

Im Hinblick auf die Kunst postuliert auch im Fünften Buch das Ende von FW 379 die ironische Selbstrelativierung, wenn es dort heißt, die Kunst sei insofern zu schätzen, als sie „der Spott des Künstlers über sich selber ist“ (632, 26). Die Überschrift dieses Abschnitts, „Zwischenrede des Narren“, welche die bei N. auch sonst (vor allem in poetisch-poetologischen Texten) des Öfteren zu findende Rollen-Rede als ‚Narr‘ aufgreift, zeigt zugleich an, dass die programmatisch geforderte ‚narrische‘ Selbstironie hier auch schon praktiziert wird. Dazu passt ebenfalls, dass N. in einem Entwurf zur Vorrede der Neuausgabe von FW zwischen Herbst 1885 und Herbst 1886 notiert: „Der ‚Narr‘ in der Form der ‚Wissenschaft‘“ (KGW IX 5, W I 8, 63, 20 = NL 1885/86, 2[166], KSA 12, 150, 11 f.). Obwohl im Motto-Gedicht zur Neuausgabe von FW das lyrische Ich, anders als etwa in FW Anhang Narr in Verzweiflung, nicht ausdrücklich in der Rolle des Narren auftritt, verweist das Auslachen der nicht über sich selbst lachenden „Meister“ deutlich auf das ‚narrische‘ Element einer „fröhlichen Wissenschaft“, die keine philosophischen Lehren präsentiert, die sich allzu ernst nehmen. Dazu passt denn auch die nur vermeintliche Originalität des eigenen ‚Denkgebäudes‘. Was das in den Versen 3 und 4 eingeforderte Lachen über sich selbst bedeutet, verdeutlicht das Motto-Gedicht in den Versen 1 und 2 selbst bereits poetologisch, autoreflexiv und performativ: im Widerspiel von Proklamation und Relativierung auktorialer Autonomie.

Im Hinblick auf den evolutionsbiologischen Grundsatz der Arterhaltung, der ebenfalls mit einer Depotenzenierung des Individuums einhergeht, verknüpft auch FW 1 das Lachen über sich selbst mit dem (Zukunfts-)Programm ‚fröhlicher Wissenschaft‘: „Ueber sich selber lachen, wie man lachen müsste, um aus der ganzen Wahrheit heraus zu lachen, – dazu hatten bisher die Besten nicht genug Wahrheitssinn und die Begabtesten viel zu wenig Genie! Es giebt vielleicht auch für das Lachen noch eine Zukunft! Dann, wenn der Satz ‚die Art ist Alles, Einer ist immer Keiner‘ – sich der Menschheit einverleibt hat und Jedem jederzeit der Zugang zu dieser letzten Befreiung und Unverantwortlichkeit offen steht. Vielleicht wird sich dann das Lachen mit der Weisheit verbündet haben, vielleicht giebt es dann nur noch ‚fröhliche Wissenschaft‘“ (370, 15–25). Zu den Motto-Versen der Neuausgabe vor dem Hintergrund von „Nietzsches Philosophie des Lachens“ siehe auch Stoller 2016, 279–282, hier 280.

Vorrede zur zweiten Ausgabe

Zu dieser Vorrede existiert ein Entwurf aus dem Nachlass 1885/86, der unter der Überschrift „Vorrede zur ‚Fröhl. Wissenschaft‘“ bereits etliche zentrale Elemente der Druckfassung enthält (KGW IX 5, W I 8, 63 f. = NL 1885/86, 2[166], KSA 12, 149–152; Notat gekreuzt durchgestrichen), worauf in den entsprechen-

den Stellenkommentaren verwiesen wird. Im Druckmanuskript D 16a weist die Vorrede noch zahlreiche Überarbeitungen (Streichungen, Ersetzungen, Ergänzungen) auf. Auch diese werden im Folgenden mitgeteilt.

Die hochkomplexe, auf den „Herbst 1886“ (352, 33) datierte Vorrede, die N. der 1887 erschienenen Neuausgabe von FW mit auf den Weg gab, zählte er zusammen mit den vier weiteren späten Vorreden zu früheren Werken – GT, MA I u. II, M – in einem Brief an Overbeck zu seiner „vielleicht [...] beste[n] Prosa“ (14. 11. 1886, KSB 7/KGB III 3, Nr. 775, S. 282, Z. 27 f.). Es lassen sich zwei Hauptthemen ausmachen, die im Ausgang von der Inszenierung eines Genesungs-Erlebnisses, das die persönliche Inspirationsquelle der ersten Ausgabe von FW (1882) gewesen sei, entfaltet werden: das Verhältnis von Philosophie und Kunst bzw. Dichtung, das jeweils im Zentrum des ersten und letzten (vierten) Abschnitts steht, und die Bedeutung von Krankheit und Schmerz für die Philosophie, um die es in den mittleren Abschnitten 2 und 3 vor allem geht. Freilich überlagern sich die beiden Themenfelder: Auch in den Abschnitten 1 und 4 spielen Erwägungen über Krankheit und Gesundheit eine nicht unwesentliche Rolle – sie sind jeweils der Ausgangspunkt für die Reflexion auf das Verhältnis von Philosophie und Kunst, das nicht nur so etwas wie eine motivische Klammer bildet, sondern zu Beginn von FW Vorrede 4 sogar als „das Wesentlichste“ (351, 5) bezeichnet wird. Auffällig ist dabei allerdings eine „Tendenz zur inhaltlichen [...] Autonomisierung“ (Groddeck 1997, 190) der Vorrede gegenüber dem nachstehenden Werk, obwohl sich manche Motiv-Verbindungen auch schon zur ersten Ausgabe ausmachen lassen (vor allem was die Motive der Kunst, der Gesundheit oder der Seefahrt betrifft). Am Ende wird ein – vom „Herbst 1886“ aus gedachtes – Zukunftsprogramm der Verabschiedung des philosophischen Strebens nach Wahrheit zugunsten einer ‚Anbetung‘ des reinen ästhetischen Scheins entfaltet, das sich nur partiell auf den ‚Haupttext‘ von FW beziehen lässt, deren Bücher I–IV mitsamt dem lyrischen „Vorspiel“ ja auch gut ein halbes Jahrzehnt früher entstanden sind.

Diese Ausführungen sind zum Teil in der Ich-Form gehalten, die N. nach einer ziemlich fadenscheinigen Äußerung gegenüber seinem Verleger Fritsch zwar „schrecklich[]“ finden will, die für vorliegende Textsorte jedoch geeignet sei: „Man verträgt das schreckliche Vorrede-Wörtchen ‚ich‘ eben nur unter der Bedingung, daß es in dem drauf folgenden Buche fehlt: es hat nur Recht in der Vorrede.“ (29.08.–01.09.1886, KSB 7/KGB III 3, Nr. 740, S. 238, Z. 62–65) Dieses Vorreden-Ich, das sich dann selbst zu Beginn des zweiten Abschnitts ironisch in der dritten Person „Herr Nietzsche“ (347, 3) nennt, um schließlich mit Formulierungen wie „wir Philosophen“ (347, 25) in die erste Person Plural zu wechseln, sollte freilich nicht ohne Weiteres mit dem empirischen Autor N. gleichgesetzt werden (ebenso wenig wie das in den ‚Haupttex-

ten‘ sehr wohl oft genug sprechende Ich oder Wir, auch wenn es biographisch auf N. selbst zu verweisen scheint). Vgl. hierzu ÜK 3.

Zu FW Vorrede vgl. die cursorischen Ausführungen von Lampert 1993, 303–305, Clark/Dudrick 2012, 114–116 und More 2014, 166–168, die umfangreicheren Überblicksdarstellungen von Langer 2010, 1–13, Georg 2015 und Ure 2019, 236–251, außerdem die textgenetisch orientierte Studie von Pichler 2016 sowie zur ‚Wahrheitsfrage‘ Kaufmann 2016. Darüber hinaus liegen noch etliche Beiträge vor, die die Vorreden von 1886 zusammen betrachten, vgl. Risser 1990, Scheier 1990, Brusotti 1992, Wojciech 1995, Coker 1997, Conway 1999, Allison 2008, Burnett 2008, Meléndez 2009, Müller 2010a, 309–314, Cagnolini 2011, Paula 2012, Tongeren 2012a, Mitchell 2013, Santana 2013, Béland 2014, Dehmann 2014, Gillespie 2016, McKiernan 2016, Görner 2017, 50–65 und Silenzi 2020.

1.

Der erste Abschnitt der Vorrede inszeniert retrospektiv das Erlebnis, auf dem FW beruhe, als eines der Genesung bzw. der Aussicht auf Genesung nach langer Krankheit, Vereinsamung und Verhärtung. Dankbarkeit, Ausgelassenheit und Hoffnung seien entsprechend die Grundstimmungen, in denen das Werk verfasst wurde und die es als „fröhliche Wissenschaft“ erscheinen lassen. Hierauf führt das sprechende Ich nicht nur den lyrischen Schlussteil des Werks zurück, sondern auch die Ankündigung der zugleich tragischen und parodischen Gestalt Zarathustras am Ende des Vierten Buchs, die gegen Ende des Fünften Buchs noch einmal anklingt. Im Druckmanuskript bestand die Vorrede zunächst nur aus diesem Abschnitt. Es fehlt dort noch die Ordnungszahl „1.“ über dem „Vorrede / zur zweiten Ausgabe“ betitelten Text, und darunter steht: „Ruta bei Genua / im Herbst 1886“ (D 16a, 2).

345, 4 *Diesem Buche thut vielleicht nicht nur Eine Vorrede noth*] Der Anfang der Vorrede klingt wie eine überbietende Bezugnahme auf den – seinerseits schon recht präntiösen – ersten Satz des „Vorwort[s] des Herausgebers“ von E. T. A. Hoffmanns *Lebens-Ansichten des Katers Murr*: „Keinem Buche ist ein Vorwort nöthiger, als gegenwärtigem“ (Hoffmann 1856, 1, III). N. kannte Hoffmanns Werk schon als Schüler (den „Kater Murr“ erwähnt er im Brief an Wilhelm Pinder von Mitte Februar 1859, KSB 1/KGB I 1, Nr. 55, S. 48, Z. 21) und besaß in seiner Privatbibliothek eine Ausgabe von Hoffmanns Erzählungen (vgl. NPB 301). In der Forschung wurde vor dem Hintergrund des Eingangssatzes von mehreren Vorreden zu FW gesprochen, obwohl nur ein Textteil so überschrieben ist. Benne 2015a, 29 hat vorgeschlagen, neben der Vorrede zur Neuauflage

das bereits in der Erstausgabe von 1882 enthaltene „Vorspiel in deutschen Reimen“ zu FW „ebenfalls als Vorrede zu lesen“; er geht also von zwei ‚Vorreden‘ aus. Zittel 2015, 64 hingegen meint, N. habe dem Werk „gleich fünf Vorreden voran[gestellt]“. Eine Begründung für diese merkwürdige These liefert Zittel nicht; vielleicht addiert er das neu hinzugekommene Motto und die vier Abschnitte der Vorrede miteinander.

Wie dem auch sei, der FW Vorrede eröffnende Hinweis auf die ‚mögliche Notwendigkeit‘ mehrerer Vorreden kann als Gegenentwurf zur üblichen Vorreden-Praxis einer *captatio benevolentiae* gelesen werden, wie N. ihn etwa schon von Schopenhauers Vorrede zur ersten Auflage seines Hauptwerks *Die Welt als Wille und Vorstellung* kannte, die den Leser mit ihrer *captatio malevolentiae* eher abschreckt als zur Lektüre einlädt (ähnlich verfährt auch wieder N.s Vorwort zu AC, vgl. NK KSA 6, 167, 2). Schopenhauers erste „Vorrede, die ihn [sc. den Leser] abweist“, führt lang und breit aus, weshalb dieses Werk den Meisten unverständlich bleiben müsse, und gipfelt sogar in dem „Rath [...], das Buch nur wieder wegzulegen“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, XIV). Die unmittelbar auf die hier kommentierte Stelle folgende Passage von FW Vorrede 1 zweifelt ebenfalls an der Verständlichkeit des nachstehenden Werks. Allerdings gibt es einen bemerkenswerten Unterschied: Während Schopenhauer auf die nur bei „Wenigen“ anzutreffende „ungewöhnliche Denkungsart“ und die entsprechende geistige „Anstrengung“ abhebt (ebd.), die das Verständnis seines Werks erfordere, geht es in N.s Vorrede gerade nicht um ‚bloß‘ intellektuelle Hürden. Vielmehr steht hier der exzeptionelle persönliche Erlebnisgehalt im Vordergrund, der das Buch bestimme.

