihnen will ich untergehen, sterbend will ich ihnen meine reichste Gabe geben! / Der Sonne lernte ich Das ab, wenn sie hinabgeht, die Überreiche: Gold schüttet sie da in's Meer aus unerschöpflichem Reichthume, – / – also, dass der ärmste Fischer noch mit goldnem Ruder rudert! Diess nämlich sah ich einst und wurde der Thränen nicht satt im Zuschauen. – –“

338.

Der Wille zum Leiden und die Mitleidigen.] Eine ‚Vorstufe‘ zum Schluss des Abschnitts (ab 568, 10) findet sich in N V 9, 191. Der Titel wurde im Korrekturbogen geändert aus: „Gegen die Prediger des Mitleidens.“ (Cb, 249) Dieser Text, nach FW 335 der zweitlängste des Vierten Buchs, beinhaltet eine der ausführlichsten Auseinandersetzungen mit der moralischen Funktion des Mitleids, die in N.s Schriften zu finden ist. Bereits die Texte MA I 46, 49 u. 50 (KSA 2, 68–71) sowie M 131–142 (KSA 3, 122–136) hatten sich kritisch mit dem ethischen Mitleidskonzept beschäftigt, und auch in N.s folgenden Werken Za (II Von den Mitleidigen, KSA 4, 113–116), JGB (62, KSA 5, 81–83; 225, KSA 5, 160 f.; 260, KSA 5, 208–212; 293, KSA 5, 235 f.), GM (III 14, KSA 5, 367–372; III 26, KSA 5, 405–408) sowie noch in AC 7 (vgl. v. a. KSA 6, 172–174) taucht erneut die Mitleidsproblematik auf. Zur Mitleidskritik in der Erstausgabe von FW vgl. v. a. FW Vorspiel 63, FW 13 (bes. 386, 1–5), FW 14 (386, 27–32), FW 99 (454, 25–27), FW 118 (476, 17–19), FW 271 und FW 289 (529, 29–31), im Fünften Buch von 1887 außerdem FW 345 (578, 30–34) sowie – in wörtlicher Übereinstimmung mit FW 338 (vgl. NK 566, 27 f.) – FW 377 (629, 34–630, 3).

Der im Titel von FW 338 genannte „Wille zum Leiden“ spielt ebenso wie die Erwähnung der „Mitleidigen“ auf die Philosophie Schopenhauers

an. Dieser erklärt nicht nur ontologisch den „Willen zum Leben“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 324 u. passim) zum Wesen der Welt, sondern lässt sich im Rahmen seiner darauf fußenden ethischen Lehre von der Verneinung eben jenes Willens breit über die moralische Läuterung durch das Leiden aus, und zwar in direktem Zusammenhang mit dem von ihm als ‚Grundlage der Moral‘ begriffenen Mitleid. So heißt es im ersten Band der *Welt als Wille und Vorstellung*, § 68, dass selbst das Mitleid derer, die „alle Leiden der Welt [...] als ihre eigenen erkennen“, nur selten hinreiche, „um die Verneinung des Willens herbeizuführen. [...] Meistens muß daher, durch das größte eigene Leiden, der Wille gebrochen seyn, ehe dessen Selbstverneinung eintritt. Dann sehen wir den Menschen, nachdem er durch alle Stufen der wachsenden Bedrängniß, unter dem heftigsten Widerstreben, zum Rande der Verzweiflung gebracht ist, plötzlich in sich gehen, sich und die Welt erkennen, sein ganzes Wesen ändern, sich über sich selbst und alles Leiden erheben und, wie durch dasselbe gereinigt und geheiligt, in unanfechtbarer Ruhe, Seeligkeit und Erhabenheit willig Allem entsagen, was er vorhin mit der größten Heftigkeit wollte, und den Tod freudig empfangen. Es ist der aus der läuternden Flamme des Leidens plötzlich hervortretende Silberblick der Verneinung des Willens zum Leben, d. h. der Erlösung.“ (Ebd., 464) Bei Schopenhauer erscheint das ‚willig‘ angenommene eigene Leiden also gleichsam als Vollendung des Mitleids, insofern erst jenes die völlige Brechung des eigenen Lebenswillens ermögliche, die durch das Mitleid zumeist nur vorbereitet werde. N.s Text hingegen konstruiert keine solche Kontinuität zwischen Mitleid und ‚Wille zum Leiden‘. Vielmehr erfolgt die Argumentation gegen das Mitleid gerade aus der Perspektive eines ganz anders gedachten Willens zum Leiden, der keineswegs zur Lebensverneinung führt, sondern sich zugleich als ein ‚Wille zum Glück‘ erweist. Sein Pendant ist die ganz am Ende des Textes gegen das Mitleid in Stellung gebrachte „Mitfreude“ (568, 21).

Durch zwei Gedankenstriche zwischen Sätzen ist FW 338 in drei Teile untergliedert, deren erster für einen Abschnitt dieser Länge atypisch kurz ist: In wenig mehr als drei Zeilen (565, 33–566, 3) wird, in direkter Anrede der im Titel genannten Mitleidigen, eine doppelte Frage aufgeworfen, ob nämlich ihr Mitleiden einerseits ihnen selbst und andererseits den Bemitleideten zuträglich sei. Der erste Teil dieser Frage wird zunächst ausdrücklich zurückgestellt. Während sich das sprechende Wir/Ich im zweiten, deutlich umfangreichen Textteil (566, 3–567, 10) der Frage nach der Zuträglichkeit des Mitleidens für die Bemitleideten widmet, kommt die erste Frage erst im dritten und letzten Teil des Textes (567, 10–568, 21) wieder zur Sprache. Strukturierend fungieren dabei zwei Zwischenbemerkungen: „Doch lassen wir die erste Frage für einen Augenblick ohne Antwort.“ (566, 2f.) – „Aber nun zur ersten Frage zurück.“ (567,

9 f.) Es steht zu erwarten, dass beide Fragen dahingehend beantwortet werden, sowohl das Bemitleidetwerden als auch das Mitleiden sei überhaupt nicht zu-, sondern vielmehr abträglich. In der Tat fällt die Beantwortung der zweiten Frage nach der Zuträglichkeit des Mitleidens für den Bemitleiteten im ersten Gedankenschritt des Textes auch so aus. Die Abträglichkeit des Bemitleidetwerdens für den Leidenden besteht nach Auffassung seines Sprechinstanz in einer Verflachung, Entwertung und Entpersönlichung seines Leidens durch das ihm entgegengebrachte Mitleid, das die persönliche Notwendigkeit des Leidens, ja die notwendige Verknüpfung von „Glück und [...] Unglück“ (567, 7) verkenne. Nicht zuletzt der Wechsel von der allgemeinen Wir- zur persönlichen Ich-Form ab 566, 15 signalisiert dabei ein Sprechen aus einer eigenen Erfahrung des Leidens und Bemitleidetwerdens. Unter der Voraussetzung, dass die apostrophierten „ihr“ Mitleidigen nicht nur fremdem Leiden Abhilfe schaffen wollen, sondern auch „eigenes Leiden“ (566, 32) schlecht ertragen können, attestiert ihnen der Sprecher schließlich eine Unfähigkeit zum ‚großen‘ Glück, das er der von ihnen angestrebten „Behaglichkeit“ (567, 5) entgegensetzt.

Die Beantwortung der ersten Frage, ob das Mitleiden für den Mitleidenden selbst zuträglich sei, führt demgegenüber im zweiten Gedankenschritt zunächst zu einem überraschenden Ergebnis: Als hochgradig anfällig für den Affekt des Mitleids erweist sich hier nämlich kein Geringerer als das sprechende Ich, das beim Anblick fremden Leidens reflexhaft helfen möchte. Es spricht also ebenfalls aus eigener Erfahrung über das Mitleiden, womit auch der plötzliche Wegfall der mitleidigen „ihr“ als Adressaten zusammenhängt, an die sich zuvor seine Worte richteten. Das Ich/Wir des Textes gibt nun vielmehr seine eigene – zumindest partielle – Zugehörigkeit zu ihnen zu verstehen, wenn es seine eigene Neigung zur Flucht „unter das Gewissen der Anderen und hinein in den lieblichen Tempel der ‚Religion des Mitleidens‘“ (567, 32–34), die es kurz zuvor noch als Behaglichkeitsreligion verspottet hatte, selbstkritisch reflektiert. In dieser selbstkritischen Reflexion erfolgt freilich gerade wieder eine Distanzierung von jener Tendenz zum Mitleiden, das „meine Moral“ (568, 9) mit ihren abschließenden Imperativen, die sich in der Du-Form an das sprechende Ich selbst richten, zu vermeiden bzw. durch etwas anderes zu ersetzen gebietet: Der Drang zum Helfen soll nicht etwa gänzlich unterdrückt, wohl aber ausschließlich auf die Freunde beschränkt werden, „deren Noth du ganz verstehst“ (568, 15 f.), denen jedoch nur eine Art ‚Hilfe zur Selbsthilfe‘ zuteilwerden soll, um sie zu ermutigen und aufzuheitern.

Punktueller bzw. kursorischer Ausführungen zu FW 338 bieten u. a. Roth-Bodmer 1975, 22 u. 74, Kaufmann 1982, 429, Strobel 1998, 166 f., Steinmann 2000, 176 f., Cameron 2002, 68 f., Wolf 2002a, 212, Anglet 2003, 535, Babich 2006a, 102, Düsing 2006, 296, Franco 2011, 153, Soll 2015, 157–160, Wotling

2015, 124 u. 128, Strong 2017, 277 f., Ansell-Pearson 2018b, 319 f., Ure 2018, 94, Meyer 2019a, 229 f., Ure 2019, 177 u. 197 f., Verkerk 2019, 36 f. u. 63, McNeal 2020, 199 f. und Ure/Ryan 2020, 91.

566, 12 f. *etwas Empörendes in der intellektuellen Leichtfertigkeit*] Offenbar resultiert die Empörung umgekehrt aus der „intellektuellen“ Gewissenhaftigkeit der Sprechinstanz (zum ‚intellektuellen Gewissen‘, vgl. NK FW 2). Dafür spricht auch die Rede von „unserm eigensten Gewissen“, dem weiter unten im Text das – gleichwohl verführerische – „Gewissen der Anderen“ gegenübergestellt wird (567, 32 f.). Durch die Stimme des eigensten Gewissens dürfte „meine Moral“ (568, 9) sprechen, deren Gebote dann am Ende des Abschnitts ‚zitiert‘ werden.

566, 16 *Die gesamte Oekonomie meiner Seele*] Die Genitivmetapher ließ sich vor N. nicht wörtlich belegen. Vgl. aber das Kapitel „Der ökonomische Beweis“ in der Abhandlung *Ueber die Unsterblichkeit der Seele* des N. wohlbekannten Basler Philosophieprofessors Gustav Teichmüller, der schon von einem „Princip[] der Entwicklung oder der Verwaltung oder Oekonomie“ der „Seele“ spricht (Teichmüller 1874, 165).

566, 19 *das Abstoßen ganzer Vergangenheiten*] Vgl. die in FW häufiger anzutreffende Metaphorik des schlangengleichen Sich-Häutens oder baumhaften Abstoßens alter Rinden, bes. NK FW Vorspiel 8. Siehe auch NK 400, 2 f., NK 542, 32–543, 2, NK FW 307 und NK 623, 3–14.

566, 25–27 *ja dass, um mich mystisch auszudrücken, der Pfad zum eigenen Himmel immer durch die Wollust der eigenen Hölle geht*] Die Wendung „Wollust der Hölle“ findet sich bei N. nur noch in zwei späteren Texten. Vgl. KGW IX 11, W II 10, 27, 6–10 (NL 1888, KSA 13, 20[103], 567, 5 f.): „Schwärzeres u. ‚S‘schlimmeres schautest du als irgend ein Seher: / durch die Wollust der Hölle ist noch kein Weiser / gegangen.“ Noch größere Übereinstimmungen mit dem vorliegenden Passus weist EH Warum ich so klug bin 6, KSA 6, 290, 7–10 auf: „Die Welt ist arm für den, der niemals krank genug für diese ‚Wollust der Hölle‘ gewesen ist: es ist erlaubt, es ist fast geboten, hier eine Mystiker-Formel anzuwenden.“ Wie schon in NK 6/2, S. 431 f. ausführlich gezeigt, kommt als N.s Quelle für den ‚mystischen‘ Ausdruck „Wollust der Hölle“ Philipp Mainländers *Philosophie der Erlösung* in Betracht (zu N. und Mainländer vgl. NK FW 99 passim und NK 601, 33–602, 3). In Bezug auf die im 14. Jahrhundert anonym erschienene mystische Schrift *Theologia deutsch*, die später von Luther neu herausgegeben wurde, erwähnt Mailänder lobend die „Besonnenheit des Mystikers“ (Mainländer 1876, 609), dessen Gedanken er wie folgt resümiert: „Mit seiner Vernunft erkennt sich der Mensch zunächst selbst und kommt dadurch

in einen sehr eigenthümlichen Zustand, der treffend die ‚Wollust der Hölle‘ genannt wurde, aus welchem ihn jedoch Gott erlöst.“ (Ebd., 610) Vermittelt über N. bedient sich auch Thomas Mann im *Doktor Faustus* der Formel „Wollust der Hölle“ (Mann 2001 ff., 10/1, 359); vgl. hierzu NK 6/2, S. 432.

566, 27 f. „*Religion des Mitleidens*“] Die Formel „Religion des Mitleidens“ verwendet N. zum ersten Mal in einem nachgelassenen Notat gegen Ende 1880, und zwar mit Blick auf das Christentum: „Woher kommt es, daß das Christenthum die Grausamkeit gegen die Thiere in Europa verbreitet hat, trotz seiner Religion des Mitleidens? Weil es viel mehr als dies auch eine Religion der Grausamkeit gegen Menschen ist.“ (NL 1880, 7[26], KSA 9, 323, 5–8) In einer wenig später entstandenen Aufzeichnung ist von der „Religion des Mitleids“ die Rede (NL 1880, 7[216], KSA 9, 362, 10 f.). Auch in FW 377, 629, 34 kehrt die Wendung „Religion des Mitleidens“ wieder, dort ebenfalls in zitierende Anführungszeichen gesetzt. Auskunft über die ‚Quelle‘ gibt der Brief an Franz Overbeck vom 10. April 1886, wo anlässlich von Bemerkungen zu Paul Bourget's Roman *Crime d'amour* die „beiden geistigsten Strömungen des Pessimismus“ genannt werden: die Strömung „des Schopenhauerischen (mit der ‚Religion des Mitleidens‘) und des Stendhal'schen (mit messerscharfer und grausamer Psychologie).“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 684, S. 171, Z. 25–28). Ferner kommt die Formulierung in JGB 202, KSA 5, 125, 23 und in JGB 206, KSA 5, 134, 25 f. vor sowie – abermals in Bezug auf das Christentum – in AC 7, KSA 6, 172, 28 f.: „Man nennt das Christenthum die Religion des Mitleidens.“ Die Abwandlung „Religion des Mitleids“ findet sich erneut in GM III 25, KSA 5, 403, 21 und in KGW IX 6, W II 6, 44, 18 (NL 1887, 9[126], KSA 12, 410, 4).

Auch wenn im zitierten Brief an Overbeck Schopenhauer mit der „Religion des Mitleidens“ assoziiert wird, kommt die Formel bei ihm doch nicht wörtlich vor. Allerdings spricht Schopenhauer in § 18 seiner *Preisschrift über die Grundlage der Moral* über diejenigen Religionen, für die (wie auch für ihn selbst) die höchste Tugend in der Menschenliebe besteht, als deren „alleinige Quelle“ er die „Theilnahme am fremden Leiden, also das Mitleid“ bestimmt (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 227): „Praktisch und faktisch ist zwar zu jeder Zeit Menschenliebe dagewesen: aber theoretisch zur Sprache gebracht und förmlich als Tugend, und zwar als die größte von allen, aufgestellt, sogar auch auf die Feinde ausgedehnt, wurde sie zuerst vom Christenthum, dessen allergrößtes Verdienst eben hierin besteht, wiewohl nur hinsichtlich auf Europa; da in Asien schon tausend Jahre früher die unbegrenzte Liebe des Nächsten eben sowohl Gegenstand der Lehre und Vorschrift, wie der Ausübung gewesen war, indem Veda und Dharma-Sastra, Itihasa und Purana, wie auch die Lehre des Buddha's Schakia Muni, nicht müde werden, sie zu predigen.“ (Ebd., 226) Auch in Overbecks *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (1873),

seiner „Zwillingsschrift“ zu UB I DS, heißt es über das Christentum: „‚Lust‘ am Menschlichen hat die christliche Religion immer nur in der Form des Mitleidens gehabt“ (Overbeck 1873, 44).

Direkt belegen lässt sich der Ausdruck „Religion des Mitleidens“ bei dem Schopenhauerianer Richard Wagner, der in seinem *Offenen Schreiben an Herrn Ernst von Weber* von 1879 erklärt, dass „uns fortan einzig noch daran gelegen sein sollte, der Religion des Mitleidens, den Bekennern des Nützlichkeits-Dogma’s zum Trotz, einen kräftigen Boden zu neuer Pflege bei uns gewinnen zu lassen“ (Wagner 1879, 303). Der Wagnerianer Hans von Wolzogen wiederum veröffentlichte 1882, also im Jahr der Erstveröffentlichung von FW, in den *Bayreuther Blättern* seinen Text *Die Religion des Mitleidens. Auffassungen und Probleme als ein Vorwort*; im nächsten Jahrgang 1883 folgte der zweite Teil: *Die Religion des Mitleidens. Schlussbetrachtungen* (laut NPB 656 besaß N. einen mutmaßlichen Separatdruck unter dem Titel *Die Religion des Mitleidens und die Ungleichheit der menschlichen Racen*, der sich jedoch nicht unter seinen Büchern erhalten hat). Zu Ludwig Feuerbachs Auffassung des Christentums als „Religion des Leidens“ und weiteren Details vgl. NK KSA 6, 172, 28 f.

566, 34–567, 2 *wenn ihr Leid und Unlust überhaupt als böse, hassenswerth, vernichtungswürdig, als Makel am Dasein empfindet*] Gegen diese Empfindung, in der die frühneuzeitliche Theodizee-Problematik nachklingt, richtet sich auch die Forderung nach einer „Apologie“ (550, 24) des Schmerzes in FW 318.

567, 5–9 *Ach, wie wenig wisst ihr vom Glücke des Menschen, ihr Behaglichen und Gutmüthigen! – denn das Glück und das Unglück sind zwei Geschwister und Zwillinge, die mit einander gross wachsen oder, wie bei euch, mit einander – klein bleiben!*] Ähnlich formuliert schon FW 12 im Ersten Buch, dass „Lust und Unlust so mit einem Stricke zusammengeknüpft“ sind, „dass, wer möglichst viel von der einen haben will, auch möglichst viel von der andern haben muss“ (383, 20–23).

567, 17 *Moralprediger*] Vgl. NK FW 292.

567, 24 f. *jenes für seine Freiheit kämpfenden Bergvölkchens*] Es liegt nahe, hier eine Anspielung auf die Schweiz und insbesondere die Wilhelm-Tell-Legende zu vermuten (zu „Schiller’s [...] Tell“ siehe UB IV WB 2, KSA 1, 438, 10 f.). Zur topischen Darstellung der mittelalterlichen Schweizer in der Historiographie des 19. Jahrhunderts als „kräftige[s] Bergvolk“, das „mit kühner Stirn der Übermacht entgegen[trat]“, um „seine Freiheit zu vertheidigen“ (Ressel 1847, 403), vgl. etwa das Kapitel „Die Eidgenossen“ in Zacharias Ressels *Handbuch der Universalgeschichte*, wo der Widerstand der Schweizer gegen die habsburgische Herrschaft im frühen 14. Jahrhundert mit dem Kampf der antiken Grie-

chen gegen die Perser verglichen wird. Vor dem biographischen Hintergrund von N.s Aufenthalt in Ligurien während der Entstehungszeit der Erstausgabe von FW, der auch thematisch Eingang in das Werk gefunden hat (vgl. FW 281 u. FW 291), wäre allerdings auch an zeitgenössische Beschreibungen der alten Ligurer zu denken. So beispielsweise in Wilhelm Wachsmuths *Europäischer Sit-tengeschichte*: „Die Ligurer, wohnhaft im heutigen Gebiete von Genua, und darüber hinaus am nordwestlichen Abhange des Apennin, waren ein armes, aber freiheitstolzes und mannhaftes Bergvolk. [...] Im Kampfe für Vaterland und Freiheit übten sie List mit Gewalt“ (Wachsmuth 1831, 93). So sehr sich das sprechende Ich im hier zu kommentierenden Passus auch mit „jene[m] für seine Freiheit kämpfenden Bergvölkchen[]“ identifiziert, so lehnt es doch im Fortgang von FW 338 die „Aufopferung für das Vaterland“ (568, 4) generell ab.

567, 26 f. – *um einmal aus guten Gründen schlechte Beispiele zu wählen*] Nachträglich im Korrekturbogen eingefügt (Cb, 252).

567, 27–34 *Ja, es giebt eine heimliche Verführung sogar in alle diesem Mitleid-Erweckenden und Hülfe-Rufenden: eben unser „eigener Weg“ ist eine zu harte und anspruchsvolle Sache und zu ferne von der Liebe und Dankbarkeit der Anderen, – wir entlaufen ihm gar nicht ungerne, ihm und unserm eigensten Gewissen, und flüchten uns unter das Gewissen der Anderen und hinein in den lieblichen Tempel der „Religion des Mitleidens“.*] Vgl. NK FW 271.

568, 7 f. *ein Umweg zum Selbstmord, aber ein Umweg mit gutem Gewissen*] Zum schlechten Gewissen, mit dem das Christentum den Selbstmord – abgesehen von Martyrium und Askese – belegt hat, vgl. NK FW 131.

568, 9 f. *Lebe im Verborgenen*] Laut Plutarch (*Moralia*, 1128d, *De latenter vivendo*, II; Plutarch 1888–1896, 6, 480; Plutarch 1827–1861, 50, 3263) lautete so die Losung des in N.s Texten immer wieder recht positiv beurteilten ‚Gartenphilosophen‘ Epikur: „λάθε βιώσας“. Vgl. hierzu NK 411, 5–12. Die nachgeschobene Begründung, „damit du dir leben kannst!“ (568, 10), ist N.s eigene Zutat – ebenso wie der folgende Satz, der den imperativischen Anfang („Lebe [...]“) wiederholt und die Anweisung mit Blick auf das Verhältnis des Individuums zur ‚Gegenwart‘ ergänzt bzw. präzisiert. Zu Epikur/Epikureismus vgl. auch FW 306 und FW 375. Den Epikur-Bezug an der vorliegenden Stelle thematisieren bereits Ansell-Pearson 2013, 110 und Freregger 2015, 81. Einen anderen Prätext hält hingegen Zittel 2000, 159, Anm. 307 für wahrscheinlich, „nämlich Ovids *Tristia* III 4, 25: „Crede mihi, bene qui latuit, bene vixit“ (Ovid 1889, 44) – „Glaubt mir, der lebt wohl, der verborgen lebt“ (Ovid 1882, 57).