Zwei Entwürfe für den Beginn der Vorrede in Heft W I 8 setzen zu ausführlicheren Begründungen an, brechen jedoch beide ab: „Diesem Buche thut viell. nicht nur Eine Vorrede noth: von seiner ‚fröhlichen / W.‘ hat man gar nichts verstanden. Selbst über den Titel“; direkt darunter setzt N. neu an: „Von dieser ‚fröhl. W.‘ hat man gar Nichts verstanden; nicht / einmal den Titel, über dessen provenzalische Herkunft ‘Sinn’ wenigstens viele Gelehrte“ (KGW IX 5, W I 8, 64, 2–8 = NL 1885/86, 2[166], KSA 12, 150, 13–18). In der Druckfassung schließlich wird die Titelformel „Fröhliche Wissenschaft“ dann einfach im Fortgang von FW Vorrede 1 erläutert (345, 15 u. 346, 21) – nun allerdings ohne Hinweis auf die „provenzalische Herkunft“ (vgl. NK FW Titel).

345, 5–7 zuletzt bliebe immer noch der Zweifel bestehn, ob Jemand, ohne etwas Aehnliches erlebt zu haben, dem *E r l e b n i s s e* dieses Buchs durch Vorreden näher gebracht werden kann.] Eine ‚Vorstufe‘ in Heft W I 8 betont ebenfalls das vermeintliche Entstehungserlebnis, das für die Lesenden schwer nachzuvollziehen sei: „Der ‘triumphierende’ Zustand, aus dem dies B[uch] hervorgieng, / ist schwer zu begreifen.“ (KGW IX 5, W I 8, 63, 3 = NL 1885/86, 2[166], KSA 12,

150, 19f.; Notat gekreuzt durchgestrichen.) Ein Entwurf im selben Heft, der das ‚Nottun‘ mehrerer Vorreden noch nicht, wie die Druckfassung, durch ein „vielleicht“ (345, 4) einschränkt, sondern in einem Nebensatz als schlichtweg gegeben hinstellt, hebt dagegen auf eine Diskrepanz zwischen Inhalt und Form ab, um die Un- bzw. Schwerverständlichkeit des Buchs zu begründen: „Was ^{vielleicht} am schwersten an diesem schwerverständlichen Buche zu begreifen ist, dem nicht nur / Eine Vorrede noth thun^t, ^{mag} ist das ist die Ironie des Gegensatzes ^{sublime Bosheit, mit der sich sein Thema u.} zwischen seinem / Thema, einer Auflösung u. Aufdröselung der moral. Werthe – u seinem Tone, dem der / höchsten zartesten ^{mildesten} weisesten Gelassenheit“ (KGW IX 5, WI 8, 67, 31–38 = NL 1885/86, 2[164], KSA 12, 147, 4–8; Notat gekreuzt durchgestrichen). Die in der Druckfassung stattdessen jedoch hervorgehobene Erlebnishaftigkeit des Buchs korrespondiert mit N.s Bemerkung, FW sei „das Persönlichste“ seiner Werke (Brief an Paul Rée, Ende August 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 292, S. 247, Z. 19f.), für welches das – generell von ihm in Anspruch genommene – Prinzip des „mihi ipsi scribo“ in besonderem Maße gelte (Brief an Paul Rée, 29. 05. 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 235, S. 199, Z. 19).

Zugleich stellt sich der Text damit in eine Tradition poetologischer Selbststilisierung, wie sie insbesondere von Goethe her geläufig ist, der bekanntlich all seine literarischen Produktionen als „Bruchstücke einer großen Confession“ (Goethe 1870, 283) bezeichnete und damit nachdrücklich auf den autobiographischen Erlebnisgehalt seiner Dichtungen hinwies. Parallel zu bzw. später auch in Auseinandersetzung mit N. wurde der Erlebnisbegriff in Deutschland vor allem von Wilhelm Dilthey (1833–1911) lanciert (zu möglichen Dilthey-Bezügen in FW vgl. NK 594, 33 f. u. NK FW 366), wobei jedoch laut Visser 1996, 224 ein wesentlicher „Unterschied“ darin bestehe, „daß sich Diltheys Interesse auf das *Element* des Erlebens, auf das Erleben schlechthin richtet, währenddessen [sic] es Nietzsche nicht so sehr um *das* Erleben als vielmehr um *sein* Erleben gegangen ist.“ Zumindest spricht FW Vorrede dezidiert von einem persönlichen Erleben des ‚Autors‘. Das in FW Vorrede 1 gemeinte Erlebnis, auf dem das nachstehende Werk beruhe, wird direkt im Anschluss beschrieben: Es handelt sich um das Erlebnis der („Hoffnung“ auf) „Genesung“ (345, 19–21). Mit der anschließenden Reflexion auf das Verhältnis von Krankheit und Gesundheit und dessen philosophische Bedeutung steht die im Herbst 1886 verfasste Vorrede ganz im Zeichen des Spätwerks, das immer wieder um diese Thematik kreist (vgl. hierzu NH 243 f.).

Indes hatte N. bereits während der Entstehungs- und Erscheinungszeit der ersten Ausgabe von FW das Persönlich-Erlebnishafte dieser Schrift betont und auf seinen Gesundheitszustand bezogen. So schreibt er Mitte Juli 1882 an Erwin Rohde über das neue Werk, das er zusammen mit MA und M als seine „selbst-

gebraute Arznei gegen den Lebens-Überdruß“ bezeichnet: „Es ist ein Bild von mir darin“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 267, S. 226 f., Z. 17 f. u. 38 f.). In fast identischem Wortlaut wie in dem weiter oben bereits zitierten Brief an Paul Rée von Ende August, in dem N. die wirkungsästhetische ‚Komik alles Persönlichen‘ hervorhebt, lädt er im Begleitschreiben zur Übersendung von FW am 2./3. August 1882 bereits Jacob Burckhardt zur Lektüre ein (vgl. KSB 6/KGB III 1, Nr. 277, S. 234, Z. 6 f.). Im Freundeskreis ist FW denn auch zum Teil sehr ‚persönlich‘ aufgenommen worden. Erwin Rohde etwa bemerkt in seinem Brief an N. vom 26. November 1882 mit Blick auf die erste Ausgabe, dass dieses Werk „eben ein rechtes Bekenntniß ist: so ist Dir zu Muthe; und das sprichst du mit unvergleichlicher Energie und Helligkeit aus.“ (KGB III 2, Nr. 158, S. 307, Z. 26–28) Und Rohde zieht auch eine Verbindung zwischen dem ‚persönlichen‘ Erlebnis/Bekenntnis und der ‚fröhlichen‘ Wirkung, die aus dem Eindruck der endlich gewonnenen Gesundheit resultiere: „Das ganz Persönliche des ganzen Buches ist es, was ich als so wohlthätig empfunden habe, und so denn auch der Hauch einer nun nicht mehr nur krampfhaft gewollten sondern erlangten und ruhig festgehaltenen Beruhigung des Geistes und gesunder Gelassenheit des ganzen Wesens, der aus den meisten Betrachtungen mir entgegenweht. Wenn du nicht ein wahrer Tausendkünstler der Selbstüberwindung bist, so mußt du wirklich nunmehr den Berg überstiegen haben, deine Gesundheit wieder gefunden haben“ (KGB III 2, Nr. 158, S. 307 f., Z. 32–40).

Rückblickend betrachtet erwies sich N. dann aber doch eher als „Tausendkünstler der Selbstüberwindung“ denn als gesundheitlich endgültig ‚über den Berg‘; in den weiteren 1880er Jahren ging es gesundheitlich für N. weiterhin auf und ab, bis 1889 dann der völlige Zusammenbruch folgte. Insbesondere der erste Abschnitt der Vorrede zur Neuausgabe von FW im Jahr 1887 reflektiert im Fortgang sogar unterschwellig, dass das ‚Erlebnis‘, auf dem das Buch beruhe, mehr in der – wie Rohde sich ausdrückt – „krampfhaft gewollten“ und weniger auf der „erlangten und ruhig festgehaltenen“ Gesundheit liegt. Über die grundsätzliche Bedeutung des persönlichen Erlebens für sein gesamtes Denken und Schreiben notiert N. 1886 unter der Überschrift „Vorreden und Nachreden“: „Meine Schriften reden nur von meinen eignen Erlebnissen – glücklicherweise habe ich Viel erlebt –: ich bin darin, mit Leib und Seele – wozu es verhehlen?, ego ipsissimus, und wenn es hoch kommt, ego ipsissimum.“ (NL 1886/87, 6[4], KSA 12, 232, 9–13; siehe NK 622, 21 f.) Vgl. auch folgendes Nachlass-Notat von 1885, in dem es mit Blick auf eine „Neue ‚unzeitgemäße Betrachtung‘“ heißt: „Ohne daß ich es wußte, sprach ich nur ‚für mich, ja im Grunde nur‘ von mir. Indessen: ‚Alles‘ was ich ‚damals‘ erlebte ‚habe‘, das / sind für eine gewisse Art von M[ensch] typische Erlebnisse“ (KGW IX 4, W I 5, 36, 1 u. 39, 2–4 = NL 1885, 41[2], KSA 11, 669, 17 u. 670, 34–671, 3). Vgl.

hiermit auch den Beginn von FW Vorrede 2. Wenn N. das erstere Notat unter den Titel „Vorreden und Nachreden“ stellt und im letzteren das Temporaladverb „damals“ benutzt, so ist beides auch unmittelbar aufschlussreich für FW Vorrede. Auch bei ihr handelt es sich – zeitlich gesehen – um eine ‚Nachrede‘, da sie laut Datierung „im Herbst 1886“ (352, 33) für die Neuausgabe verfasst worden ist. Wenn die Vorrede also vom ‚Entstehungs-Erlebnis‘ handelt, dem sich FW verdanke, dann blickt sie auf ein ca. fünf Jahre in der Vergangenheit liegendes Geschehen zurück. Dies erklärt auch die häufige Verwendung des Präteritums, die jedoch oft durch ein Sprechen im Präsens und sogar im Futur überlagert wird, was das Verständnis der temporalen Struktur der Aussagen nicht unerheblich erschwert.

Als ‚Gegentext‘ zu FW Vorrede 1 (sowie damit zu den zitierten Nachlass-Notaten) lässt sich im Hinblick auf die Bedeutung des persönlichen Erlebnisses für die Werkentstehung GM Vorrede 1 lesen, wo das Autor-Wir bzw. -Ich laut Datierung „im Juli 1887“ (KSA 5, 256, 9) erklärt, kein sonderliches Interesse an Erlebnissen zu haben: „Was das Leben sonst, die sogenannten ‚Erlebnisse‘ angeht, – wer von uns hat dafür auch nur Ernst genug? Oder Zeit genug? Bei solchen Sachen waren wir, fürchte ich, nie recht ‚bei der Sache‘: wir haben eben unser Herz nicht dort – und nicht einmal unser Ohr!“ (KSA 5, 247, 11–15) In gewisser Spannung zu diesem angeblichen Desinteresse an Erlebnissen verordnet sich N. im Brief an Overbeck vom 30. August 1887 eine strikte Erlebnisabstinenz, was doch gerade für eine gewisse Verführbarkeit durch Erlebnisse spricht: „ich muß mich absolut auf mich zurückziehen und abwarten, bis ich die letzte Frucht von meinem Baume schütteln darf. Keine Erlebnisse; nichts von außen her“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 900, S. 140, Z. 63–65). Vgl. hierzu NK 5/2, S. 56 f., wo darauf hingewiesen wird, dass – im Gegensatz zu derartigen Verlautbarungen – in der Dritten Abhandlung von GM mehrmals für ‚starke Erlebnisse‘ plädiert wird.