568, 11 *Zeitalter*] In Cb, 252 korrigiert aus: „Nachbar“.

568, 13 f. *Und das Geschrei von heute, der Lärm der Kriege und Revolutionen, soll dir ein Gemurmel sein!]* Vgl. das thematisch verwandte, mitleidskritische Schlussgedicht von FW Vorspiel 63, wo dem lyrischen Du ähnlich geboten wird: „Roll’ selig hin durch diese Zeit! / Ihr Elend sei dir fremd und weit!“ (367, 25 f.)

568, 19–21 *Ich will sie Das lehren, was jetzt so Wenige verstehen und jene Prediger des Mitleidens am wenigsten: – die Mitfreude!*] Zur Gegenüberstellung von Mitleid und Mitfreude vgl. bereits N.s Brief an Carl von Gersdorff vom 13.12.1875: „Du hast die herrliche Fähigkeit zur Mitfreude; ich meine, sie ist selbst seltener und edler als die des Mitleidens.“ (KSB 5/KGB II 5, Nr. 495, S. 129, Z. 71–73) Allgemein in Bezug auf die Freundschaft (die Freunde verbergen sich auch hinter dem „sie“ im vorliegenden Satzsatz von FW 338) schreibt N. dann in MA I 499, KSA 2, 320, 13: „Mitfreude, nicht Mitleiden, macht den Freund.“ Ausführlicher notierte er noch in einer Vorarbeit hierzu: „Die welche sich mit uns freuen können, stehen höher und uns näher als die welche mit uns leiden. Mitfreude macht den ‚Freund‘ (den Mitfreuenden), Mitleid den Leidensgefährten. – Eine Ethik des Mitleidens braucht eine Ergänzung durch die noch höhere Ethik der Freundschaft.“ (NL 1876, 19[9], KSA 8, 333, 21–25) Dass die Mitleidigen meist nicht zur Mitfreude fähig seien, betont ähnlich wie der Schluss von FW 338 bereits MA I 321, KSA 2, 244, 20–24: „Die mitleidigen, im Unglück jederzeit hilfreichen Naturen sind selten zugleich die sich mitfreuenden: beim Glück der Anderen haben sie Nichts zu thun, sind überflüssig, fühlen sich nicht im Besitz ihrer Ueberlegenheit und zeigen desshalb leicht Missvergnügen.“ Zum „Unterschied zwischen Mitleid und Mitfreude“ beim ‚mittleren‘ N. als „Reaktion gegen Schopenhauer“ siehe Brusotti 1997b, 151, Anm. 269. Vgl. dagegen die Nachlass-Aufzeichnung NL 1880, 3[86], KSA 9, 69, 21–24, wo die Fähigkeit zu Mitleid und Mitfreude gerade aneinander gekoppelt erscheinen: „Bei dem beständigen Anblick von Leidenden sinkt das Mitleid beständig, aber man wird um so empfindlicher gegen fremdes Leid je mehr man Mitfreude hat.“

339.

Vita femina.] Deutsche Übersetzung: „weibliches Leben“ bzw. „das weibliche Leben“. Vgl. die ‚Vorstufe‘ in M III 4, 198 f.: „Die höchste Schönheit eines Werkes sehen – dazu reicht kein ‚alles‘ Verdienst, und ‚aller‘ guter Wille nicht aus, aber es bedarf dazu der so seltenen glücklichen Zufälle dazu, daß damit einmal der Wolkenschleier von diesen Gipfeln weicht und die Sonne auf ihnen glüht. und daß wir gerade Nicht nur müssen wir gerade an

der rechten Stelle stehen, dies zu sehen u. selber 'gerade' von unserer Seele die Schleier ihrer Höhen weggezogen haben und eines äußeren Gleichnisses 'und Ausdruckes' bedürftig sind, um unserer selber mächtig zu bleiben: dies alles aber kommt so selten zusammen und läßt sich nicht leicht aus dem 'wie aus einem' Würfelspiele herausschütteln, daß ich glauben möchte: die höchste Höhe alles Guten, sei es Werk That Mensch Natur bleiben uns meistens zeitlebens 'den Meisten 'und selbst den Besten' immer' verhüllt – und was sich ihnen' enthüllt, thut dies einmal, es ist Täuschung, auf eine Wiederkehr zu warten. – Ich will sagen, daß die Welt übervoll ist von schönen Dingen, aber 'trotzdem' arm an schönen Augenblicken scheint 'ist', wo diese sichtbar werden. Aber viell[eicht] ist das der stärkste Zauber des Lebens: es liegt der Glorienschein einer goldenen 'ein golden-seidner Schleier der' Möglichkeit über ihm, verheißend, verhüllend, verlockend, und hier und da, selten, und für die Seltensten sich lüftend. Vita femina.“ Auch in der ‚Reinschrift‘ in M III 6, 76, die einige Korrekturen und Varianten aufweist, findet sich die Titelformel der Druckfassung noch (als Bleistiftzusatz, mit Ausrufezeichen) am Schluss des Textes, aber ebenfalls schon als Überschrift auf der rechten Manuskriptseite von M III 6, 78 f.

Ottmann 2008, 261 bezieht die Titelformulierung von FW 339 auf Za III Das andere Tanzlied 1, wo „Zarathustra das Leben (*vita femina*) nach dem Takt seiner Peitsche tanzen“ lassen will. Tatsächlich enthält denn auch Z II 4, 115 statt „Das andere Tanzlied“ die Titel-Alternative „Vita femina.“ (vgl. KGW VI 4, 535) Vgl. hierzu NK KSA 4, 282, 1. Jedenfalls identifiziert tatsächlich ebenfalls, ganz ohne Peitschendrohung, FW 339 am Ende „das Leben“ als „ein Weib“ (569, 13). Zu dieser Gleichsetzung wird die Sprechinstanz durch das den Text durchziehende Schleiermotiv geführt: Während sie zunächst von der Notwendigkeit einer sehr seltenen – gegenständlichen und seelischen – ‚Doppelentschleierung‘ ausgeht, um das Schöne zu erfahren, wird schließlich in Erwägung gezogen, dass „der stärkste Zauber des Lebens“ (569, 10) gerade in der Verschleierung liegt. Mit dieser Ineinanderblendung von Schönheit, Schleier, Weiblichkeit und Leben (vgl. hierzu Hudgens 2016, 189 f.) erweist sich FW 339 thematisch besonders eng mit dem vierten Abschnitt der Vorrede zur Neuausgabe von FW verknüpft. Zum Schleiermotiv in FW 339 vgl. auch Bolland 1996, 134 u. Vivarelli 2015, 72 f.; weitere Deutungsansätze (v. a. zur ‚Weiblichkeit‘ des Lebens in FW 339) bei Behler 1985, 101, May 1999, 152, Anm. 1, Seung 2006, 295, Babich 2011, 349 f., Franco 2011, 153 f., Siemens 2018, 322. Verschiedene Kotextualisierungen bzw. Textverknüpfungen nehmen Strobel 1998, 169 und Loeb 2010, 43, Anm. 31 vor: Während für Strobel mit FW 339 schon die „drei Schlußaphorismen“ des Vierten Buchs und damit der Erstausgabe von FW beginnen, zu denen sie also nur noch FW 340 und FW 341 zählt, sieht Loeb

hingegen einen engen Zusammenhang mit FW 341 und dem ‚eigentlichen‘ Schlussabschnitt FW 342. Eine ausführliche Einzelinterpretation zu FW 339 hat Ansell-Pearson 2005b vorgelegt.

568, 24 zu] Fehlt noch in M III 6, 78.

568, 25 *bedarf der*] M III 6, 78: „bedarf dazu der“.

568, 32 *gleichzeitig*] Nachträglich in M III 6, 78 eingefügt.

569, 1 *bisher*] Fehlt noch in M III 6, 78.

569, 2 f. *gewesen*] Fehlt noch in M III 6, 78.

569, 3 f. *das enthüllt sich uns*] In M III 6, 78 (ohne Hervorhebung) korrigiert aus: „das ~~enthüllt~~ thut dies“.

569, 4 f. *Die Griechen beteten wohl: „Zwei und drei Mal alles Schöne!“]* Vgl. auch N.s Brief an Malwida von Meysenbug vom 12. 05. 1887, in dem er angesichts der Vorstellung, mit seiner Briefpartnerin erneut einen Winter in Sorrent zu verbringen, schreibt: „δὶς καὶ τρις τὸ καλὸν sagen die Griechen: ‚alles Gute zwei Mal, drei Mal!‘“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 845, S. 69, Z. 15 f.) KSA 14, 271 verweist auf verschiedene Belege dieses altgriechischen ‚Sprichworts‘: Ursprünglich zurückgehend auf Empedokles (Diels/Kranz 1956, 31 B 25: „καὶ δις γάρ, ὃ δεῖ, καλὸν ἐστὶν ἐνισπεῖν“ – „Denn auch zweimal ist, was nottut, schön zu verkünden“), findet sich die Formel „δὶς καὶ τρις“ ihrerseits zweimal bei Platon (vgl. *Gorgias* 498e u. Scholion hierzu sowie *Philebos* 59e–60a; Platon 1852–1864, 2, 126; Platon 1853–1874, II/7, 820 f.). Zu den Griechen als ‚Anbetern‘ des Schönen siehe auch FW Vorrede 4, 352, 20–24.

569, 4 *Zwei und*] M III 6, 78: „zwei – und“.

569, 5 f. *hatten da einen guten Grund, Götter anzurufen, denn die ungöttliche Wirklichkeit*] In M III 6, 76 korrigiert aus: „hatten einen Grund, darum zu beten, denn die Wirklichkeit“.

569, 11 f. *von schönen Möglichkeiten über ihm, verheissend, widerstrebend*] In M III 6, 76 korrigiert aus: „von Möglichkeiten über ihm, verheißend, anlockend“.

569, 12 f. *verheissend, widerstrebend, schamhaft, spöttisch, mitleidig, verführerisch. Ja, das Leben ist ein Weib!*] Vgl. auch das folgende Notat aus dem Herbst 1881, das noch ohne metaphorischen Brückenschlag zum „Leben“ über „die Frauen“ befindet: „Mit Einem Klange mitleidig spöttisch und verführerisch zu sein – verstehen nur die Frauen.“ (NL 1881, 15[62], KSA 9, 656, 5 f.; Handschrift in M III 4, 134; ‚Vorstufe‘ hierzu in N V 7, 127.) Als Repräsentantin der verführe-

risch-unbeständigen „Vita femina“ hat N. offenbar die Titelheldin von George Bizets Oper *Carmen* empfunden; eine seiner Randglossen zum Klavierauszug, den er besaß, lautet: „Eros, wie die Alten ihn empfanden – verführerisch spielend boshaft dämonisch unbezwinglich.“ (Bizet o. J., 45; vgl. NPB 701) Vgl. ferner FW Vorrede 4, 352, 18 f., wo die „Wahrheit“ ähnlich vorgestellt wurde wie im vorliegenden Text das „Leben“: „Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib, das Gründe hat, ihre Gründe nicht sehn zu lassen?“

340.

Der sterbende Sokrates.] Eine kurze Aufzeichnung vom Herbst 1881 kommt als ‚Vorstufe‘ des zu kommentierenden Textes in Betracht: „Socrates verrieth sich“ (N V 7, 97). Dasselbe Notizbuch enthält außerdem noch eine ausführlichere ‚Vorstufe‘ (vgl. N V 7, 90; zitiert in NK 569, 24 f. u. NK 569, 26–570, 3). Die titellose ‚Reinschrift‘ des Abschnitts weist einige Korrekturen auf (vgl. M III 6, 244). KSA 14, 271 verzeichnet diese zwar nicht detailliert, erwähnt aber, dass N. am Ende der ‚Reinschrift‘ von FW 340 mit Bleistift „Fortsetzung auf S. 91“ notierte. Dem entspricht die Seite im selben Manuskriptheft, auf der die ‚Reinschrift‘ zu FW 36 steht (vgl. M III 6, 94). N. plante also zunächst offenbar, einen zusammenhängenden Text aus den Aufzeichnungen zu FW 36 und FW 340 zu erstellen (vgl. hierzu auch NK FW 36). Die verbindende Klammer zwischen den beiden Abschnitten aus dem Ersten und dem Vierten Buch sind die ‚letzten Worte‘.

Dieser genetische und thematische Zusammenhang hielt die N.-Forschung natürlich nicht davon ab, auch Verkettungen mit anderen Texten im näheren Umfeld vorzunehmen. Für Brusotti 1997b, 452, Anm. 134 bildet FW 340 etwa „die Kontrastfolie[] zur ewigen Besiegelung des eigenen Handelns durch die ewige Wiederkunft“ im nachfolgenden Abschnitt FW 341; kontrastive Beziehungen zwischen dem Tod des Sokrates und der (Bejahung der) ewigen Wiederkunft des Gleichen betonen auch Strobel 1998, 169, Stern 2011, Brock 2015, 373, Anm. 586 und Wotling 2015, 126 f. Unter Einschluss von FW 342 haben mehrere Interpreten eine finale Dreierkette gebildet. So charakterisiert etwa Wuthenow 1982, 300 alle drei Schlusstexte des Vierten Buchs zusammen in autorpsychologischer Hinsicht als herausstechenden „Reflex“ des „ungeheuren“ Zustandes“, in dem sich N. während der Ausarbeitung der Erstausgabe von FW befunden habe. Zum Verhältnis von FW 340–342 vgl. aus textzentrierter Perspektive ausführlich Loeb 2010, 32–44 u. Loeb 2013, 646–650. Ähnlich wie Loeb liest Marsden 2020, 49 die Schlussabschnitte FW 340–342 als eine Art dialektische Trias, wobei zwischen „the dying Sokrates [in FW 340] and the

advent of Zarathustra [in FW 342]“ die Daseinsaffirmation als „the ‚greatest weight‘“ in FW 341 liege (Loeb spricht von einer ‚Brücke‘); zum Sokrates-Zarathustra-Zusammenhang vgl. auch Woodruff 2007. Deutungsansätze zu FW 340 liefern überdies Kaufmann 1982, 467, Soll 1988, 126, Figal 1999, 168 f., Hitz 1999, 135–137, Higgins 2000, 129 u. 131, Feldbusch 2003, 214 f., Markotic 2013, 87, Meyer 2014, 71 f. und Jenkins 2018, 51 f. Eine interessante Rezeptionsspur verfolgt Müller-Buck 2012, 260, die Otto Dix’ späte „Lithographie ‚Hahn‘ [...] mit der Inschrift ‚Ich bin dem Asklepius noch einen Hahn schuldig‘“ auf die Lektüre von FW 340 zurückführt.

569, 15–17 *Ich bewundere die Tapferkeit und Weisheit des Sokrates in Allem, was er that, sagte – und nicht sagte.*] Dass die – gegen die einst in GT 12–15 (KSA 1, 83–102) vorgetragene Fundamentalkritik an Sokrates absteckende – Bewunderung des sprechenden Ich für den griechischen Philosophen keineswegs „Alle[s]“ von ihm Getane und (Un-)Gesagte einschließt, wird im Fortgang von FW 340 deutlich, wenn Sokrates’ ‚letzte Worte‘ als pessimistische Verneinung des Lebens kritisiert werden und Anlass für die Forderung nach einer Überwindung der Griechen insgesamt bieten. Allgemein zu N. und Sokrates siehe u. a. Mende 1997, Schirnding 1999, Haar 2000, Gerhardt 2001, Wolle 2004, Souladié 2006, Düsing 2010, Geisenhanslüke 2012, Faustino 2014.

569, 23–29 *War es nun der Tod oder das Gift oder die Frömmigkeit oder die Bosheit – irgend Etwas löste ihm in jenem Augenblick die Zunge und er sagte: „Oh Kriton, ich bin dem Asklepios einen Hahn schuldig“. Dieses lächerliche und furchtbare „letzte Wort“ heisst für Den, der Ohren hat: „Oh Kriton, das Leben ist eine Krankheit!“*] Diese letzten Worte des Sokrates finden sich in Platons Dialog *Phaidon*, 118a: „ἤδη οὖν σχεδόν τι αὐτοῦ ἦν τὰ περὶ τὸ ἥτρον ψυχόμενα, καὶ ἐκκαλυψάμενος, ἐνεκεκάλυπτο γάρ, εἶπεν, ὃ δὴ τελευταῖον ἐφθέγγετο, ὦ Κρίτων, ἔφη, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρυόνα· ἀλλ’ ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε.“ (Platon 1852–1864, 1, 155) – „Nun war ihm [dem sterbenden Sokrates] schon fast alles um den Unterleib her kalt, da enthüllte er sich, denn er lag verhüllt, und sagte, und das waren seine letzten Worte, O Kriton, wir sind dem Asklepios einen Hahn schuldig, entrichtet ihm den, und versäumt es ja nicht.“ (Platon 1809, 123) Zum Rekurs auf diese Stelle aus dem *Phaidon* vgl. Loeb 1998, 134 f. Dass man allerdings zu N.s Zeit nicht unbedingt besonders feine „Ohren“ brauchte, um zu der in FW 340 gelieferten Deutung zu gelangen, sondern dafür vielleicht schon Konversationslexikonwissen genügte, zeigt ein Blick in das Lemma „**Asklepios**“ in Meyer 1874–1878, 2, 43: „Gott der Heilkunde, Sohn des Apollon und einer thessal. Fürstentochter Koronis [...]. Die Geheilten verließen aber den Tempel nicht, ohne dem Gott ein Opfer (namentlich einen Hahn) dargebracht [...] zu haben mit Angabe des Uebels und des Heilmitt-

tels.“ Vor diesem Hintergrund liegt die Deutung von Sokrates' letzten Worten durchaus nahe, der zufolge er sich angesichts des Todes als ein von der ‚Krankheit des Lebens‘ Geheilter fühlte, der dem Asklepios dafür Dank schuldet.

Diese Deutung findet sich denn auch keineswegs erst bei N., sondern er kannte sie bereits aus den Anmerkungen zu Hieronymus Müllers Platon-Übersetzung aus der Feder seines Griechischlehrers in Schulpforta, Karl Steinhart (1801–1872), in dessen Unterricht er als Primaner Platons *Phaidon* las (vgl. Janz 1978, 1, 80 u. Bohley 2007, 226). Steinharts Kommentar zu *Phaidon* 118a lautet: „Dem Asklepios sind wir einen Hahn schuldig“; das gewöhnliche Opfer, welches von einer Krankheit Genesene dem Gott der Heilkunde darbrachten. Auch Sokrates fühlt sich im Augenblicke des Sterbens von der Krankheit des Erdenlebens genesen und von den hemmenden Banden des Körpers befreit.“ (Steinhart 1854, 577) Müllers Platon-Übersetzung mit Steinharts Anmerkungen hatte N. mehrfach in der Basler Universitätsbibliothek ausgeliehen (Crescenzi 1994, 412, 415, 424 u. 558) und für seine Vorlesung *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge* benutzt (z. B. KGW II 4, 19, 10–21). In den entsprechenden Vorlesungsaufzeichnungen erwähnt N. auch schon „die letzten Worte über den Hahn“ (ebd., 91, 27), ohne dies allerdings genauer auszuführen.

Im Spätwerk kommt GD Das Problem des Sokrates 1, KSA 6, 67, 3–9 verallgemeinernd auf die Deutung aus FW 340 zurück: „Über das Leben haben zu allen Zeiten die Weisesten gleich geurtheilt: es taugt nichts ... Immer und überall hat man aus ihrem Munde denselben Klang gehört, – einen Klang voll Zweifel, voll Schwermuth, voll Müdigkeit am Leben, voll Widerstand gegen das Leben. Selbst Sokrates sagte, als er starb: ‚leben – das heisst lange krank sein: ich bin dem Heilande Asklepios einen Hahn schuldig.‘ Selbst Sokrates hatte es satt.“ Siehe hierzu NK 6/1, S. 261–263. Indes blieb diese Deutung nicht ohne Widerspruch; bekannt ist der Einwand, den N.s einstiger Kontrahent Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff in seiner späteren Platon-Studie dagegen erhebt, dass in Sokrates' ‚letzte Worte‘ „alles Mögliche hineingeheimnißt“ werde (Wilamowitz-Moellendorff 1919, 178), mit denen er einfach nur gemeint habe, dass er noch ältere Schulden zu begleichen hatte. Darauf nimmt wohl Seitschek 2017, 162 Bezug, wenn er von der „nicht unumstrittene[n] These“ spricht, „dass Sokrates den Tod als Heilung und Erlösung von der ‚Krankheit‘ des Lebens ansah“. Seitschek begnügt sich stattdessen mit einer vagen Andeutung über „die mögliche ‚Sokratische Ironie‘“ (ebd.), die in jenen ‚letzten Worten‘ stecke, von N. jedoch außer Acht gelassen werde. Vor dem Hintergrund der bereits in FW 36 thematisierten Schweigsamkeit des Sokrates (vgl. 405, 7 f.) liest Anderson 2014, 138 den vorliegenden Passus: „Socrates [...] is the silent one who speaks in the end; and even though his meaning is obscure, he reveals too much. What does he reveal? That he regarded life as a disease from which he suffered“.

569, 24 f. *irgend Etwas löste ihm in jenem Augenblick die Zunge*] Die ‚Vorstufe‘ in N V 7, 90 formuliert noch eindeutiger: „aber der Schierling löste ihm nochmal die Zunge“.

569, 26–570, 3 *Dieses lächerliche und furchtbare „letzte Wort“ heisst für Den, der Ohren hat: „Oh Kriton, das Leben ist eine Krankheit!“ Ist es möglich! Ein Mann, wie er, der heiter und vor Aller Augen wie ein Soldat gelebt hat, – war Pessimist! Er hatte eben nur eine gute Miene zum Leben gemacht und zeitlebens sein letztes Urtheil, sein innerstes Gefühl versteckt! Sokrates, Sokrates hat am Leben gelitten! Und er hat noch seine Rache dafür genommen – mit jenem verhüllten, schauerlichen, frommen und blasphemischen Worte!*] Die ‚Vorstufe‘ zu diesem Passus in N V 7, 90 lautet deutlich knapper: „Dieses furchtbare Wort heisst für den, der Ohren hat zu hören: Dieser selbstherrlichste aller Gr[iechen] war Pessimist: mit seinem letzten Worte nahm er Rache am Leben.“ Die Charakterisierung des Sokrates als „Pessimist“ widerspricht der These aus GT 15, KSA 1, 100, 25 f., wonach „Sokrates das Urbild des theoretischen Optimisten“ abgibt. Die ihm nun unterstellte Lebensverneinung erscheint damit als Gegenmodell zu dem programmatischen Entschluss, den das sprechende Ich in FW 278 zu Beginn des Vierten Buchs fasste: „den Gedanken an das Leben noch hundertmal denkenswerther zu machen“ (523, 24 f.) als den an den Tod. Vgl. auch das „dem Leben gut werden“ (570, 28 f.) als Voraussetzung einer Bejahung der ‚ewigen Wiederkehr des Gleichen‘ *avant la lettre* im folgenden Abschnitt FW 341.