345, 8 *Sprache des Thauwinds* Diese meteorologische Metaphorik, die der poetologischen Charakterisierung des nachstehenden Werks dient, wird im Folgenden noch fortgesetzt („Aprilwetter“, 345, 9; „Winter“, 345, 11), um das ihm vorgeblich zugrunde liegende ‚Erlebnis‘ der ‚Genesung‘ zu umschreiben. Die – erst im zweiten Abschnitt der Vorrede explizit genannte, aber schon vorher implizit thematische – „Krankheit“ (347, 7) erscheint unter anderem als winterliche „Vereisung“ (346, 8), die der personifizierte „Thauwind[]“ beendet haben soll. Allerdings wird der Leser sogleich jeder Gewissheit beraubt, ob diese merkwürdige meteorologische Metapher überhaupt die Sache treffe: „Es scheint“ (345, 7 f.) nämlich nur so, als sei das Buch in dieser Wind-und-Wetter-Sprache geschrieben. Der „Thauwind“ kommt in verschiedenen flektierten Formen laut eKGWB bei N. in 14 Texteinheiten vor. Die erste Nennung stammt aus

MA VM 349, KSA 2, 520, 17 f. („die Langeweile [...] ist der Thauwind für den eingefrorenen Willen“), die letzte aus DD Von der Armut des Reichsten, KSA 6, 407, 28–30 („Krank heute vor Zärtlichkeit, / ein Thauwind, / sitzt Zarathustra wartend“). Einen prominenten Auftritt hat der „Thauwind“ als „Stier“ in Za III Von alten und neuen Tafeln. In ähnlicher Verwendung wie in 345, 8 vgl. das Za-Nachlass-Notat NL 1883, 23[5], KSA 10, 638 („Von den Wegen des Erkennenden“): „Eine andere Seligkeit und Bosheit lernte ich, wenn mir ein Thauwind kam: daß mein Strom stieg und stieg und mein Eis sich thürmte – da jauchzte ich.“ Ganz ähnlich wie FW Vorrede 1 verbindet auch der erste Satz von MA I Vorrede 5 (ebenfalls 1886) die Bildbereiche „Genesung“ und „Thauwind“: „Ein Schritt weiter in der Genesung: und der freie Geist nähert sich wieder dem Leben, langsam freilich, fast widerspänstig, fast misstrauisch. Es wird wieder wärmer um ihn, gelber gleichsam; Gefühl und Mitgefühl bekommen Tiefe, Thauwinde aller Art gehen über ihn weg.“ (KSA 2, 19, 2–6) Vgl. auch NL 1888, 20[3], KSA 13, 549, 12 f.: „eine verschneite Seele, der / ein Thauwind zuredet“. Die explizit poetologische Zuspitzung der „Thauwind“-Metapher findet jedoch nur in FW Vorrede 1 statt.

Zum Bild des auftauenden Eises, das mit dem des „Thauwinds“ ja unmittelbar verknüpft ist, vgl. auch das Motto-Gedicht zum Vierten Buch: „Der du mit dem Flammenspeere / Meiner Seele Eis zertheilt“ (521, 3 f.). Vgl. ähnlich FW 377, wo das ebenfalls vom „Thauwind“ angewehrte Eis auf die alten Ideale bezogen wird: „Das Eis, das heute noch trägt, ist schon sehr dünn geworden: der Thauwind weht, wir selbst, wir Heimatlosen, sind Etwas, das Eis und andre allzudünne ‚Realitäten‘ aufbricht ...“ (629, 3–6) Bisweilen verwendet N. die Eis-Metapher jedoch auch im entgegengesetzten, affirmativen Sinn, so in FW Vorspiel 35, wo nicht vom Auflösen, sondern im Gegenteil vom Herstellen von Eis die Rede ist: „Ja! Mitunter mach’ ich Eis“ (361, 5). Zur positiven Verwendung der Eis-Metaphorik vgl. auch FW Vorspiel 13. In AC 1 schließlich wird die Eis-Wind-Metaphorik gegebenüber dem zu kommentierenden Passus unter vertauschten Vorzeichen verwandt, insofern hier der von Afrika über das Mittelmeer wehende „Scirocco“ die kritisch gesehene Moderne repräsentiert, der die Sprechinstanz eisige Zonen als Aufenthaltsort vorzieht: „Lieber im Eise leben als unter modernen Tugenden und andren Südwinden!“ (KSA 6, 169, 15 f.) Dazu wiederum passt umgekehrt die ‚Identifikation‘ mit dem über Frankreich in Richtung Mittelmeer wehenden kalten Nordwestwind Mistral, wie sie im Schlussgedicht von FW Anhang („An den Mistral“) sowie in anderen Texten N.s (vgl. bspw. NL 1883, 13[24], KSA 10, 469, 22) erfolgt.

345, 9–12 *so dass man beständig ebenso an die Nähe des Winters als an den Sieg über den Winter gemahnt wird, der kommt, kommen muss, vielleicht schon gekommen ist* Diese Ambivalenz einer Übergangs-Zeit zwischen den metapho-

risch zu verstehenden Jahreszeiten Winter (als Zeit der Krankheit) und Frühjahr (als Zeit der Genesung) präzisiert den vorher genannten „Widerspruch“ (345, 9), welcher FW als Werk prägte. Allerdings handelt es sich um kein *bloß* metaphorisches Sprechen: Die Nennung des Winters spielt auch ganz konkret auf den Winter 1881/82 an, in dem N. an FW arbeitete. Vor allem im Januar 1882, den N. in Genua verbrachte, berichtete er in Briefen an Freunde und Verwandte nicht nur von einer Besserung seines Gesundheitszustands, sondern ebenfalls von gutem Wetter; gegenüber Overbeck sprach er geradezu von einem januarischen „Frühling“ (29.01.1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 192, S. 163, Z. 52). Und rückblickend schrieb er kurz nach Erscheinen der zweiten Ausgabe von FW an Hippolyte Taine, er „verdanke“ die Erstfassung des Buchs „den ersten Sonnenblicken der wiederkehrenden Gesundheit: es entstand [...] in Genua, in ein paar sublimklaren und sonnigen Januarwochen“ (04.07.1887, KSB 8/KGB III 5, Nr. 872, S. 107, Z. 43–46).

Die polyptotische (Anti-)Klimax „der kommt, kommen muss, vielleicht schon gekommen ist“ deutet im Rückblick der nachträglich verfassten Vorrede an, dass der „Sieg über den Winter“, d. h. die im Folgenden genannte „Genesung“ (345, 14) als das Erlebnis, auf dem das Buch FW beruhe, keineswegs als schon eindeutig eingetretenes Ereignis zu verstehen ist. Auch die behauptete Notwendigkeit seines Kommens klingt eher wie eine Autosuggestion. Dazu passt, dass im Vorigen lediglich vom *Anschein* einer „Sprache des Thauwinds“ die Rede war (vgl. NK 345, 8). Von einem „Sieg“ ist übrigens schon in der motivisch und entstehungszeitlich verwandten Vorrede zu MA I zu lesen, dort jedoch noch nicht von einem „Sieg über den Winter“, sondern gerade vom „Sieg“ der „Erkältung“ (KSA 2, 16, 23f.) und der „Krankheit“ (KSA 2, 16, 33). Sein ‚Worüber‘ bleibt zwar betont offen – „ein Sieg? über was? über wen?“ (KSA 2, 16, 29f.) –, aber er wird als „der erste Sieg“ (KSA 2, 16, 31) apostrophiert. Der Sieg über die ‚Winter-Krankheit‘ (vgl. auch das „Wintersiechthum“ in FW 134, 486, 5) in FW Vorrede 1 wäre demnach schon ein *zweiter* Sieg.

345, 12–15 *Die Dankbarkeit strömt fortwährend aus, als ob eben das Unerwartetste geschehn sei, die Dankbarkeit eines Genesenden, – denn die Genesung war dieses Unerwartetste.*] Auch diese Formulierung sagt nicht, dass die – nun erst ausdrücklich genannte – „Genesung“ wirklich geschehen sei, sondern spricht lediglich von der in FW ‚ausströmenden‘ „Dankbarkeit“, so „als ob“ der Autor unerwartet genesen *wäre*. Der Zusammenhang von Autor-Genesung und Werk-Genese bleibt unklar. Im biographischen Hinblick auf die Verbesserung von N.s Gesundheitszustand, von der er im Januar 1882 in etlichen Briefen in der Tat berichtet, lässt sich jedenfalls sagen, dass sie tatsächlich nicht von Dauer war: Gegenüber Overbeck klagt N. am 14. Februar 1882 schon wieder über „immer sich ablösende Anfälle“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 200, S. 170, Z. 2).

Und an Köselitz schreibt er gar am 25. Juli 1882, er fühle sich wie „ein Schlachtfeld mehr als ein Mensch“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 272, S. 230, Z. 7). Das Text-Ich der Vorrede rekurriert also zwar auf vermeintlich autobiographische Ereignisse und trifft Aussagen über die ‚Machart‘ von FW; doch bleiben all diese Äußerungen, näher besehen, uneindeutig, unzuverlässig – und dies schon in textimmanenter Perspektive: So lässt die Vorrede offen, ob sich hinter „dem Erlebnisse dieses Buchs“ (345, 6 f.), wie es zunächst heißt, tatsächlich die „Genesung“ (345, 14) oder doch nur die „Hoffnung auf Gesundheit“ (345, 20) verbirgt, von der kurz darauf ebenfalls die Rede ist.

Zugleich ist zu beachten, dass die der (erhofften) „Genesung“ entsprechende „Krankheit“, die dann wörtlich erst in FW Vorrede 2 (347, 7) genannt wird, entgegen dem möglichen Eindruck bei der ersten Lektüre, keine bloß physische Krankheit meint. Vielmehr handelt es sich um eine Krankheit, die den ‚ganzen Menschen‘ in seiner leiblich-seelisch-geistigen Verfassung (vgl. 349, 26–29) betrifft – und sogar über den einzelnen Menschen bzw. das Autor-Individuum hinaus auf weite Teile der Philosophenzunft (vgl. 347, 18–20) bzw. auf die gesamte „Menschheit“ (349, 9) bezogen werden kann. Wie auch bei anderen Begriffen und Motiven in der Vorrede gehen bei dem Themenkomplex Krankheit/Gesundheit literale und (verschiedenartige) metaphorische Bedeutungen fließend ineinander über; eine präzise Differentialdiagnostik erfolgt nicht.

Die – nicht nur – persönlich-erlebnishaft Krankheits- und Genesungsthematik ist auch zentral für die beiden ebenfalls auf 1886 („im Frühling“, KSA 2, 22, 29; und „im September“, KSA 2, 377, 11) datierten Vorreden zu MA I und II. In der Vorrede zu MA II wird beispielsweise die Frage aufgeworfen: „Sollte mein Erlebniss – die Geschichte einer Krankheit und Genesung, denn es lief auf eine Genesung hinaus – nur mein persönliches Erlebniss gewesen sein?“ (KSA 2, 376, 2–4) Allerdings erscheint (auch) hier der Genesungsprozess keineswegs als abgeschlossener, wenn auf die Zeit seit 1880, dem Veröffentlichungsjahr von MA II WS, rückblickend von „sechs Jahren der Genesung“ (KSA 2, 371, 23) die Rede ist. In EH MA 4 reflektiert das Autor-Ich über die produktive Kraft der Krankheit für sein Denken, wobei es auf paradoxe Weise Krankheit und Genesung in eins setzt: „Nie habe ich so viel Glück an mir gehabt, als in den kränksten und schmerzhaftesten Zeiten meines Lebens: man hat nur die ‚Morgenröthe‘ oder etwa den ‚Wanderer und seinen Schatten‘ sich anzusehn, um zu begreifen, was diese ‚Rückkehr zu mir‘ war: eine höchste Art von Genesung selbst!“ (KSA 6, 326, 27–31) Das in FW Vorrede 1 behauptete Genesungserlebnis als Entstehungsgrund des vorliegenden Werks wird in den zitierten Passagen also nicht auf FW, sondern auf die früher entstandenen Bücher MA (WS) und M bezogen, was eine gewisse Beliebigkeit oder zeitliche Austauschbarkeit des Zusammenhangs von Autor-Genesung und Werk-Genese anzeigt.

Besonders bemerkenswert erscheint in dieser Hinsicht eine nachgelassene Vorarbeit zu FW Vorrede 1 u. 2 aus dem Heft W I 8. Im Gegensatz zur Druckfassung wird FW hier nicht als schriftstellerisches Produkt eines Genesen(d)en, sondern als das eines Kranken charakterisiert, was aber ebenfalls schon für die vorangegangenen Werke M und MA gelte. Es heißt zunächst über FW als das jüngste dieser drei ‚Aphorismen-Bücher‘ aus N.s ‚freigeistiger‘ Werkperiode: „Ich selbst las es kürzlich ‘wie als das ‘mir’ fremdeste Ding unter / der Sonne u. jedenfalls’ ‘unter’ mit einem / anderen Gesichtspunkte als dem der Voreingenommenheit – ‘nicht nämlich als das Buch eines Genesenden, sondern als das eines Kranken’ – ‘heute’ u möchte ‘ich’ gerade diesen Gesichtspunkt / ‘~~meinen Lesern~~ den Psychologen’ als den interessanteren anrathen. ‘Was geht es uns an, daß Herr N. wieder gesund wurde?’ [Aber] Ich fragte mich ‘mit aller Kälte,’ in Hinsicht auf die ‘ses’ Fr.-W. ‘Buch’ sowohl [wie] auf seine ‘Vorgänger’ / ~~auf die jenem vorangehenden Bücher (Morgenröthe u. Menschl. Allzumenschl.)~~: worin verräth sich ‘in wie fern sind dies Alles Bücher’ / eines Kranken?“ (KGW IX 5, W I 8, 16, 44–52; Notat diagonal durchgestrichen.)

Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang auch folgender Passus aus dem Entwurf einer Vorrede zu MA I von 1885, in dem sich das sprechende Ich daran erinnert, aus autotherapeutischen Gründen die Rolle eines Gesunden gespielt zu haben: „Vorwärts, sprach ich mir zu, /19/ morgen wirst du gesund sein, heute genügt es dich gesund zu stellen.“ Damals / wurde ich über alles ‚Pessimistische‘ ‘bei mir’ Herr; der Wille zur Gesundheit ‘selbst, die Schauspielerei der Gesundheit’ war mein / Heilmittel.“ (KGW IX 4, W I 7, 17, 50 u. 19, 2–6 = NL 1885, 40[65], KSA 11, 665, 17–21) Vgl. ferner die Druckfassung MA I Vorrede 4, KSA 2, 18, 11–16, die eine sehr lange Dauer dieser Gesundheits-Mimikry als eines transfigurativen Genesungsprozesses (siehe NK 349, 25 f.) für möglich hält: „Dazwischen mögen lange Jahre der Genesung liegen, Jahre voll vielfarbiger schmerzlich-zauberhafter Wandlungen, beherrscht und am Zügel geführt durch einen zähen Willen zur Gesundheit, der sich oft schon als Gesundheit zu kleiden und zu verkleiden wagt.“

Der Themenkomplex Gesundheit/Krankheit, der die gesamte Vorrede zu FW durchzieht, ist ein stark ausgeprägter motivischer Strang in N.s später Schaffensphase; er verdichtet sich begrifflich in der bekannten Formel „die grosse Gesundheit“ (636, 11), die ebenfalls in FW V auftaucht (vgl. NK FW 382; zu dieser thematischen Verbindung zwischen FW Vorrede und FW V vgl. Groddeck 1997, 196). Allerdings beschäftigte sich N., nicht zuletzt biographisch durch seine eigene instabile Gesundheit bedingt, schon früher mit medizinischen Fragen und betrieb entsprechende Lektüren. So kaufte er sich beispielsweise bereits 1875 Carl Ernst Bocks *Buch vom gesunden und kranken Menschen* (1870), das er fortan wiederholt zu Rate zog – ebenso erwarb und/

oder studierte N. weitere Werke über Physiologie (Foster 1881, Hermann 1874, His 1874, Mantegazza 1881), Heilverfahren bzw. Gesundheitspflege (Airy 1877, Albrecht o. J., Cornaro o. J. [1881], Hornemann 1881, Mattei 1879, Schreber 1877, Schüssler 1881), Diätetik (Kinkelin 1872, Liebig 1878, Meinert o. J. [1882], Smith 1874, Wiel 1873 u. 1875), Kurorte (Meyer-Ahrens 1860, Sigmund 1875, Ludwig 1877) sowie praktisch-medizinische Wörterbücher und Kompendien (Beaude 1837, Kunze 1881). Zu N.s eigener, ‚labyrinthischer‘ Krankheitsgeschichte, die nach dem legendären Turiner Zusammenbruch vom Januar 1889 in einer über zehnjährigen Demenz endete, vgl. das Standardwerk von Volz 1990; zu N.s Rezeption zeitgenössischer medizinischer Fachliteratur siehe Moore 2004a und Dahlkvist 2014, zum „Dialog zwischen Nietzsches Denken und der Medizin“ monographisch unlängst Aurenque 2018 (hier S. 2), speziell zum Gebrauch medizinischen Vokabulars in FW Wienand 2020. Zum Themenkomplex ‚Krankheit und Gesundheit‘ in N.s späten Vorreden insgesamt vgl. Silenzi 2020.

345, 13 f. *die Dankbarkeit eines Genesenden*] Das Dankbarkeitsmotiv wird in FW Vorrede 2 erneut aufgegriffen und noch überboten, insofern der Sprecher hier ein Philosophieren aus der „Wollust einer triumphirenden Dankbarkeit“ (347, 14 f.) für sich beansprucht.

345, 15 „*Fröhliche Wissenschaft*“] Zur Titelformel vgl. NK FW Titel. In FW Vorrede kommt sie zweimal (jeweils in Anführungszeichen) vor; beide Nennungen finden sich in Abschnitt 1: hier und in 346, 21. Im ‚Haupttext‘ findet sich die Titelformel nur noch in FW 1, 370, 24 f. sowie in FW 327, 555, 11. Auf den provenzalischen Ursprung der Wendung wird dabei an keiner Stelle eingegangen (immerhin taucht „gaya scienza“ ein einziges Mal in FW 377, 628, 26 auf); stattdessen werden – wie im vorliegenden Fall – metaphorische Umschreibungen geboten.

345, 16 *Saturnalien eines Geistes*] Über die „Saturnalien“, die bereits beim frühen N. Erwähnung finden (vgl. etwa DW 1, KSA 1, 558, 7 u. WL 2, KSA 1, 888, 11), heißt es in der zeitgenössischen, 3. Auflage von *Meyers Konversations-Lexikon*: „Fest der alten Latiner, welches der Sage nach von Janus zum Andenken an den glücklichen Naturzustand der Menschen in Freiheit und Gleichheit zur Zeit der Regierung des Saturnus eingesetzt wurde. Ohne Zweifel waren die S[aturnalien] ursprünglich ein Fest der Sonnenwende und zugleich eine Art von Neujahrsfest. Regelmäßig gefeiert wurden sie erst seit 497 v. Chr. [...] Während der ganzen Festdauer waren alle öffentlichen und Privatgeschäfte eingestellt, und es herrschte ungezügelter Freiheit überall. Den Gefangenen wurden die Ketten abgenommen, die Sklaven durften mit ihren Herrschaften zu Tische sitzen und wurden sogar von diesen bedient. Die Wohlhabenden hielten offene Tafel, und die Schmausenden bekränzten sich mit Myrtenlaub und beschenkten ei-

nander mit Rosen und anderen Gaben; auch im häuslichen Kreis fanden gegenseitige Bescherungen statt (daher wohl unsere Weihnachtsgeschenke). Auch Spiele, namentlich Wettrennen im Cirkus, Gladiatorengefechte und Mummenschanz (der dem spätern römischen Karneval seine Entstehung gab), waren mit diesem Fest verbunden.“ (Meyer 1874–1884, 14, 175) Vgl. auch „die Freude der Sklaven am Saturnalienfeste“ in MA I 213, KSA 2, 174, 17.

Für den Kontext von FW Vorrede ist insbesondere der Hinweis auf die „ungezügelter Freiheit“ relevant, die während dieses Festes herrschte. ‚Saturnalien des Geistes‘ bedeuten hier nicht zuletzt: ‚Befreiung des Geistes‘ (zum „Schmerz“ als „letzte[m] Befreier des Geistes“ siehe aber FW Vorrede 3, 350, 5); durch den bei N. verwandten unbestimmten Artikel („eines“) ist hier freilich konkret an den Geist des sprechenden Ich zu denken. Vgl. auch das Motiv der abgelegten Ketten in FW Vorspiel 32 und in den im Kommentar hierzu angeführten Parallelstellen. Anzumerken bleibt indes, dass die Saturnalien ein Befreiungsfest von begrenzter Dauer waren: Nach wenigen Tagen wurden den Gefangenen die Ketten wieder angelegt, und die Sklaven mussten wieder Sklavendienste verrichten. In der Logik des Saturnalien-Bildes liegt also, dass die dadurch umschriebene ‚Genesung‘ – wenn sie überhaupt stattgefunden haben soll – keine dauerhafte gewesen ist. In einem Entwurf der „Vorrede zur ‚Fröhl. Wissenschaft‘“ im Heft W I 8 wird das bloß Temporäre, Transitorische dieser ‚Befreiung‘ oder ‚Genesung‘ noch ausdrücklich hervorgehoben: „Über das Mißverständniß der ‚Heiterkeit‘“ heißt es dort: „Zeitweiliges Erlösung von der / langen Spannung, der Übermuth, die Saturnalien eines zu ‘eines Geistes, der sich zu langen u.’ furchtbaren Entschließungen bereiten Geistes ‘weicht u. vorbereitet’.“ (KGW IX 5, W I 8, 63, 2 u. 16–20 = NL 1885/86, 2[166], KSA 12, 149, 30 u. 150, 7–11.) Mit Blick auf diese Stelle beobachtet auch Pichler 2016, 40: „Heiterkeit wird so zur temporär eingenommenen Gemüts-Rolle eines alles andere als Heiteren.“ In der Druckfassung tritt der Aspekt des ‚Zeitweiligen‘ allerdings stark zurück; übrig bleibt hier nur für die genau Lesenden ein ungelöster Restzweifel an der Tragweite und Nachhaltigkeit des geschilderten Genesungs- bzw. Befreiungserlebnisses.

345, 16 f. *eines Geistes, der einem furchtbaren langen Drucke geduldig widerstanden hat*] Was für ein Druck hiermit gemeint ist, wird spätestens durch FW Vorrede 2 deutlich: der „Druck der Krankheit“ (347, 21).

345, 18–21 *und der jetzt mit Einem Male von der Hoffnung angefallen wird, von der Hoffnung auf Gesundheit, von der Trunkenheit der Genesung*] Wenige Zeilen zuvor wurde noch „die Genesung“ (345, 14) selbst als das höchst unerwartete Erlebnis dargestellt, dem sich die Entstehung von FW verdanke. Der hier zu kommentierende Passus verstärkt dagegen die bereits angesichts der

Rede von den geistigen „Saturnalien“ (345, 16) aufgekommenen Zweifel daran, ob jene Genesung wirklich eingetreten oder von längerer Dauer gewesen ist. Jetzt hat es doch eher den Anschein, als wäre das ausschlaggebende Entstehungserlebnis nur die „Hoffnung“ oder ein vorübergehender Rauschzustand gewesen.

345, 21f. *viel Unvernünftiges und Nürrisches*] Diese – vage genug bleibende – Inhaltsangabe der im Zustand „der Trunkenheit der Genesung“ (345, 20f.) verfassten Schrift verweist auf die dichterische Dimension von FW. Der Gedanke an die Dichtung ergibt sich hier nicht nur aus dem externen Umstand, dass ‚Unvernunft‘ und ‚Nürrerum‘ in anderen Texten N.s oft die Dichter charakterisieren. Vielmehr wird bei der zweiten Nennung der Formel „fröhliche Wissenschaft“ in FW Vorrede 1, 346, 21 (zur ersten Nennung vgl. NK 345, 15) explizit und exemplarisch auf die der Neuausgabe angehängten Gedichte verwiesen. Das „Unvernünftige[] und Nürrische[]“ als inhaltliches Kriterium „fröhliche[r] Wissenschaft“ kehrt hier „als etwas Thorheit, Ausgelassenheit“ (346, 20) wieder, die man dem auktorialen Ich mehr als nur zugestehen würde, wenn man sein Genesungs-(Hoffnungs-)Erlebnis nachvollziehen könnte. Tatsächlich spielt der „Nürr“ (639, 11 u. 646, 14) bzw. das „Nürrische“ (639, 14) in FW Anhang auch eine nicht unwesentliche Rolle.

345, 22–346, 1 *viel muthwillige Zärtlichkeit, selbst auf Probleme verschwendet, die ein stachlichtes Fell haben und nicht darnach angethan sind, geliebkost und gelockt zu werden.*] Im Druckmanuskript steht noch: „viel Muthwille selbst auf Kosten ernster und heilig geachteter Dinge, viel Spiel und Spielerei mit Problemen, welche sonst Schrecken einflößen und nicht zum Lachen gemacht sind!“ (D 16a, 2)

346, 1–7 *Dies ganze Buch ist eben Nichts als eine Lustbarkeit nach langer Entbehrung und Ohnmacht, das Frohlocken der wiederkehrenden Kraft, des neu erwachten Glaubens an ein Morgen und Uebermorgen, des plötzlichen Gefühls und Vorgefühls von Zukunft, von nahen Abenteuern, von wieder offenen Meeren, von wieder erlaubten, wieder geglaubten Zielen.*] Eine ‚Vorstufe‘ in Heft W I 8 zieht noch einen Vergleich mit Buddha: „Eine Lustbarkeit vor einer großen Unternehmung, zu der man jetzt ‚endlich‘ die Kraft / ‚bei sich zurückkehren‘ fühlt: wie Buddha sich 10 Tage den weltl. Vergnügungen ergab, als er / seinen Hauptsatz gefunden.“ (KGW IX 5, W I 8, 63, 4–8 = NL 1885/86, 2[166], KSA 12, 149, 31–150, 2.) Die stattdessen in der Druckfassung realisierte metaphorische Rede von „Morgen und Uebermorgen“, von „Zukunft“, „Abenteuern“ und „offenen Meeren“ steckt ein Feld von Leitvorstellungen N.s ab, die schon in M präsent sind und nicht minder auch FW prägen; vgl. besonders FW 124, FW 283, FW 289, FW 343, FW 382 (hier ebenfalls in Verbindung mit dem Gesundheits-

Motiv) und FW Anhang Nach neuen Meeren (zur Zukunfts-Darstellung in FW siehe Forrer 2016, zum Motiv der Seefahrt siehe v. a. Hufnagel 2008 u. Wenner 2017). Darauf, dass das Nomen „Lustbarkeit“ doppeldeutig ist, nämlich im Sinne „eines fröhlichen und vergnügten Gefühls“, aber ebenso „einer Veranstaltung [...], die zum Vergnügen“ dient, verweist Forrer 2016, 143, der diese Doppeldeutigkeit auch für die (Selbst-)Charakterisierung von FW als Werk in Anschlag bringen möchte.