569, 27 f. *für Den, der Ohren hat*] Vgl. NK 512, 20 f.

570, 5 f. *Ach Freunde! Wir müssen auch die Griechen überwinden!*] Der schnelle Schluss von Sokrates auf „die Griechen“ insgesamt mag überraschen. Am Ende der 1886 verfassten „Vorrede zur neuen Ausgabe“ von FW ist von einer Überwindung ‚der‘ Griechen überdies keine Rede mehr. An den Satzfuss von FW 340 erinnert zwar die dortige interjektive Exclamatio „Oh diese Griechen!“ (352, 20 f.) Indes wird ihnen dort gerade ein ästhetisches Vermögen „zu leben“ (ebd.) attestiert, das sich das sprechende Wir zum Vorbild nimmt.

341.

Das grösste Schwergewicht.] Der vorletzte Abschnitt des Vierten Buchs und damit der Erstausgabe von FW gehört – neben FW 125 – zu deren wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Texten (vgl. ÜK 6). Bereits seit der frühen Rezeption um 1900 wurde immer wieder auf diesen Abschnitt als die erste öffentliche Mitteilung des ‚Ewige-Wiederkunfts-Gedankens‘ hingewiesen, auch

wenn die entsprechende Formel darin nicht vorkommt (vgl. aber in anderer Bedeutung 528, 1f.). So heißt es etwa bei Andreas-Salomé 1894, 220 f.: „Den Gedanken einer möglichen Wiederkehr aller Dinge im ewigen Kreislauf des Seins hat Nietzsche schon in der ‚fröhlichen Wissenschaft‘, im vorletzten Aphorismus des Buches [...] ausgesprochen.“ Auch für Möbius 1904, 101 steht fest: „in Nr. 341 trägt er die Lehre von der ewigen Wiederkehr vor“. Während die frühe Sekundärliteratur dabei allerdings eher von einem Fremdkörper im Gesamtgefüge von FW ausging, sah die spätere Forschung hier einen inneren Zusammenhang. So bestimmt beispielsweise Brusotti 1991, 426 das „denkerische Erlebnis“, das „für die Entstehung der Schrift“ – gemeint ist die FW-Erstaussgabe von 1882 – entscheidend gewesen sei, als jenen Augenblick, wo N. auf einem Spaziergang im Engadin im August 1881 „zum erstenmal der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen kam“. N. selbst schreibt in EH Za 1, allerdings nicht mit Blick auf FW, sondern auf Za: „Die Grundconception des Werks, der Ewige-Wiederkehr-Gedanke, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann –, gehört in den August des Jahres 1881: er ist auf ein Blatt hingeworfen, mit der Unterschrift: ‚6000 Fuss jenseits von Mensch und Zeit‘. Ich gieng an jenem Tage am See von Silvaplana durch die Wälder; bei einem mächtigen pyramidal aufgethürmten Block unweit Surlei machte ich Halt. Da kam mir dieser Gedanke.“ (KSA 6, 335, 4–12)

Diesem Narrativ gemäß, das aber von Za auf die wirkungsgeschichtlich schon von Anfang an als dessen ‚Vorbereitung‘ gedeutete FW übertragen wird, hält Brusotti 1991, 426 mit Blick auf FW 341 fest: „Obwohl die Schrift vom Gedanken der ewigen Wiederkehr wesentlich geprägt ist, taucht er einzig in dem in Fabelform gehaltenen vorletzten Aphorismus der ersten Ausgabe auf und dazu nur als Frage.“ Dabei erblickt Brusotti eine gedankliche Kontinuität, die den Gedanken des ‚amor fati‘ zu Beginn des Vierten Buchs (FW 276) mit dem der ‚ewigen Wiederkehr‘ in FW 341 verknüpft: „Der *amor fati* ist die Voraussetzung jenes im vorletzten Aphorismus beschriebenen ‚ungeheuren Augenblicks‘, in dem die Möglichkeit, das eigene Leben ewig zu wiederholen – genau so wie es gewesen ist, mit jedem einzelnen Schmerz und jeder einzelnen Freude –, mit Begeisterung aufgenommen wird.“ (Ebd., 427; vgl. auch NK 521, 22 f.) Freilich besteht bei solchen, auch in der neueren Forschung noch beliebten systematisierenden bzw. synthetisierenden Deutungen der disparaten Abschnitte (z. B. bei Wotling 2015, 127 f. oder Heinrich 2018, 233) die hermeneutische Gefahr, vorschnell über Textdetails hinwegzugehen, durch die sich scheinbar klar konturierte Konzepte wie ‚amor fati‘ und ‚ewige Wiederkehr‘ bei näherem Hinsehen oft sehr viel unschärfer, sperriger, problematischer ausnehmen. Die konzeptuelle Komplexität steigert sich noch, wenn man die weiteren, eigenwilligen ‚Vorklänge‘ des Ewige-Wiederkehr-Gedankens in FW 109 und

FW 285 einbezieht (hierzu Loeb 2021, bes. 72–84), die Brusottis These, der Gedanke tauche „einzig“ in FW 341 auf, anfechtbar erscheinen lassen; vgl. NK 468, 12–14 u. NK 528, 1f.

Das von N. in der Za-Retraktation von EH erwähnte Notat, das den Wiederkunftsgedanken zum ersten Mal ausdrücklich als solchen nennt, steht unter dem Titel „Die Wiederkunft des Gleichen. / Entwurf“ und ist mit Zeit- und Ortsangabe versehen: „Anfang August 1881 in Sils-Maria, / 6000 Fuss über dem Meere und viel höher über allen / menschlichen Dingen! –“ Der Wiederkunftsgedanke im engeren Sinn taucht darin erst als letzter von fünf Punkten auf, ist aber am ausführlichsten formuliert und verweist schon über das Titelwort „Schwergewicht“ tatsächlich auf FW 341: „Das neue Schwergewicht: die ewige Wiederkunft des Gleichen. Unendliche Wichtigkeit unseres Wissen's, Irren's, unsrer Gewohnheiten, Lebensweisen für alles Kommende. Was machen wir mit dem Reste unseres Lebens – wir, die wir den grössten Theil desselben in der wesentlichsten Unwissenheit verbracht haben? Wir lehren die Lehre – es ist das stärkste Mittel, sie uns selber einzuverleiben. Unsre Art Seligkeit, als Lehrer der grössten Lehre.“ (NL 1881, 11[141], KSA 9, 494, 1f. u. 10–21; Handschrift neben ‚Vorstufen‘ zu FW in M III 1, 53.) Vgl. hierzu Groddeck 1989, 494, der mit Blick auf die Schwergewichtsmetapher von einem „sprachlichen Doppelsinn“ spricht, „denn ‚Schwergewicht‘ ist zugleich Gravitation und Gravidität, Schwerkraft als kosmisches und Schwangerschaft als schöpferisches Prinzip.“

Indes ist mit Blick auf die Überschrift von FW 341 zu bemerken, dass im Text zwar der als gedankenexperimentelle Rede eines fingierten ‚Dämons‘ vorgetragene hypothetische „Gedanke“ (570, 24), dass „Alles“ „wiederkommen“ muss (570, 15), anschließend von der ‚erzählenden‘ Sprechinstanz „als das grösste Schwergewicht“ (570, 27) bezeichnet wird, dies jedoch in der Adressierung eines ‚Du‘, welches sich von jenem Gedanken „vielleicht zermalmen“ (570, 25) ließe. Indem der Sprecher aber dagegen die fragende Alternative formuliert: „Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts mehr zu verlangen [...]?“ (570, 28 f.), eröffnet er die Aussicht auf einen Zustand, in dem der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke gerade nicht als „Schwergewicht“ bedrückend und herabziehend wirkt, sondern umgekehrt als „letzte[] und ewige[] Bestätigung und Besiegelung“ (570, 30 f.) einer ‚Leichtigkeit des Seins‘ (vgl. NK 570, 24–31) erfahren und begrüßt wird. Der Wiederkunfts-Gedanke als „das grösste Schwergewicht“ wäre demnach nur eine negative Erfahrungs- oder Reaktionsmöglichkeit, der eine positive gegenübersteht, auf welcher der eigentliche Akzent des Textes liegt, der denn auch mit dieser affirmativen Alternative endet. Die Lesart, der zufolge die Schwergewichtsmetapher negativ konnotiert ist (vgl. auch die Rede von der „Last“ in der in

NK 570, 28–31 zitierten Textversion), würde jedenfalls gut zur prominenten Gestaltung der ewigen Wiederkunft in Za III Vom Gesicht und Räthsel 2 passen. Dort formuliert Zarathustra – in ähnlichen Worten wie FW 341 (vgl. NK 570, 16–18) – seinen „Gedanken“ (KSA 4, 199, 20) der Wiederkunft ‚erleichternd‘ gegen den „Geist der Schwere“, der doch seinerseits behauptet, dass „die Zeit [...] ein Kreis“ (ebd., 200, 8 f.) sei.

Die Forschung hat bereits in den 1990er Jahren detailliert herausgearbeitet, dass der Gedanke der ‚ewigen Wiederkunft des Gleichen‘ bei N. nicht zuletzt auf kosmologisch-thermodynamische Lektüreakregungen durch Otto Casparis Aufsatzsammlung *Der Zusammenhang der Dinge* (1881) zurückgeht und entstehungsgeschichtlich insbesondere mit FW 109 und den damit verwandten Aufzeichnungen aus dem Großoktavheft M III 1 (Frühjahr bis Herbst 1881) verbunden ist. So steht z. B. in M III 1, 18 direkt unter einer Vorarbeit zu FW 109 folgende Vorarbeit zu FW 341: „Es ist Alles wiedergekommen: der Sirius und die Spinne und deine Gedanken in dieser Stunde und dieser dein Gedanke, daß Alles wiederkommt.“ (NL 1881, 11[206], KSA 9, 524, 11–13) Noch in KGW IX 3, N VII 3, 122, 16–18 (NL 1886/87, 5[54], KSA 12, 205, 12 f.) heißt es unter ausdrücklicher Berufung auf den physikalischen Energieerhaltungssatz: „Der Satz vom Bestehen der Energie fordert die ewige Wiederkunft.“ Zu den kosmologischen Kontexten des Wiederkunfts-Gedankens vgl. besonders D’Iorio 1995; siehe auch NK FW 109. Zum Heraklit- und Stoizismus-Bezug der ewigen Wiederkunft, über den N. in EH GT 3, KSA 6, 313, 7–12 schreibt, siehe überdies Schmidt 2008a, 215 f.

Aus der mittlerweile kaum mehr zu überschauenden Sekundärliteratur zur ewigen Wiederkunft des Gleichen, die seit Karl Löwths Monographie *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen* von 1935 und Martin Heideggers Vorlesung *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken* von 1937 (zu FW 341 siehe HGA 6/1, 241–246) als eine der philosophischen ‚Hauptlehren‘ N.s galt und zum großen Teil noch heute gilt, vgl. exemplarisch die neueren Beiträge von Skirl in NH 222–230, D’Iorio 2011b, Loeb 2013, Marton 2016; speziell zu FW 341 siehe auch Salaquarda 1989, Montinari 1991, 82–87, Loeb 1998, Figal 1999, 260–264, Higgins 2000, 127–132 u. 142–146, Ponton 2010, 241–243, Schwab 2011, 617, Brock 2015, 370–376, Lupo 2016, bes. 257–264, Jenkins 2018, 52, Loeb 2018, Ponton 2018, 287–293, Ure 2019, 199 f., Testa 2020, 105 und Ure/Ryan 2020, 90–93. Zu den gängigen Kontextualisierungen, die FW 341 in ein antithetisches Verhältnis zu FW 340 setzen und/oder als Bindeglied zwischen FW 340 und FW 342 begreifen vgl. NK FW 340. Für Strobel 1998, 166 ist FW 341 der „eigentliche Schlußaphorismus“ des Vierten Buchs. Einen anderen besonderen Stellenwert weist Risse 2009, 226–228, hier 226 dem Abschnitt zu, wenn er die These vertritt: „Book IV is built around GS 341“.

570, 8–10 *Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts, ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte]* Der hypothetische „Dämon“, dessen fiktive wörtliche Rede im Folgenden (570, 10–19) die ‚ewige Wiederkehr des Gleichen‘ in Bezug auf das Leben des angesprochenen Du behauptet, hat Anlass zu kontroversen Interpretationen gegeben. Während Salaquarda 1989, 326–329 den Dämon in eine Traditionslinie stellt, die vom δαίμων Heraklits über das δαιμόνιον des Sokrates (vgl. hierzu auch Higgins 2000, 129 u. Loeb 2010, 20) bis hin zum „Dämonischen“ bei Goethe reicht, hält Zittel 2000, 201 dagegen, dass die „Referenzen des Dämons auf das Daimonion nicht [überzeugen]. Der Dämon ist ein böser Geist, ein Zwischenwesen zwischen Himmel und Erde, das Daimonion aber eine innere Stimme.“ Dass der „Dämon“ freilich nicht zwangsläufig, wie nach christlicher Vorstellung, „ein böser Geist“ sein muss, macht das auch schon von Salaquarda 1989, 328 zitierte Heraklit-Fragment deutlich: „ἡθος ἀνθρώπων δαίμων“ – „Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon“ (Diels/Kranz 1956, 22 B 119). Die Assoziation mit der ‚inneren Stimme‘ bzw. dem ‚inneren Wesen‘ eines Menschen erlaubt das Setting des Gedankenexperiments – „deine einsamste Einsamkeit“, die an die „siebente[] Einsamkeit“ (545, 25) aus FW 309 zurückdenken lässt – durchaus. Auch und gerade angesichts der am Schluss von FW 341 eröffneten Aussicht auf die mögliche Auffassung des von dem Dämon Gesagten im Sinne einer „letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung“ (570, 30 f.) erweist sich Zittels ‚böse‘ Lesart keineswegs als zwingend. Aus der Perspektive dessen, der mit Zähneknirschen auf die Wiederkunftslehre des Dämons reagiert, sich von ihr zermalmt fühlt (vgl. 570, 20 u. 25), mag er aber tatsächlich als „böser Geist“ erscheinen. Übergreifend zu „Dämon/dämonisch“ – bei N. seit 1869 über 130-mal belegt – vgl. das entsprechende Lemma in NWB 1, 521–540.

570, 13 *jeder Schmerz und jede Lust]* Dass man in „der ewigen Wiederkunft alle Dinge“ auch „jeden Schmerz und jede Lust“ wiederfinde, ist bereits in der nachgelassenen Aufzeichnung NL 1881, 11[148], KSA 9, 498, 24 u. 30 f. zu lesen, die D’Iorio 2011b, 36, Anm. 41 als „a preparation to the famous aphorism 341 of the Gay Science“ bezeichnet.

570, 14 f. *alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen]* Superlativisch spricht nach der FW-Erstaussgabe auch NL 1884, 25[7], KSA 11, 10, 21 f. von der ewigen Wiederkehr „im Kleinsten und im Größten“; im darauf basierenden Kapitel Za III Der Genesende 2, KSA 4, 276, 10 f. u. 30 heißt es dann: „im Grössten und auch im Kleinsten“. Vgl. die weiteren Zitate aus diesen Texten in NK 570, 18 f.

570, 16–18 *und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber]* Die Bilder „Spinne“ und

„Mond[]“ verwendet N. auffallend ähnlich für die Darstellung des Wiederkunfts-Gedankens in Za III Vom Gesicht und Räthsel 2, wo Zarathustra zum „Geist der Schwere“ (KSA 4, 200, 9) diese Worte spricht: „Und diese langsame Spinne, die im Mondscheine kriecht, und dieser Mondschein selber, und ich und du im Thorwege, zusammen flüsternd, von ewigen Dingen flüsternd – müssen wir nicht Alle schon dagewesen sein?“ (Ebd., 200, 27–30) Zum ambivalenten Stellenwert von Spinnen in N.s Bestiarium vgl. Schrift 2004, zu den Wiederkunfts-Spinnen in FW und Za ebd., 64–66.

570, 18 f. *Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit ihr, Stäubchen vom Staube* Die Metapher der immer wieder umgedrehten Sanduhr findet sich bereits in dem frühen Wiederkunfts-Notat NL 1881, 11[148], KSA 9, 498, 19–23, das ebenfalls eine Verbindung zwischen Dasein/Welt und Einzelmensch zieht: „Mensch! Dein ganzes Leben wird wie eine Sanduhr immer wieder umgedreht werden und immer wieder auslaufen – eine große Minute Zeit dazwischen, bis alle Bedingungen, aus denen du geworden bist, im Kreislaufe der Welt, wieder zusammenkommen.“ Im selben Notat findet sich auch die Metapher „Uhr des Daseins“ (ebd., 498, 10 f.). In der bereits in NK 570, 14 f. zitierten nachgelassenen Aufzeichnung NL 1884, 25[7], die nach Veröffentlichung der Erstausgabe von FW entstanden ist, verwendet N. nicht nur das Sanduhren-Bild, sondern erneut das Polyphton „Stäubchen vom Staube“, wenn er hier ein Ich als „Lehrer der ewigen Wiederkunft“ sprechen lässt: „ich lehre, daß es ein großes langes ungeheures Jahr des Werdens giebt, das, wenn es abgelaufen, ausgelaufen ist, gleich einer Sanduhr immer wieder umgedreht wird: so daß alle diese Jahre sich selber gleich sind, im Kleinsten und im Größten. / Und zu einem Sterbenden würde ich sprechen: ‚Siehe, du stirbst und vergehst jetzt und verschwindest: und da ist Nichts, das von dir als ein ‚Du‘ übrig bliebe, denn die Seelen sind so sterblich wie die Leiber. Aber dieselbe Gewalt von Ursachen, welche dich dies Mal schuf, wird wiederkehren und wird dich wiederschaffen müssen: du selber, Stäubchen vom Staube, gehörst zu Ursachen, an denen die Wiederkehr aller Dinge hängt. [...]“ (KSA 11, 10, 15 u. 10, 18–11, 7) Diese Stelle aus dem Nachlass fließt modifiziert in Za III Der Genesende 2 ein, wo Zarathustras Tiere zu ihm sprechen: „Du lehrst, dass es ein grosses Jahr des Werdens giebt, ein Ungeheuer von grossem Jahre: das muss sich, einer Sanduhr gleich, immer wieder von Neuem umdrehn, damit es von Neuem ablaufe und auslaufe“ (KSA 4, 276, 6–9).

Das in dieser Za-Stelle weggefallene „Stäubchen vom Staube“ nimmt einerseits auf die Sanduhren-Metapher Bezug (Staub statt Sand), so dass der angesprochene Einzelne gleichsam zum kleinen Sandkörnchen im ewigen Stunden-glas wird, was zugleich mit Bedeutungslosigkeit konnotiert ist. Vgl. Adelung 1811, 3, 308: „Man hat von diesem Worte [sc. Staub] auch das Diminut. Stäub-

chen und im Oberdeutschen und der edlern Schreibart der Hochdeutschen Stäublein, welches aber nicht collective, sondern individualiter gebraucht wird, einen einzigen solchen unfühlbaren Theil zu bezeichnen. [...] Welches Wort denn auch für ein unmerklich Weniges gebraucht wird.“ Überdies lässt die Rede vom „Staub“ in christlicher Bildtradition an die „Vergänglichkeit“ (ebd.) des Irdischen denken („Staub zu Staub“). Im zu kommentierenden Text wird der Vergänglichkeitsgedanke allerdings gerade durch die Vorstellung der ewigen Wiederkehr als „Sanduhr des Daseins“ unterlaufen. Von hier aus ergeben sich bemerkenswerte Parallelen zu dem Schiller zugeschriebenen Gedicht *Trost am Grabe*, in dem es zunächst zwar bibelkonform heißt: „Staub wird Staub!“, woraufhin dann jedoch der entscheidende kosmologische Einwand formuliert wird: „Kein Atomenstäubchen geht verloren, / Wird im Kreislauf immer neu geboren“ (Schiller 1871, 423; zur Authentizitätsfrage vgl. ebd., 421).

570, 24–31 *Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmern; die Frage bei Allem und Jedem „willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?“ würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?*] Auf diese Partie bezieht sich offensichtlich folgende Überlegung zu Beginn des Romans *L'insoutenable légèreté de l'être* (*Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins*) von Milan Kundera, der FW 341 damit recht frei ausdeutet: „Wenn sich jede Sekunde unseres Lebens unendliche Male wiederholt, sind wir an die Ewigkeit genagelt wie Jesus Christus ans Kreuz. Eine schreckliche Vorstellung. In der Welt der Ewigen Wiederkehr lastet auf jeder Geste die Schwere einer unerträglichen Verantwortung. Aus diesem Grund hat Nietzsche den Gedanken der Ewigen Wiederkehr ‚das schwerste Gewicht‘ genannt. / Wenn die Ewige Wiederkehr das schwerste Gewicht ist, kann unser Leben vor diesem Hintergrund in seiner ganzen herrlichen Leichtheit erscheinen. / Ist aber das Schwere wirklich schrecklich und das Leichte herrlich? / Das schwerste Gewicht beugt uns nieder, erdrückt uns, preßt uns zu Boden. In der Liebeslyrik aller Zeiten aber sehnt sich die Frau nach der Schwere des männlichen Körpers. Das schwerste Gewicht ist also gleichzeitig ein Bild intensivster Lebenserfüllung. Je schwerer das Gewicht, desto näher ist unser Leben der Erde, desto wirklicher und wahrer ist es. / Im Gegensatz dazu bewirkt die völlige Abwesenheit von Gewicht, daß der Mensch leichter wird als Luft, daß er emporschwebt und sich von der Erde, vom irdischen Sein entfernt, daß er nur noch zur Hälfte wirklich ist und seine Bewegungen ebenso frei wie bedeutungslos sind. / Was also soll man wählen? Das Schwere oder das Leichte? [...] Das ist die Frage. Sicher ist nur eines: der Ge-

gensatz von leicht und schwer ist der geheimnisvollste und vieldeutigste aller Gegensätze.“ (Kundera 1984, 9)

Offensichtlich ist also schon der Titel von Kunderas Roman von FW 341 inspiriert; obwohl sich die zitierte Passage in einigen Punkten nicht unerheblich von ihrer Vorlage entfernt, ist Kunderas Reflexion auf die Verschränkung des Schweren und Leichten in Bezug auf N.s Text doch durchaus bedenkenswert: Dieser stellt ja tatsächlich in Aussicht, dass sich das niederdrückende Schwergewicht aus anderer Perspektive als eine ‚Leichtigkeit‘ darstellen kann (auch wenn das Wort in FW 341 nicht vorkommt).