346, 6 *offenen*] In N.s Handexemplar korrigiert zu: „offnen“ (Nietzsche 1887, IV).

346, 7–18 *Und was lag nunmehr Alles hinter mir! Dieses Stück Wüste, Erschöpfung, Unglaube, Vereisung mitten in der Jugend, dieses eingeschaltete Greisenthum an unrechter Stelle, diese Tyrannei des Schmerzes überboten noch durch die Tyrannei des Stolzes, der die Folgerungen des Schmerzes ablehnte – und Folgerungen sind Tröstungen –, diese radikale Vereinsamung als Nothwehr gegen eine krankhaft hellseherisch gewordene Menschenverachtung, diese grundsätzliche Einschränkung auf das Bittere, Herbe, Wehethuende der Erkenntniß, wie sie der Ekel verordnete, der aus einer unvorsichtigen geistigen Diät und Verwöhnung – man heißt sie Romantik – allmählich gewachsen war*] Eine ‚Vorstufe‘ im Heft W I 8 lautet: „das Bewußtsein des Widerwillens gegen Alles, was hinter mir lag und ‚noch‘ eine sublimen ‚gepaart mit einem sublimen Willen zur‘ Dankbarkeit, [selbst für alle das ‚Hinter-Mir‘] meinem Leben gezollt ‚dafür, welche nicht zu fern‘ / von dem ‚Gefühl war, welches das‘ Recht auf eine lange Rache war / ein Stück graues eiskaltes Greisenthum, an der unrechtesten Stelle des Lebens einge-/schaltet, die Tyrannei des Schmerzes überboten durch die Tyrannei des Stolzes, der die Folgerungen des / Schmerzes ablehnt, die Vereinsamung als Nothwehr gegen eine krankhaft hellseherische Menschen=Ver= / achtung ‘u deshalb [noch als Erlösung / geliebt u. genossen], ‘andererseits‘ ein Verlangen nach dem Bittersten Herbsten Wehethuendsten der Erkenntniß“ (KGW IX 5, W I 8, 64, 10–18 = NL 1885/86, 2[166], KSA 12, 150, 22–33). Vgl. auch folgende kürzere Variante: „Ein Stück g ‘G’reisenthum an ‘der’ unrechtesten Stelle des Lebens, die Tyrannei des Schmerzes, ‘überboten durch die Tyrannei des Stolzes, der’ die Verein=/64/samung als Nothwehr gegen eine krankhafte ‘hellseherische’ Menschen=Hellseherei u. Menschen=Verachtung“ (KGW IX 5, W I 8, 63, 3 u. 64, 1 = NL 1885/86, 2[166], KSA 12, 150, 26–30).

Die Verwendung des Präteritums „lag“ in Verbindung mit dem Temporaladverb „nunmehr“ in der Druckfassung bezieht sich offenbar auf die Zeit vor der Entstehung der Erstausgabe von FW in den Jahren 1881/82. Allerdings lässt dieser Passus der Vorrede offen, um welchen Zeitraum es sich genau handelt. Laut Heidegger ist es „die Zeit der Jahre 1874–1881, von der er [N.] einmal

schreibt, daß er in ihr den tiefsten Punkt seines Lebens erreichte“ (HGA 6/1, 395). Wo N. das angeblich schreibt, sagt Heidegger nicht. Vermutlich gibt er eine Passage aus EH Warum ich so weise bin 1 falsch wieder, wo es heißt: „im sechs- unddreissigsten Lebensjahre kam ich auf den niedrigsten Punkt meiner Vitalität, – ich lebte noch, doch ohne drei Schritt weit vor mich zu sehn. Damals – es war 1879 – legte ich meine Basler Professur nieder [noch vor dem 35. Geburtstag!], lebte den Sommer über wie ein Schatten in St. Moritz und den nächsten Winter, den sonnenärmsten meines Lebens, als Schatten in Naumburg. Dies war mein Minimum: ‚Der Wanderer und sein Schatten‘ entstand währenddem. Unzweifelhaft, ich verstand mich damals auf Schatten ...“ (KSA 6, 264, 18–265, 1) Die Rede von der „Einschränkung auf das Bittere, Herbe, Wehethuende der Erkenntniß“ in FW Vorrede 1 könnte sich dementsprechend auch auf die Entstehungszeit von MA II WS beziehen; die Schrift erschien zuerst 1879 (vordatiert auf 1880) separat als „Zweiter und letzter Nachtrag zu der früher erschienenen Gedankensammlung ‚Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister‘“ (Nietzsche 1880, Titelblattrückseite) – als Schlussstein eines Werks, das die „krankhaft hellseherisch gewordene Menschenverachtung“ gewissermaßen schon im Titel trägt, insofern das Adverbialkompositum „Allzumenschliches“ einen misanthropischen Beiklang nicht verleugnen kann.

FW Vorrede behauptet im Rückblick des „Herbst[es] 1886“ (352, 33) jedenfalls, die beschriebene misanthropische Krise nach einer von „Romantik“ geprägten früheren Phase (vgl. NK 346, 17 f.) sei während der Arbeit an der Erstausgabe von FW überwunden gewesen, und diese sei gerade ein Dokument der Krisen- bzw. Krankheits-Überwindung. Abgesehen von der sich daraus ergebenden Frage, welcher Status hierbei dem zuvor veröffentlichten ‚mittleren‘ Werk M zukommen soll (ist es selbst noch Zeugnisse der Krise oder auch schon ihrer Überwindung?), spricht jedoch beispielsweise der Brief an Malwida von Meysenbug vom 13. Juli 1882, den N. während der Fahnenkorrektur der Erstausgabe von FW verfasste, überhaupt gegen eine solche Krisenbewältigung. N. beschreibt darin seinen damaligen Zustand zwar ebenfalls als eine biographische Zäsur – allerdings nicht, wie über vier Jahre später in FW Vorrede 1, als eine Zäsur zwischen Krankheit und Gesundheit, Krise und Überwindung, sondern lediglich als eine zwischen zwei Krisen: So betont er, dass das Jahr 1882 „in mehreren Hauptstücken meines Lebens eine neue Crisis bedeutet (Epoche ist das richtige Wort, ein Mittelzustand zwischen 2 Krisen, eine hinter mir eine vor mir)“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 264, S. 223 f., Z. 29–32).

In einem Brief an seinen Freund Erwin Rohde, in dem N. Mitte Juli 1882 auf die Bedeutung von FW als seinem neuesten Werk zu sprechen kommt, klingen zwar bereits ganz ähnliche Motive an wie in der späteren Vorrede. Besonders auch die im 2. und 3. Abschnitt hervortretenden Vorstellungen vom Philo-

sophen als Arzt und von der Einheit von Leib, Seele und Geist tauchen hier schon auf; allerdings wird dabei eine Selbsttherapie bereits seit 1876 – also seit Beginn der Arbeit an MA – behauptet, wodurch eher eine Werkkontinuität von MA bis FW betont wird, die nur für ihren Autor als „Arznei“, für die Leser jedoch möglicherweise als Gift wirke: „Ohne ein Ziel, welches ich nicht für unaussprechlich wichtig hielte, würde ich mich nicht oben im Lichte und über den schwarzen Fluthen gehalten haben! Dies ist eigentlich meine einzige Entschuldigung für diese Art von Litteratur, wie ich sie seit 1876 mache: es ist mein Recept und meine selbstgebraute Arznei gegen den Lebens-Überdruß. Welche Jahre! Welche langwierigen Schmerzen! Welche innerlichen Störungen, Umwälzungen, Vereinsamungen! Wer hat denn so viel ausgestanden als ich? [...] Und wenn ich nun heute über dem Allen stehe, mit dem Frohmuth eines Siegers und beladen mit schweren neuen Plänen – und, wie ich mich kenne, mit der Aussicht auf neue schwerere und noch innerlichere Leiden und Tragödien und mit dem Muth dazu! so soll mir niemand darüber böse sein dürfen, wenn ich gut von meiner Arznei denke. Mihi ipsi scripsi – dabei bleibt es; und so soll Jeder nach seiner Art für sich sein Bestes thun – das ist meine Moral: – die einzige, die mir noch übrig geblieben ist. Wenn selbst meine leibliche Gesundheit zum Vorschein kommt, wem verdanke ich denn das? Ich war in allen Punkten mein eigener Arzt; und als einer, der nichts Getrenntes hat, habe ich Seele Geist und Leib auf Ein Mal und mit denselben Mitteln behandeln müssen. Zugegeben, daß Andere an meinen Mitteln zu Grunde gehen könnten: dafür thue ich auch nichts eifriger als vor mir zu warnen. [...] Also: habe Geduld, und sei es auch nur darum, weil Du einsehen muß, daß es bei mir heißt ‚aut mori aut ita vivere‘.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 267, S. 226 f., Z. 12–42)

346, 8 f. *Vereisung mitten in der Jugend*] Zur Metapher der „Vereisung“ vgl. die Gegenmetapher des „Thauwinds“ (345, 8) und den Stellenkommentar hierzu. Auch in MA I Vorrede 3 blickt das sprechende Ich auf seine frühere „Vereisung“ zurück, die dort in eine metaphorische Reihe mit „Erkältung, Ernüchterung“ und „Hass auf die Liebe“ gestellt wird (KSA 2, 16, 23 f.).

346, 10 f. *Tyrannie des Stolzes*] Während hier der tyrannische Stolz als Teil der vorgeblich überwundenen Krankheit erscheint, wird in FW Vorrede 2 der „Stolz des Geistes“ als affektiver Zustand „in gesunden Tagen“ charakterisiert (348, 1).

346, 15 *Wehethuende der Erkenntniss*] Diese Wendung kommt noch ein weiteres Mal bei N. vor, nämlich in dem „Eine Fabel“ betitelten Kurztext M 327; dort dient sie zur (selbstbezüglichen) Beschreibung eines „Don Juan der Er-

kenntniss“, dem „zuletzt Nichts mehr zu erjagen übrig bleibt, als das absolut Wehethuende der Erkenntniss“ (KSA 3, 232, 16 u. 22f.).

346, 16 f. *einer unvorsichtigen geistigen Diät*] Zum Gräzismus „Diät“ vgl. Petri 1861, 246: „die Lebensordnung, Gesundheitspflege, Kost, bes. mäßige und gewählte Krankenkost“. Im vorliegenden Fall handelt es sich freilich um eine schlecht gewählte geistige Krankenkost, die das sprechende Ich noch kränker gemacht habe. Vgl. auch die Erwähnung „eines grossen Diätfehlers“ in FW 134 (485, 25). Andere ‚Diäten‘ finden in FW – ebenfalls im Dritten Buch – noch an zwei weiteren Stellen Erwähnung: siehe FW 120 (477, 16) u. FW 145 (491, 26).

346, 17 f. *und Verwöhnung – man heisst sie Romantik –*] Im Druckmanuskript findet sich dieser Passus als nachträglicher Einschub, wobei es statt „Romantik“ allerdings noch heisst: „Idealismus“ (D 16a, 2). „Romantik“ verweist auf die spätrömantisch-metaphysische Weltanschauung und Kunstkonzeption im Anschluss an Schopenhauer und Wagner, von der N. frühes Schaffen geprägt ist und deren Hauptdokument die philosophische ‚Erstlingsschrift‘ GT darstellt. In MA II Vorrede wird jedenfalls die einst mit MA besiegelte „Loslösung“ (KSA 2, 370, 26; vgl. auch die „grosse Loslösung“ in MA I Vorrede 3; KSA 2, 16, 10) von Schopenhauer und Wagner auf den Begriff oder vielmehr auf die Metapher „einer geistigen Kur“ gebracht, „nämlich der antiromantischen Selbstbehandlung, wie sie mir mein gesund gebliebener Instinkt wider eine zeitweilige Erkrankung an der gefährlichsten Form der Romantik selbst erfunden, selbst verordnet hatte.“ (KSA 2, 371, 18–22) Vgl. auch im Fünften Buch den Abschnitt FW 370 „Was ist Romantik?“, wo gegen Ende „der romantische Pessimismus in seiner ausdrucksvollsten Form“ (622, 15f.) bei Schopenhauer und Wagner verortet wird.