570, 25–27 *die Frage bei Allem und Jedem „willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?“* Die Frage nach der Wünschbarkeit einer Lebenswiederholung kommt in verschiedenen Formen schon vor N. in der deutschen Philosophie vor, wird jedoch gemeinhin verneint. So setzt etwa Kant in seiner späten Schrift *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* (1791) voraus, dass die Antwort „eines jeden Menschen von gesundem Verstande, der lange genug gelebt und über den Werth des Lebens nachgedacht hat“, eindeutig abschlägig ausfallen muss, „wenn man ihn fragt: ob er wohl, ich will nicht sagen auf dieselbe, sondern auf jede andre ihm beliebige Bedingungen (nur nicht etwa einer Feen-, sondern dieser unserer Erdenwelt) das Spiel des Lebens noch einmal durchzuspielen Lust hätte.“ (AA VIII, 259) Näher kommt demgegenüber Schopenhauer schon an die Vorstellung einer Wiederkehr des gleichen Lebens, die freilich auch er nicht für wünschenswert hält; im ersten Band der *Welt als Wille und Vorstellung* imaginiert er die Todesstunde als die an das Individuum gerichtete Frage, ob es sein zurückliegendes Leben „nochmals“ durchmachen wolle: „aber vielleicht wird nie ein Mensch, am Ende seines Lebens, wenn er besonnen und zugleich aufrichtig ist, wünschen, es nochmals durchzumachen, sondern, eher als das, viel lieber gänzliches Nichtseyn erwählen.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 382) Im zweiten Band ist entsprechend zu lesen: „Inzwischen ist der Tod des Individuums die jedesmalige und unermüdlich wiederholte Anfrage der Natur an den Willen zum Leben: ‚Hast du genug? Willst du aus mir hinaus?‘“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 699) Auf die zitierten Kant- und Schopenhauer-Stellen rekurriert wiederum Eduard von Hartmann, der in seiner *Philosophie des Unbewussten* über eine fingierte Person schreibt: „Nun denke man sich den Tod zu diesem Manne treten und sprechen: ‚Deine Lebenszeit ist abgelaufen und in dieser Stunde fällst Du der Vernichtung anheim; doch hängt es von Deiner jetzigen Willensentscheidung ab, nach vollständigem Vergessen alles Bisherigen Dein jetzt beschlossenes Leben noch einmal genau in derselben Weise durchzumachen. Nun wähle!‘ / Ich bezweifle, dass der Mann die Wiederholung des vorigen Spieles dem Nichtsein vorziehen wird, wenn er bei uneingeschüchterter ruhiger Ueberlegung und

nicht überhaupt einfältig ist.“ (Hartmann 1869, 534; vgl. auch Hartmann 1880, 45, wo die Kant-Stelle diskutiert wird.) Hartmanns Formulierung „noch einmal genau in derselben Weise“ reicht noch näher als die Schopenhauer-Zitate an FW 341 heran, wo ebenfalls die exakte Wiederholung betont wird: „Alles in der selben Reihe und Folge“ (570, 15 f.).

Während Kant, Schopenhauer und Hartmann pessimistisch meinen, die so oder so gestellte Frage nach der Wiederholung des Lebens sei bei entsprechender Einsicht eindeutig zu verneinen, was dem ‚Zähneknirschen‘ (vgl. 570, 20) in FW 341 korrespondiert, zieht N.s Text aber noch eine andere, positive Reaktionsmöglichkeit in Erwägung: Mit seiner Vorstellung eines „ungeheuren Augenblick[s]“ (570, 22) bzw. einer dauerhaften Zufriedenheit des Menschen mit sich und dem Leben (vgl. 570, 28 f.) zielt er letztlich auf eine Haltung der Bejahung der unendlichen Wiederholung – wenn auch nur unter den hypothetisch-konditionalen Vorzeichen eines Gedankenexperiments: Dass tatsächlich alles immer wiederkehrt, behauptet der Text ja gar nicht, sondern er spielt nur durch, wie das angesprochene „du“ auf diesen ‚dämonischen‘ Gedanken reagieren würde. Auch geht es hier nicht um eine Wiederholungsfrage in der Todesstunde, sondern in jedem einzelnen Moment des Lebens: „bei Allem und Jedem“. Vgl. aber die Formulierung in Za III Vom Gesicht und Räthsel 2, KSA 4, 199, 12–14, die, wie die zitierten Prätexte, ebenfalls die Todesvorstellung aufruft, der mit dem „Muth“ des Wiederkunfts-Gedankens zu begegnen sei: „Muth aber ist der beste Todtschläger, Muth, der angreift: der schlägt noch den Tod todt, denn er spricht: ‚War das das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!‘“

570, 28–31 *Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?* –] Im Korrekturbogen lautete der Schluss zunächst noch in sportlich-heroischer Metaphorik: „Oder würdest du jener Athlet und Held werden, der diess Gewicht tragen und doch 'noch' mit ihm nicht emporsteigen könnte? Stelle dir den mächtigsten Gedanken vor Augen – und du wirst zugleich das Ideal erblicken, das vor den mächtigsten Menschen der Zukunft hergeht!“ (Cb, 255) Eine Zwischenfassung hat N. darunter notiert „Oder wie müsstest du dem Leben und dir selber gut sein 'werden', um – zu können / dies Gewicht nicht als höchste Last, sondern als höchste Lust zu empfinden?“ Einen ähnlichen Wortlaut, der sogar noch näher an die Druckfassung von FW 341 herankommt, hatte N. zwischenzeitlich offenbar auch (für den Schluss von) FW 334 erwogen; vgl. Cb, 241 f., zitiert in NK FW 334.

Im Unterschied zu dem „Oder“, mit dem das angesprochene Du gefragt wird, ob es „einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt“ hat (570, 21 f.), in dem ihm die Wiederkunftslehre des Dämons ‚göttlich‘ vorgekommen wäre, zielt das zweite „Oder“ am Ende des Textes nicht auf einen vergangenen Mo-

ment, sondern auf einen erst noch zu erreichenden, zukünftigen Zustand der Selbst- und Lebensbejahung, der sich nichts sehnlicher wünscht als die ewige Wiederkehr. Die Frage nach dem „wie“ suggeriert dabei offenkundig eine höchste Affirmationsintensität, wobei deren Erreichbarkeit allerdings nicht wirklich behauptet wird. Aus dem Wiederkunftsgedanken einen ethischen Imperativ zur Lebensbejahung abzuleiten, wie es manche Interpreten tun (vgl. Wotling 2015, 127: „den Menschen in eine bejahende Richtung zu verändern“), mutet schließlich insofern problematisch an, als es unter den Bedingungen dieses Gedankens ja gar keine freien Entschlüsse zu bestimmten Haltungen oder Handlungen, sondern eben nur ewig-notwendige Wiederholungen geben kann. Vgl. auch die in Bezug auf den Wiederkunftsgedanken jede Verantwortlichkeit zurückweisende Überlegung aus NL 1881, 11[144], KSA 9, 496, 19–22: „was wir auch thun werden, in unzähliger Wiederholung, es ist unschuldig. Wenn der Gedanke der ewigen Wiederkunft aller Dinge dich nicht überwältigt, so ist es keine Schuld: und es ist kein Verdienst, wenn er es thut.“

342.

Incipit tragoedia.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit Textvariante (vgl. NK 571, 16–19) in M III 6, 268 f. und M III 6, 266. Der Text, mit dem die 1882 erschienene Erstausgabe von FW endete, entspricht bis auf den Titel, den „See Urmi“ (571, 3) und einige typographische sowie interpunktorische Veränderungen wörtlich Za I Vorrede 1, KSA 4, 11 f. Nähere Informationen – auch zu den Überarbeitungstendenzen – bietet der Stellenkommentar von Katharina Grätz in NK 4/1, während sich der vorliegende Kommentar primär auf die FW-spezifischen Aspekte konzentriert. Zarathustra tauchte zwar bereits in einigen Vorarbeiten zu FW auf, wurde dann jedoch von N. konsequent durch andere Figuren wie etwa den ‚tollen Menschen‘ aus FW 125 ersetzt (vgl. Montinari 1982, 90), um ihn erst hier, in FW 342, namentlich auftreten zu lassen. In der Neuausgabe von 1887 hat Zarathustra dann aber doch noch zwei weitere Auftritte: in FW 381 (635, 4 f.) und in FW Anhang Sils Maria (649, 16). Indem die Erstausgabe nahezu wortidentisch mit dem Anfang des ersten Teils von Za endet, werden beide Werke nahtlos miteinander verbunden. Der Schluss-Abschnitt von FW 1882 bildet damit eine Art Teaser bzw. Cliffhanger für das neue Werk. Darauf weist die spätere Retraktation EH Za 1 explizit hin, indem FW dort zugleich insgesamt als Ankündigung von Za gedeutet wird: „In die Zwischenzeit gehört die ‚gaya scienza‘, die hundert Anzeichen der Nähe von etwas Unvergleichlichem hat; zuletzt giebt sie den Anfang des Zarathustra selbst noch“ (KSA 6, 336, 6–8; welches diese „hundert Anzeichen“ sind, erfährt der Leser allerdings nicht –

und er wird an dieser Stelle auch darüber im Unklaren gelassen, dass „la gaya scienza“ erst der Untertitel der Neuausgabe von 1887 ist, die ja keineswegs mit FW 342 endet).

Die lateinische Titelformel „Incipit tragoedia“ wird in deutscher Übersetzung am Ende von FW 382, dem vorletzten Abschnitt des Fünften Buchs, ‚wiederholt‘: „die Tragödie beginnt ...“ (637, 15) Im Druckmanuskript stand „Incipit tragoedia“ (D 16a, 57) ursprünglich auch unter dem Text von FW 382, wurde dann allerdings gestrichen. Als „Incipit“ werden in der Philologie die ersten Worte eines Textes bezeichnet, die anstelle des Titels dienen, z. B. bei (titellosen) Gedichten; im Mittelalter und der Frühen Neuzeit stand der Begriff überdies oft formelhaft am Anfang von Texten – ebenso wie der Gegenbegriff „Explicit“ am Ende, wie in Petris *Handbuch der Fremdwörter* ausgeführt wird: „explicit (abgekürzt aus *volumen explicitum est*, d. h. die Bücherrolle ist abgewickelt), das Buch ist zu Ende, gewöhnlich am Ende alter Drucke und Handschriften stehend, wie zu Anfange derselben *incipit*, d. h. es fängt an“ (Petri 1861, 308). FW 342 endet zwar nicht mit einer entsprechenden „Explicit“-Floskel, aber dafür mit einem Satz, der den Bogen zurück zum „Incipit tragoedia“-Titel schlägt: „Also begann Zarathustra’s Untergang.“ (571, 28 f.) Dass es sich bei dem Text um keinen Tragödienbeginn im strengen Gattungssinn handelt, erhellt allein schon aus der narrativen Prosaform (die in Za I Vorrede 1 durch eine andere Zeilengliederung der Figurenrede quasi lyrisiert wird), was verschiedene philosophische Interpreten freilich nicht davon abhielt, Za im Ganzen als „Drama“ oder „Tragödie“ zu klassifizieren (vgl. hierzu NK 346, 26–32). Der Schlusspassus von FW Vorrede 1 zitiert zwar das „Incipit tragoedia“ (346, 28), warnt aber den Leser zugleich, „auf seiner Hut“ (346, 30) zu sein, und gibt zu verstehen, dass es zumindest auch als „incipit parodia“ (346, 31) zu lesen sei, als Beginn einer Parodie also. Vgl. dagegen die pathetisch-ontopoetologische Deutung Heideggers: „Die Tragödie beginnt. Welche Tragödie? Antwort: die Tragödie des Seienden als solchen.“ (HGA 6/1, 246 f.) Zum Tragödien- als Parodie-Beginn in und ausgehend von FW 342 siehe Gooding-Williams 1995 und Benne 2015b; zum Zusammenhang von FW 342, FW 382 und FW Vorrede 1 vgl. auch Conway 1997, 126 f., Viesenteiner 2010, 340–342, Stegmaier 2012b, 621 f. und Meyer 2019a, 257 f.

In der Sekundärliteratur ist der Status von FW 342 nicht unumstritten. Schon Möbius 1904, 101 moniert: „Nr. 342 enthält ganz und gar unmotiviert die Anfangsworte des Zarathustra-Buches.“ Noch Strobel 1998, 166, Anm. 15 zählt den Text deshalb gar nicht im eigentlichen Sinn zum Vierten Buch bzw. zu FW als Gesamtwerk, da er „weder Form noch Inhalt eines Aphorismus“ aufweise (zur Problematik des Aphorismus-Begriffs vgl. ÜK 3). Zu anderen Lesarten, die von einer durchkomponierten finalen Dreierkette FW 340–342 ausgehen, vgl.

NK FW 340. Zu FW 342 siehe u. a. auch Chapelle 1993, 69 f., Brusotti 1997b, 550–552, Higgins 2000, 152–155 u. 161–163, Loeb 2010, 240–242, Wotling 2010, 99 f., Loeb 2013, 646–650 und Saarinen 2019, 195 f.

571, 2–6 *Als Zarathustra dreissig Jahr alt war, verliess er seine Heimath und den See Urmi und gieng in das Gebirge. Hier genoss er seines Geistes und seiner Einsamkeit und wurde dessen zehn Jahre nicht müde. Endlich aber verwandelte sich sein Herz*] Als Quelle für diese einleitende Erzählerrede konnte D'Iorio 1993a, 395 eine Passage aus Friedrich von Hellwalds *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart* nachweisen. N. hatte Franz Overbeck am 8. Juli 1881 gebeten, das Buch für ihn auszuleihen (vgl. KSB 6/KGB III 1, Nr. 123, S. 100 f., Z. 6–10). Bei Hellwald konnte N. im Kapitel „Zarathustra's Lehre“ lesen: „*Zarathustra*, der grosse Prophet der Eränier, gewöhnlich nach der von den Griechen überlieferten Form Zoroaster (*Ζωροάστρης*) genannt, dessen Name im Zend übrigens eine schmucklose Bedeutung besitzt, stammte aus Azerbeidschan und war geboren in der Stadt Urmi am gleichnamigen See zwischen Kaspi- und Van-See. Im dreissigsten Lebensjahre verliess er die Heimat, zog östlich in die Provinz Aria und verbrachte dort zehn Jahre in der Einsamkeit des Gebirges mit der Abfassung des Zend-Avesta beschäftigt. Nach Verfluss dieser Zeit wandte er sich nach Balkh, verkündete seine neue Lehre und behauptete göttliche Sendung.“ (Hellwald 1875, 128) Das folgende Nachlass-Notat von 1881 entspricht in der Nennung der lebensgeschichtlichen Details noch stärker Hellwalds Vorlage: „**Mittag und Ewigkeit.** // Fingerzeige zu einem neuen Leben. // Zarathustra, geboren am See Urmi, verliess im dreissigsten Jahre seine Heimat, gieng in die Provinz Aria und verfasste in den zehn Jahren seiner Einsamkeit im Gebirge den Zend-Avesta.“ (NL 1881, 11[195], KSA 9, 519, 12–17; Handschrift neben anderen ‚Vorstufen‘ zu FW in M III 1, 3.) Umgekehrt entfernt sich die Version in Za I Vorrede 1 noch weiter von der Quelle und ihrer topographischen Konkretheit, indem aus dem in FW 342 noch genannten „See Urmi“ der namenlose „See seiner Heimat“ wird (KSA 4, 11, 4). Vgl. NK KSA 4, 11, 3–8.

571, 11 f. *meinen Adler und meine Schlange*] Vgl. FW 314 („Neue Hausthiere“), wo das sprechende Ich „meinen Löwen und meinen Adler um mich haben“ will (548, 13 f.). Zum stolzen Adler und zur klugen Schlange vgl. das um die Veröffentlichungszeit der Erstausgabe von FW entstandene Nachlass-Notat NL 1882, 2[7], KSA 10, 45, 15–20: „Schlange, sprach Zarathustra, du bist das klügste Thier unter der Sonne – du wirst wissen was ein Herz stärkt – mein kluges Herz – ich weiß es nicht. Und du Adler, du bist das stolzeste Thier unter der Sonne, nimm das Herz und trage es dorthin, wohin es verlangen wird – das stolze Herz – ich weiß es nicht.“ Neben Adler und Schlange kommt später

aber auch der in FW 314 genannte Löwe, der bereits in dem prominenten Text Za I Von den drei Verwandlungen einen Auftritt als zweite Verwandlungsstufe hat, als ‚Haustier‘ Zarathustras hinzu; vgl. Za IV Das Zeichen. In zwei nachgelassenen Notaten werden ausdrücklich alle drei Tiere genannt: „Als alle fort sind, streckt Zarathustra nach der Schlange die Hand aus: ‚was räth mir meine Klugheit?‘ – sie sticht ihn. Der Adler zerreißt sie, der Löwe stürzt sich über den Adler. Als Zarathustra den Kampf seiner Thiere sah, starb er.“ (NL 1883, 16[45], KSA 10, 513, 16–19) In einem wohl Ende 1884 niedergeschriebenen Schema heißt es: „Als der Adler und die Schlange reden, kommt der Löwe hinzu – er weint!“ (NL 1884/85, 29[26], KSA 11, 343, 22f.)

571, 16–19 *ich möchte verschenken und austheilen, bis die Weisen unter den Menschen wieder einmal ihrer Thorheit und die Armen wieder einmal ihres Reichthums froh geworden sind.*] Im Korrekturbogen geändert aus: „ich möchte verschenken und austheilen, bis die Weisen unter den Menschen wieder einmal ihrer Weisheit und die Armen wieder einmal ihrer Armut froh geworden sind.“ (Cb, 256) So lautet der Satz auch in M III 6, 268. Dem korrespondiert eine ‚Vorstufe‘ in N V 7, 125: „und will machen, daß die Weisen sich ‚wieder‘ ihrer Weisheit und die Armen sich wieder ihrer Armut freuen“. Die antithetische Umgestaltung, die an die Stelle der „Armut“ der „Armen“ ihren „Reichthum[]“ und an die Stelle der „Weisheit“ der „Weisen“ ihre „Thorheit“ setzt, entspricht ähnlichen bzw. umgekehrten Verschränkungen in und im Umfeld von FW. Vgl. die „Armuth des Reichen“ in FW 202 (506, 8f.) sowie die auf den Gedichtzyklus IM, der später teilweise in FW Anhang eingeflossen ist, gemünzte Äußerung im Brief an Köselitz vom 13. Juli 1882: „Man soll sich seiner Thorheiten nicht schämen, sonst hat unsre Weisheit wenig Werth.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 263, S. 222, Z. 11f.) Dass „wir [...] unsrer Thorheit ab und zu froh werden [müssen], um unsrer Weisheit froh bleiben zu können“ (464, 32–465, 1), heißt es bereits in FW 107, dem Schlussabschnitt des Zweiten Buchs. Vgl. auch noch nach Erscheinen der Erstausgabe von FW den Beginn der nachgelassenen Aufzeichnung NL 1883, 13[24], KSA 10, 469, 10f.: „Als Schaffender es loben, daß unsre Weisheit als Thorheit, unser Reichthum als Armut entdeckt ist.“ Vgl. ferner die in NK KSA 4, 11, 19–21 angeführten Parallelstellen.

571, 28f. *Also begann Zarathustra’s Untergang.*] Der – in Za I Vorrede 1 beibehaltene – Satzsatz, mit dem sich nach Zarathustras direkter Rede wieder der Erzähler zu Wort meldet, ähnelt inhaltlich dem – nur über FW 342 stehenden – Titel („Incipit tragoedia“) des Abschnitts, der dadurch insgesamt eine Rahmenstruktur erhält. Die beginnende Tragödie erscheint als der beginnende Untergang Zarathustras, der sich so als ‚tragischer Held‘ verstehen lässt, auf der Folie der nachgereichten Vorrede aber gleichfalls als „Unthier von pa-

rodischem Stoff“ (346, 27 f.). Als (das Tragische) parodierendes Element lässt sich freilich schon die Rede vom „Untergang“ Zarathustras selbst lesen, denn vor dem Hintergrund von dessen Figurenrede erscheint der „Untergang“ zunächst gar nicht als tragisches Zugrundegehen, sondern lediglich als Hinabsteigen aus dem Gebirge, wo Zarathustra „zehn Jahre“ lang „seines Geistes und seiner Einsamkeit“ genoss (571, 4 f.), in die Ebene, wo sich „die Menschen“ (571, 22) aufhalten. Hinzu kommt, dass Zarathustra seinen Untergang nach dem nicht sonderlich tragischen Vorbild der von ihm apostrophierten Sonne modelliert: „ich muss, gleich dir, u n t e r g e h e n , wie die Menschen es nennen, zu denen ich hinab will.“ (342, 21–23) Der Sonnenuntergang begegnet in der neuen Ausgabe von FW (1887) gleich wieder in FW 343, dem ersten Abschnitt des Fünften Buchs, und zwar als Bild für den ‚Tod Gottes‘ (vgl. NK 573, 12–14), den das dort sprechende Wir gerade nicht als tragisches, sondern als heiter stimmendes Ereignis wahrnehmen will.

Mit Blick auf die skeptische Reaktion von N.s damaligem Verleger Ernst Schmeitzner auf die Ankündigung von Za (vgl. KSB 6/KGB III 1, Nr. 282, S. 238, Z. 25–30) bemerkt Heinrich Köselitz in seinem Brief an N. vom 22. August 1882 bezüglich der zu kommentierenden Stelle: „Wenn der gute Schmeitzner nicht capirt, was das heissen soll: ‚Also begann Zarathustra’s Untergang‘, so will diess Nichts besagen: – am Ende liest er Ihre Sachen etwa, wie ein Gelehrter auf ein zu behandelndes Thema hin, so er auf seinen Buchhändler-Absatz hin.“ (KGB III 2, Nr. 136, S. 278, Z. 82–87) Die intendierte Teaser- oder Cliffhanger-Funktion von FW 342 für das neue Werk Za wurde von verlegerischer Seite offenbar als nicht besonders stark empfunden.

Fünftes Buch.

Wir Furchtlosen

Untertitel *Wir Furchtlosen.*] Neben dem bereits in der Erstausgabe von 1882 enthaltenen Vierten Buch „Sanctus Januarius“ ist das erst mit der Neuauflage 1887 hinzugekommene Fünfte Buch (vgl. ÜK 1) der einzige große Prosateil von FW, der einen Untertitel trägt. Zunächst hatte N. noch einen anderen Untertitel erwogen. Ende 1885 überschrieb er einen Entwurf mit den Worten: „Fünftes Buch: / Wir Umgekehrten“ (KGW IX 5, W I 8, 33, 6 u. 12 = NL 1885/86, 2[204], KSA 12, 166, 30). Ohne ersichtlichen Bezug zur neuen Ausgabe von FW tauchen die „Umgekehrten“ noch in einem anderen, zeitnah niedergeschriebenen Schema auf; vgl. KGW IX 5, W I 8, 109, 3 (NL 1885/86, 2[118], KSA 12, 120, 22). Es liegt nahe, diese „Umgekehrten“ mit den „Antipoden“ „aller modernen Ideologie und Heerden-Wünschbarkeit“ zu assoziieren, von denen in JGB 44 zu lesen