346, 20 f. *Thorheit, Ausgelassenheit, „fröhliche Wissenschaft“*] Vgl. NK 345, 15 u. 21f. Diese asyndetische Klimax lässt die titelgebende „fröhliche Wissenschaft“ noch als Steigerung der zuvor genannten heiteren Zustände erscheinen.

346, 21–26 *zum Beispiel die Handvoll Lieder, welche dem Buche dies Mal beigegeben sind – Lieder, in denen sich ein Dichter auf eine schwer verzeihliche Weise über alle Dichter lustig macht. Ach, es sind nicht nur die Dichter und ihre schönen „lyrischen Gefühle“, an denen dieser Wieder-Erstandene seine Bosheit auslassen muss*] Eine ‚Vorstufe‘ hierzu im Heft W I 8 lautet: „Vielleicht daß man zum Schluß auch einigen ‚überehmüthigen‘ Liedern Gehör schenkt, in denen ein / Dichter sich über die Dichter ‚lustig macht‘ u deren schöne lyrische Gefühle ~~lustig macht~~.“ (KGW IX 5, W I 8, 63, 30–32 = NL 1885/86, 2[166], KSA 12, 151, 26–28) Obwohl N. in der Druckfassung Anführungszeichen verwendet, handelt

es sich dabei (wie so oft) nicht um ein direktes Zitat, sondern um ein im 19. Jahrhundert verbreitetes Schlagwort. In Friedrich Schlegels Vorlesungen über die *Geschichte der alten und neuen Literatur* von 1812 heißt es beispielsweise über die „lyrische Gefühls-Poesie“ in konzeptioneller Nähe zu Hegels These, die Lyrik sei die subjektivste, innerlichste Literaturgattung: „Die lyrische Gefühls-Poesie ist die Frucht einer einsamen Liebe und Begeisterung“ (Schlegel 1841, 319). In diesem Sinne stehen die „schönen ‚lyrischen Gefühle‘“ der „Dichter“ bei N. für einen selbstbezüglichen Höhenflug der poetischen Empfindung, dem allenfalls mit den Mitteln der Parodie zu begegnen sei, von welcher im Folgenden die Rede ist. Zur damit anklingenden alternativen Verbindung von Lyrik und Bosheit vgl. N.s Äußerung über Heine in EH Warum ich so klug bin 4, KSA 6, 286, 14 f. u. 17 f.: „Den höchsten Begriff vom Lyriker hat mir Heinrich Heine gegeben. [...] Er besass jene göttliche Bosheit, ohne die ich mir das Vollkommne nicht zu denken vermag“.

Wie fügt sich aber die zu kommentierende Passage in den Argumentationszusammenhang der Vorrede ein? Als „Beispiel“ für die zuvor genannte „fröhliche Wissenschaft“, die man dem Autor-Ich mehr als nur zugestehen würde, wenn man denn sein Genesungs-(Hoffnungs-)Erlebnis aus der Zeit um 1881/82 nachvollziehen könnte, nennt es merkwürdigerweise die erst ein halbes Jahrzehnt nach diesem vorgeblichen Erlebnis hinzugekommenen (wenn auch zum Teil schon früher entstandenen) Gedichte aus dem der neuen Ausgabe von 1887 beigefügten „Anhang: Lieder des Prinzen Vogelfrei“. Zugleich lässt das Ich hier durchblicken, dass es als ‚fröhlicher Wissenschaftler‘ nicht nur „ein [unkonventioneller] Dichter“ sei; so sollen die „Lieder“ als lyrische Dichterparodien ja ausdrücklich nur ein „Beispiel“ für die „fröhliche Wissenschaft“ des vorliegenden Werks sein (346, 21–23). Falls damit nicht einfach nur „Scherz, List und Rache“ als anderes „Beispiel“ für lyrische Dichtung innerhalb von FW ausgespart wird, liegt die Annahme nahe, dass die Formel „fröhliche Wissenschaft“ in der Vorrede eben nicht nur für das lyrische Werkelement steht, sondern genauso sehr die philosophische Prosa einschließt. Dafür gibt es einige Anhaltspunkte im Text. So merkt das sprechende Ich ausdrücklich an, es seien „nicht nur die Dichter“, an denen es „seine Bosheit auslassen muss“ (346, 24–26). Auch die Philosophen – so ließe sich wohl ergänzen – sollen ihr Fett wegstreichen. Abgesehen von der intrikaten Frage nach dem Status der hieran anschließenden Za-Ankündigung am Ende des ersten Abschnitts der Vorrede, das insofern mit dem letzten Abschnitt des Vierten Buchs (FW 342) und dem vorletzten Abschnitt des Fünften Buchs (FW 382) verklammert ist, scheint das Autor-Ich mit der Formel „fröhliche Wissenschaft“ jedenfalls auf eine recht unkonventionelle „Synthese von Denken und Dichtung“ (Brusotti 1997b, 381, Anm. 3) hinauszuwollen.

346, 23 auf eine schwer verzeihliche Weise] In D 16a, 2 nachträglich eingefügt.

346, 26–32 wer weiss, was für ein Opfer er sich sucht, was für ein Unthier von parodischem Stoff ihn in Kürze reizen wird? „Incipit tragoedia“ – heisst es am Schlusse dieses bedenklich-unbedenklichen Buchs: man sei auf seiner Hut! Ir-gend etwas ausbündig Schlimmes und Boshaftes kündigt sich an: incipit parodia, es ist kein Zweifel ...] Vgl. folgende ‚Vorstufe‘ in Heft W I 8: „: man muß fürchten, daß er 'noch' nach einem anderen Opfer lüstern ist, 'wer weiß, was für ein 'Opfer er sich in Kürze auslesen wird', 'sucht' was für ein' Unthier von Parodie ihn in Kürze reizen wird! Incipit tra-/goedia heißt es am Schlusse dieses fröhlichen 'unbedenklichen' Buches: 'Vielleicht heißt das 'nicht' incipit parodia?' man sei auf seiner Hut! Ir=/gend e'E'twas Außerordentliches kündigt sich an, etwas Ausbündig-Schlimmes u. Boshaftes 'kündigt sich an': inci=/pit t'p'ara'o'dia, es ist kein Zweifel! ...“ (KGW IX 5, W I 8, 15, 1–8; Notat diagonal durchgestrichen.) In Form einer ‚prospektiven Retrospektive‘ wird hier Za als das auf die Erstausgabe von FW folgende Werk ‚angekündigt‘.

Irritieren mag dabei die Formulierung, „Incipit tragoedia“ – heisst es am Schlusse dieses [...] Buchs“, denn die lateinische Wendung findet sich zwar als Überschrift des letzten Abschnitts des Vierten Buchs, der fast wortidentisch den Beginn von Za I enthält und mit dem 1882 die erste Ausgabe von FW endete (vgl. NK FW 342). Doch steht der lateinische Satz nicht am Schluss der 1887 erschienenen Neuausgabe, mit der die auf „Herbst 1886“ datierte Vorrede – neben dem Fünften Buch sowie FW Anhang – erst neu hinzukam.

Zwar heißt es am Schluss des vorletzten Abschnitts von FW V in deutscher Übersetzung der lateinischen Formel: „die Tragödie beginnt ...“ (FW 382, 637, 15), aber in Bezug darauf kann allenfalls in einem sehr weiten Sinn vom „Schlusse“ des ganzen Werks die Rede sein: Der letzte Prosatext in der neuen Ausgabe von FW ist der „Epilog“ überschriebene Abschnitt FW 383, der letzte Text überhaupt das Gedicht „An den Mistral“; in beiden taucht weder die lateinische noch die deutsche Formel auf. Ein Erklärungsansatz könnte sein, dass N. zumindest noch nicht an das Fünfte Buch gedacht haben mag, als er diesen – möglicherweise später übersehenen – Satz der Vorrede schrieb; noch im März 1887 überlegte er, ob FW V nicht besser in einer zweiten Auflage von JGB unterzubringen wäre (vgl. ÜK 1). Eine andere Möglichkeit eröffnet sich durch einen Blick ins Druckmanuskript zur Neuausgabe von FW 1887. Dort zeigt sich nämlich, dass FW 382 nicht nur zunächst als „Letztes Stück des 5. Buchs“ (D 16a, 56) gedacht war, sondern auch unter dem Text ursprünglich noch „Incipit tragoedia“ (D 16a, 57) stand (vgl. NK 637, 9–15). Vielleicht zielt die Formulierung aus der Vorrede also auch auf das zwischenzeitlich so geplante Ende des Fünften Buchs ab. Zum Verhältnis des vorliegenden Passus zu FW 342 und FW 382 vgl. Viesenteiner 2010, 340–342.

In der Forschung wird vor allem mit Blick auf Za diskutiert, wie das an der zu kommentierenden Stelle modellierte Verhältnis von Tragödie und Parodie zu verstehen ist. Soll Za der poetischen Gattung der Tragödie zugerechnet oder verglichen werden, oder handelt es sich um ein parodistisches Werk – oder beides zugleich? Die Interpretationen hierzu gehen auseinander; während beispielsweise Gadamer 1986, 3 Za zwar als „Drama“, aber zugleich als eine „lange Abfolge vielfältiger Parodien“ liest, erklärt Figal 2000a, 340 das Werk zur „Tragödie [...] eines philosophischen Denkens, das zur Kunst werden muß, um als Philosophie artikulierbar zu sein, und doch in Wahrheit nicht Kunst ist“. Zittel 2000, 136 wiederum, der von einer „zunehmende[n] Selbstparodierung im *Zarathustra*“ spricht, von einer „Selbstzersetzung mit ästhetischen Mitteln“, deutet den Schlusssatz von FW Vorrede 1 so: „Tragisches und Komisches werden im Hinblick auf den *Zarathustra* untrennbar miteinander verbunden.“ (Ebd., 142) Zittel folgt dieser ‚Selbstausslegung‘ N.s, indem er schließlich für Za (und auch schon für FW) ein „Parodieren des Tragischen selber“ feststellt (ebd., 143). Hierzu verweist Zittel auf FW 153, wo sich tatsächlich gewisse Parallelen zu 346, 26–32 finden lassen, auch wenn dort nicht vom Parodischen, sondern ‚nur‘ vom Komischen zu lesen ist (vgl. NK FW 153).

Für ein anderes Verständnis insbesondere des „Incipit parodia“ plädiert Benne 2015b, der darin die zitierende Anspielung auf eine antike Tradition des Parodie-Begriffs sieht, in der prominent Quintilians Rhetoriklehrbuch *Institutio oratoria* steht. Benne verweist auf den Zusammenhang der Parodie mit der rhetorischen Figur der Prosopopöia (Personifikation) und macht dabei geltend, dass die Parodie nicht nur als spöttische oder ironische Herabsetzung, sondern vor allem als ‚nachahmendes‘ Sprechen aus der Perspektive von anderen Personen und Positionen zu verstehen sei, das nicht dem empirischen Autor selbst zurechenbar ist (vgl. auch Benne 2016b). Den Übergang vom Tragischen ins Komische bzw. Parodische reflektieren ebenfalls FW 153 u. FW 382 (637, 9–15). Ein strukturell ähnliches Verständnis der Tragödie zeigt sich bereits am Schluss des Eröffnungsabschnitts FW 1, in dem „die kurze Tragödie“ als eine periodisch wiederkehrende Zeit der „grossen Zwecklehrer“ betrachtet wird, die „schließlich immer in die ewige Komödie des Daseins über und zurück[geht]“ (372, 9–11).

346, 27f. parodischem Stoff In D 16a, 2 korrigiert aus: „Parodie“. N. benutzt laut eKGWB die heute geläufige(re) Form ‚parodistisch‘ nie, sondern schreibt stets ‚parodisch‘. Es scheint ihm also nicht um eine terminologische Unterscheidung zwischen ‚parodisch‘ und ‚parodistisch‘ zu gehen, wie sie denn auch erst im 20. Jahrhundert verschiedentlich in der Literaturwissenschaft eingeführt wurde. Vgl. etwa Bahr 1972, 38: „Parodisch bezieht sich auf die

Nachgestaltung eines Vorbildes, parodistisch auf die Verspottung eines Vorbildes.“ Wenn N. den Ausdruck „parodisch“ benutzt, kann ausdrücklich auch letzteres gemeint sein, wie etwa aus dem Satzsatz des Nachlass-Notats NL 1886/87, 7[54], KSA 12, 313, 30 f. hervorgeht: „NB. Zarathustra, sich beständig parodisch zu allen früheren Werthen verhaltend, aus der Fülle heraus.“ Auch bei dem am Ende von FW Vorrede 1 genannten „Unthier von parodischem Stoff“ (346, 27 f.) kann durchaus an Zarathustra gedacht werden.

2.

Der zweite Abschnitt der Vorrede wendet sich vom bloß persönlichen Geneungs-(Hoffnungs-)Erlebnis des sprechenden Autor-Ich aus FW Vorrede 1 ab und der allgemeineren Bedeutung von Gesundheit und Krankheit für die (Psychologie der) Philosophie zu. Hierbei zeichnet sich jedoch gerade das Exemplarische, Repräsentative des selbst Erlebten ab: Die eigene Krankheit wird rückblickend als Ermöglichung eines Selbst-Experiments gedeutet, das es erlaube, die Entstehung bisheriger Philosophien aus der Krankheit und der Missdeutung des Leibes psychologisch zu erklären. Gegen Ende des Abschnitts wird schließlich die Forderung erhoben, an die Stelle der bisherigen, als Krankheits-symptom aufgefassten Metaphysik eine neue, therapeutische Philosophie zu setzen, deren Ziel die Gesundheit der ganzen Menschheit ist.

Im Druckmanuskript findet sich nach dem noch nicht nummerierten Abschnitt 1 eine mit der Ordnungszahl „2.“ überschriebene Seite, auf der rechts oben der eingerahmte Vermerk „Fortsetzung der Vorrede zur fröhlichen Wissenschaft“ steht (D 16a, 3) und welche die – nachträglich hinzugefügte – ‚Reinschrift‘ zu FW Vorrede 2 enthält. Die Mappe Mp XV enthält zwar ein offensichtlich früher verfasstes Blatt mit der Niederschrift eines geplanten zweiten Teils der Vorrede. Doch dieses Manuskript unterscheidet sich deutlich von der Druckfassung FW Vorrede 2 und beinhaltet vor allem ‚Vorstufen‘ zum späteren Abschnitt 4, die weiter unten zitiert werden.

347, 2 f. – *Aber lassen wir Herrn Nietzsche: was geht es uns an, dass Herr Nietzsche wieder gesund wurde? ...]* An die Stelle des in FW Vorrede 1 sprechenden „ich“, das hier nachträglich als „Herr Nietzsche“ eingeführt wird, tritt jetzt ein „wir“, das sich im weiteren Verlauf des zweiten Abschnitts generisch als „wir Philosophen“ bezeichnet (bzw. seinerseits durch diese abgelöst wird). Man kann von auto(r)fiktionalen Selbstinszenierungen sprechen, die N. „Herrn Nietzsche“, „ich“ oder „wir“ nennt und jeweils in der Autorrolle des vorliegenden Textes auftreten lässt. Auch wenn das Konzept der Auto(r)fiktion sein primäres Anwendungsgebiet in Forschungen zur Textsorte ‚Autobiographie‘ fin-

det, an der FW Vorrede allenfalls am Rande teilhat, lässt sie sich geradezu idealtypisch jener „Form der Autofiktion“ zuordnen, die schon „durch Namensidentität von Autor und Figur [...] mit einer poetologischen Perspektive verbunden“ ist (Wagner-Egelhaaf 2013, 11). Erzeugt wird die Illusion, der Sprechakt, in dem sich ein Aussagesubjekt („Herr Nietzsche“ oder „wir Philosophen“) zu Wort meldet, sei identisch mit dem Schreibakt, in dem der Vorreden-Text entsteht. Damit erfüllt FW Vorrede ein zentrales Kriterium des auto(r)fiktionalen Textes, der „den Autor im performativen Sinn als jene Instanz“ vorführt, „die im selben Moment den Text hervorbringt wie dieser ihr, d. h. dem Autor, auf seiner Bühne den auktorialen Auftritt allererst ermöglicht“ (Wagner-Egelhaaf 2013, 14). In FW Vorrede handelt es sich, wie nicht erst der zu kommentierende Passus zu verstehen gibt, um eine höchst vielschichtige (auto)fiktive Autor-Figur, die mit einer Mehrzahl von Stimmen bzw. aus wechselnden Perspektiven spricht.

Die Behauptung des „wir“, „dass Herr Nietzsche wieder gesund wurde“, ist durch dessen Äußerungen in der „ich“-Form im ersten Abschnitt nicht gedeckt, denn dort bleibt offen, ob das geschilderte Erlebnis wirklich die „Genesung“ (345, 14) von einer Krankheit oder nur die „Hoffnung auf Gesundheit“ (345, 20) sein soll. Dass der empirische Autor N. in der hier alludierten Entstehungszeit von FW im landläufigen Verständnis *nicht* „wieder gesund wurde“, braucht kaum eigens angemerkt zu werden. Durchaus erwähnenswert ist jedoch der ironische Charakter des zu kommentierenden Fragesatzes. Scheinbar handelt es sich um eine rhetorische Frage, welche die Antwort heischt, dass „uns“ die vermeintliche Genesung des „Herrn Nietzsche“ nichts angeht, „wir“ also nichts mehr davon wissen wollen. Der Fortgang des Abschnitts nach den Auslassungspunkten sucht aber gerade zu zeigen, wenngleich ohne „Herrn Nietzsche“ noch einmal namentlich zu erwähnen, dass Krankheit und Genesung für eine ‚Psychologie der Philosophie‘ höchst ertrag- und aufschlussreiche Erfahrungen sein können, so dass „uns“, insofern ‚wir‘ diese Psychologie betreiben wollen, die ‚Genesung‘ von „Herrn Nietzsche“ mithin sehr wohl etwas angehe.

347, 3–7 *Ein Psychologe kennt wenig so anziehende Fragen, wie die nach dem Verhältniss von Gesundheit und Philosophie, und für den Fall, dass er selber krank wird, bringt er seine ganze wissenschaftliche Neugierde mit in seine Krankheit.* Die Rolle des Psychologen, die das sprechende Wir jetzt einnimmt, begegnet beim späten N. häufiger. Im Jahr 1885, ab dem der Psychologe dergestalt als Identifikationsfigur aufgerufen wird, finden sich mehrere Werktitelentwürfe im Vorfeld von JGB und der Neuausgabe von FW, darunter wiederholt die soliloquistische Variante „Selbstgespräch(e) eines Psychologen“ (vgl. KGW IX

5, W I 8, 174, 6 = NL 1885/86, 2[44], KSA 12, 83, 25; KGW IX 5, W I 8, 168, 28–31 = NL 1885/86, 2[47], KSA 12, 84, 19–21; KGW IX 5, W I 8, 159, 30–32 = NL 1885/86, 2[51], KSA 12, 86, 10 f.; KGW IX 5, W I 8, 151, 24 = NL 1885/86, 2[65], KSA 12, 89, 13). Das Spätwerk NW trägt bekanntlich den Untertitel „Aktenstücke eines Psychologen“. Auch wenn es keine übergreifend gültige Definition von Psychologie bei N. gibt, zeichnet sich in seinem Wortgebrauch eine auffällige Nähe zwischen Psychologie und Philosophie ab, z. B. in JGB 23, wo beide geradezu identisch zu sein scheinen (vgl. NK 5/1, S. 210), oder eben in FW Vorrede 2, wo der Philosoph zum genuinen Forschungsgegenstand des Psychologen wird, was im genannten „Fall“, den das Sprecher-Wir offenbar als den eigenen bzw. den von „Herrn Nietzsche“ betrachtet, ausdrücklich in Personalunion möglich ist. Der Gesichtspunkt, unter dem sich der Psychologe für Philosophie interessiert und damit selbst als Philosoph erscheint, ist gerade der Komplex von „Gesundheit“ und „Krankheit“, der im vorangehenden Abschnitt FW Vorrede 1 schon mit Blick auf die Entstehungsumstände und -bedingungen des vorliegenden Buchs metaphorisch-poetologisch reflektiert wurde. Das grundsätzliche „Verhältniss von Gesundheit und Philosophie“, das für N.s gesamtes Denken zentral ist, erhält nicht nur im Fortgang von FW Vorrede (v. a. in den Abschnitten 2 und 3) gesteigerte Aufmerksamkeit, sondern spielt überdies in einigen Abschnitten sowohl der ersten als auch der zweiten Ausgabe eine wichtige Rolle, insbesondere in FW 120 und FW 382.

347, 10 f. *Bei dem Einen sind es seine Mängel, welche philosophiren, bei dem Andern seine Reichthümer und Kräfte.*] Die Unterscheidung zwischen „dem Einen“ – dem Philosophen als Mängelwesen – und „dem Andern“ – dem reichen Kraftphilosophen –, die im Folgenden als eine Differenz zwischen kranken und gesunden Denkern deutlich wird, scheint, anders als die zu kommentierende Formulierung nahelegt, keine statische zu sein. Schließlich handelt es sich doch bei dem sprechenden Philosophen-Wir von FW Vorrede selbst ausdrücklich um einen Genesen(d)en, dessen Beispiel damit zu verstehen gibt, dass auch ein und derselbe Philosoph in unterschiedlichen lebensgeschichtlichen Phasen zu den „Einen“ und den „Andern“ gehören (oder zumindest die Zugehörigkeit zu diesen „Andern“ behaupten) kann. Damit verträgt sich auch gut die auf das Verhältnis von Krankheit und Gesundheit bezogene allgemeine Bemerkung zu Beginn von FW Vorrede 3, ein genesen(d)er „Philosoph“ sei durch verschiedene „Philosophien hindurchgegangen“ (349, 23). Zur „Aufhebung der althergebrachten Antithetik“ von Krankheit und Gesundheit bei N. bzw. in FW (Vorrede) vgl. schon Politycki 1989, 391–397, hier 393.

Die Unterscheidung zwischen zwei Philosophen-Typen hat ihr „ästhetische[s]“ Gegenstück in der im Fünften Buch in FW 370 formulierten „Hauptun-

terscheidung“, ob in einem Kunstwerk „der Hunger oder der Ueberfluss schöpferisch geworden“ ist (621, 17–19).

347, 14–16 *die Wollust einer triumphirenden Dankbarkeit, welche sich zuletzt noch in kosmischen Majuskeln an den Himmel der Begriffe schreiben muss.*] Diese Worte dienen der metaphorischen Beschreibung des Ideals eines Philosophierens aus Überfülle und Kraft, wie es zuvor (vgl. NK 347, 10 f.) dem Philosophieren aus Mangel und Schwäche entgegengesetzt wurde, das gleich im Folgenden als der „gewöhnlichere[] Fall[]“ der „kranken Denker[]“ (347, 17 f.) erscheint. Nach den vorangehenden Ausführungen über die angebliche Genesung von „Herrn Nietzsche“ (347, 2) als grundlegendes Entstehungs-Erlebnis von FW liegt die Vermutung nahe, dieses Werk gebe ein Beispiel für ein solch triumphales Sich-Einschreiben in den Begriffshimmel (das freilich gerade die Heilung von der Krankheit und damit diese selbst voraussetzt, vgl. insbesondere die autoreferentiellen Formulierungen aus FW Vorrede 1: „Die Dankbarkeit strömt fortwährend aus [...], die Dankbarkeit eines Genesenden“, 345, 12–14 – „Dies ganze Buch ist eben Nichts als eine Lustbarkeit nach langer Entbehrung und Ohnmacht, das Frohlocken der wiederkehrenden Kraft“, 346, 1–3).

Die der Genitivmetapher „Himmel der Begriffe“ vorgeschaltete Adjektivmetapher der „kosmischen Majuskeln“, die die alte „Bezeichnung der großen Anfangsbuchstaben“ (Meyer 1874–1884, 11, 123) im astronomisch vergrößerten Maßstab aufruft, liefert das fast schon expressionistisch anmutende sprachliche Bild für die Poetologie einer ‚Philosophie der Gesundheit‘, wie sie dieser Äußerung selbst zugrunde zu liegen scheint. In GM III 11 taucht das Bild wenig später erneut auf. Allerdings dient es dort gerade zur Charakterisierung ‚kranker Denker‘, nämlich asketisch-priesterlicher Philosophen, auf die eine außerirdische Perspektive imaginiert wird: „Von einem fernen Gestirn aus gelesen, würde vielleicht die Majuskel-Schrift unsres Erden-Daseins zu dem Schluss verführen, die Erde sei der eigentlich asketische Stern, ein Winkel missvergügter, hochmüthiger und widriger Geschöpfe, die einen tiefen Verdruss an sich, an der Erde, an allem Leben gar nicht loswürden“ (KSA 5, 362, 23–28; vgl. hierzu NK 5/2, S. 465).

Ästhetisches Pendant der kosmischen Majuskel-Philosophie aus „Dankbarkeit“ ist die gleichfalls „aus Dankbarkeit und Liebe“ sich herleitende „Apotheosenkunst“ (622, 4 f.), wie sie in FW 370 charakterisiert wird.

347, 17–20 *wenn die Nothstände Philosophie treiben, wie bei allen kranken Denkern – und vielleicht überwiegen die kranken Denker in der Geschichte der Philosophie*] Dieser Themenwechsel von den zuvor betrachteten gesunden Ausnahme-Philosophen hin zu den gewöhnlichen kranken Denkern bereitet die im letzten Drittel von FW Vorrede 2 vertretene Ansicht vor, dass „Philosophie bis-

her [...] ein Missverständniss des Leibes gewesen ist“ (348, 23–25) und ihre Geschichte auf „Symptome bestimmter Leiber“ (348, 32) hin zu betrachten sei. Als Beispiele für kranke Denker treten in N.s späteren Texten bevorzugt Blaise Pascal (vgl. JGB 62, KSA 5, 83, 11; KGW IX 8, W II 5, 186, 10–12 = NL 1888, 14[5], KSA 13, 219, 6–8) oder Baruch de Spinoza (vgl. JGB 5, KSA 5, 19, 20) auf. Über letzteren ist in Abschnitt FW 349 des Fünften Buchs sogar ganz konkret nachzulesen, inwiefern bei ihm – im Sinne des zu kommentierenden Passus – „die Nothstände Philosophie“ trieben: „Man nehme es als symptomatisch, wenn einzelne Philosophen, wie zum Beispiel der schwindsüchtige Spinoza, gerade im sogenannten Selbsterhaltungs-Trieb das Entscheidende sahen, sehen mussten: – es waren eben Menschen in Nothlagen.“ (585, 13–17) Dass auch schon Sokrates ein kranker Denker war, das Leben als Krankheit empfunden, „am Leben gelitten“ hat (570, 1), stellt gegen Ende des Vierten Buchs, mit dem die Erstausgabe von 1882 endete, FW 340 fest. Zur Vermutung, „die kranken Denker“ hätten die gesamte europäische Philosophiegeschichte dominiert, vgl. KGW IX 1, N VII 1, 103, 1–4 (NL 1885, 34[133], KSA 11, 465, 1 f.): „Es ist etwas Krankhaftes am vielen ‚ganzen bisherigen Typus der‘ Philosophen, / es mag viel an ihm mißrathen sein.“

Dass ebenfalls „Herr Nietzsche“ (347, 3) – zumindest zeitweise – diesem kranken Philosophen-Typus zugehörte, geht aus FW Vorrede deutlich genug hervor (vgl. NK 347, 10 f.). Interessant erscheint in diesem Zusammenhang auch, was N. über sich selbst und in Anspielung auf die ‚fröhliche Wissenschaft‘ in seinem Brief vom 24. 11. 1885 an Reinhart und Irene von Seydlitz schreibt: „wenn ein Philosoph krank ist, so ist es beinahe schon ein argumentum gegen seine Philosophie. Inzwischen dürfte ich geltend machen, daß ich ‚reißend schnell‘ gesund und immer gesunder werde, seit ich meine Philosophie habe und nicht mehr ‚falschen Götzen‘ diene. / Es giebt ein artiges provençalisches Wort, welches ich immer besser verstehn lerne (– und das ist viel bei einem Deutschen) *gai saber*.“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 647, S. 113, Z. 34–41)

347, 20–23 *was wird aus dem Gedanken selbst werden, der unter den Druck der Krankheit gebracht wird? Dies ist die Frage, die den Psychologen angeht: und hier ist das Experiment möglich.*] Der hier entfaltete Gedanke eines psychologischen Experimentierens mit der eigenen Krankheit spezifiziert das übergreifende Vorstellungsmuster des Experiments, das sich in Form des Selbst-Experiments schon in M 501, KSA 3, 294, 26 f. findet: „Wir dürfen mit uns selber experimentiren! Ja die Menschheit darf es mit sich!“ In der Erstausgabe von FW taucht dieser Gedanke ebenfalls und vermehrt auf (vgl. FW 7, FW 51, FW 110, FW 319, FW 324), der sich noch im Spätwerk findet (vgl. GM III 13, KSA 5, 367, 5 f.: der Mensch als „der grosse Experimentator mit sich“). Die spe-

zielle Ausprägung eines Experimentierens mit der eigenen Krankheit, wie es in der zu kommentierenden Stelle angesprochen wird, findet sich bereits in einem Brief N.s an den Arzt Otto Eiser von Anfang Januar 1880: „Meine Existenz“, so schreibt N. darin, „ist eine fürchterliche Last: ich hätte sie längst von mir abgeworfen, wenn ich nicht die lehrreichsten Proben und Experimente auf geistig-sittlichem Gebiete gerade in diesem Zustande des Leidens und der fast absoluten Entsagung machte – diese erkenntnißdurstige Freudigkeit bringt mich auf Höhen, wo ich über alle Marter und alle Hoffnungslosigkeit siege. Im Ganzen bin ich glücklicher als je in meinem Leben: und doch! Beständiger Schmerz, mehrere Stunden des Tages ein der Seekrankheit eng verwandtes Gefühl einer Halb-Lähmung, wo mir das Reden schwer wird, zur Abwechslung wüthende Anfälle (der letzte nöthigte mich 3 Tage und Nächte lang zu erbrechen, ich dürstete nach dem Tode).“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 1, S. 3, Z. 10–21) Auch das in FW Vorrede 2 genannte „Experiment“ mit der eigenen Krankheit und folglich mit sich selbst zielt, wie im Fortgang der Ausführungen deutlich wird, auf das ästhetisch-religiös-metaphysische Gebiet. Zum Experiment des Denkens und Lebens bei N. vgl. – neben den älteren Arbeiten von Kaulbach 1980, Maurer 1984 und Gerhardt 1986 – Blättler 2010, Zimmer 2010 (speziell für die Zeit von M und FW) und Jaspers 2016.

347, 23–31 *Nicht anders als es ein Reisender macht, der sich vorsetzt, zu einer bestimmten Stunde aufzuwachen und sich dann ruhig dem Schlafe überlässt, so ergeben wir Philosophen, gesetzt, dass wir krank werden, uns zeitweilig mit Leib und Seele der Krankheit – wir machen gleichsam vor uns die Augen zu. Und wie Jener weiss, dass irgend Etwas nicht schläft, irgend Etwas die Stunden abzählt und ihn aufwecken wird, so wissen auch wir, dass der entscheidende Augenblick uns wach finden wird]* Das konkrete Beispiel eines Reisenden, der sich vorsetzt, zu einer bestimmten Stunde aufzuwachen, findet sich bereits lange vor N.; vgl. die somnologische Kurzabhandlung *Gedanken von den verschiedenen Lagen der Menschen im Schlafe* von Longus 1763, 232, wo zu lesen ist: „Ein Reisender fasset den festen Vorsatz, des Morgens um 4. [sic] Uhr seine Reise weiter fortzusetzen, seine Seele erinnert ihn um den bestimmten [sic] Glockenschlag daran, und sein Körper erwacht.“ Die traditionsreiche Metaphorik des Schlafens und (Auf-)Wachens begegnet in N.s Schriften öfter, so etwa auch in der zeitnah verfassten Vorrede zu JGB, wo es in Bezug auf den ‚dogmatischen Schlummer‘ (Kant) der Metaphysik seit Platon heißt, dass „Europa von diesem Alpdrucke aufathmet und zum Mindesten eines gesunderen – Schlafs geniessen darf“, während ‚unsere‘ „Aufgabe das Wachsein selbst ist“ (KSA 5, 12, 19–22; vgl. NK 5/1 hierzu). Die thematische Ähnlichkeit zur Schlaf/Wachen-Metaphorik in FW Vorrede 2, in der ebenfalls Haltungen des Philosophen damit verbunden werden, liegt auf der Hand, auch wenn das hier aufgerufene Motiv

der ‚inneren Uhr‘ in JGB Vorrede fehlt. Vgl. auch GM Vorrede 1, KSA 5, 247, 3 u. 16–18, wo das sprechende Wir des „Erkennenden“ sich mit einem Langschläfer vergleicht, „dem die Glocke eben mit aller Macht ihre zwölf Schläge des Mittags in's Ohr gedröhnt hat“, so dass er „mit einem Male aufwacht“. Deutlich früher, nämlich schon zur „fünfte[n] Stunde“ des Morgens, wird demgegenüber das Sprecher-Ich in FW 22 von „den harten Schlägen der Thurmuhr“ aus einem „wunderliche[n] Morgentraum“ geweckt (394, 34–395, 2). Dass bestenfalls ein nachtwanderisches Erwachen zum Bewusstsein des Träumens möglich ist, behauptet hingegen mit Bezug auf den dadurch ausgehebelten ontologischen Wesen-Schein-Gegensatz das sprechende Ich in FW 54, 417, 3–9; nicht auf die philosophische, sondern auf die künstlerische Existenz bezogen, findet sich die Metapher des Schlafwandels bzw. Wachtraums auch in FW 59, 423, 22–32.

Die Metaphorik von Wachen, Schlafen und Träumen reicht bis in die Philosophie der griechischen Antike zurück. Bereits der von N. sehr geschätzte Vorsokratiker Heraklit beutet den Gegensatz von Schlafen und Wachen metaphorisch aus: „τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εἰκόασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῖμαι κατὰ φύσιν διαίρων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὖδοντες ἐπιλανθάνονται.“ – „Für der Lehre Sinn aber, wie er hier vorliegt, gewinnen die Menschen nie ein Verständnis, weder ehe sie ihn vernommen noch sobald sie ihn vernommen. Denn geschieht auch alles nach diesem Sinn, so gleichen sie doch Unerprobten, so oft sie sich erproben an solchen Worten und Werken, wie ich sie erörtere, nach seiner Natur ein jegliches zerlegend und erklärend, wie es sich verhält. Den anderen Menschen aber bleibt unbewußt, was sie nach dem Erwachen tun, so wie sie das Bewußtsein verlieren für das, was sie im Schlafe tun.“ (Diels/Kranz 1956, 22 B 1) Und auch Platon (dessen Philosophie des Guten und Schönen in JGB Vorrede, KSA 5, 12, 14–18 ihrerseits mit dogmatischem Tiefschlaf assoziiert wird) verwendet diese Metaphorik – prominent in *Politeia* 476d, wo er die wahre Erkenntnis, nämlich die der Ideen, als die Erkenntnis desjenigen bezeichnet, der sich durch Wachsein (ὕπαρ) auszeichnet, wohingegen die mangelnde Erkenntnis des wahrhaft Seienden mit dem Zustand des Schlafens verglichen wird (vgl. Platon 1853–1874, IV/2, 245).

Auch im christlichen Kontext ist die Metaphorik von Schlafen und Wachen beliebt. So fordert Jesus seine Jünger auf: „wachtet und betet; denn ihr wisset nicht, wenn es Zeit ist. [...] So wachtet nun, denn ihr wisset nicht, wenn der Herr des Hauses kommt, ob er kommt am Abend, oder zu Mitternacht, oder um den Hahnenschrey, oder des Morgens“ (Markus 13, 33–35 = Die Bibel: Neues

Testament 1818, 60; vgl. auch Matthäus 24, 42 u. 25, 13 = Die Bibel: Neues Testament 1818, 34). In besonderer Nähe zum – freilich durch und durch säkularisierten – Motiv der ‚inneren Uhr‘ in N.s Vorrede vgl. Römer 13, 11f.: „Und weil wir solches Wissen, nemlich die Zeit, daß die Stunde da ist, aufzustehen vom Schlaf; sintemal unser Heil jetzt näher ist, denn da wir es glaubten; [...] Die Nacht ist vergangen, der Tag aber herbey gekommen; so laßt uns ablegen die Werke der Finsterniß, und anlegen die Waffen des Lichts.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 193) Auch in der Philosophie aus N.s zeitgenössischem Umfeld war die Metapher des Wachens geläufig. So adaptiert sie beispielsweise Gustav Teichmüller in seinem Werk *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882), mit dem sich N. intensiver beschäftigte. Vgl. etwa Teichmüller 1882, 346: „Kaum aber stellen wir diese nüchterne Frage [nach der ‚Dingheit ideeller Objekte‘], so verschwindet sofort die ganze perspectivische Gespensterwelt und wir kommen wie aus einem ängstlichen Traum wieder zu uns und wachen.“ Zur philosophischen Begriffsgeschichte des Wachseins vgl. Hutter 2005, zur Metaphorik von Schlaf und Traum Macho 2014.

347, 31–348, 2 *dass dann Etwas hervorspringt und den Geist auf der That ertappt, ich meine auf der Schwäche oder Umkehr oder Ergebung oder Verhärtung oder Verdüsterung und wie alle die krankhaften Zustände des Geistes heissen, welche in gesunden Tagen den Stolz des Geistes wider sich haben*] Zu dem durch Sperrdruck hervorgehobenen kriminologischen Phraseologismus ‚jmd. auf der/frischer Tat ertappen‘, der bei N. nicht nur in FW (vgl. auch FW 348, 583, 29 f.), sondern in verschiedenen Varianten außerdem in M 239, KSA 3, 200, 26 f. u. M 468, KSA 3, 280, 15 f., in NL 1884, 25[59], KSA 11, 25, 17, GD Die grossen Irrthümer 3, KSA 6, 90, 19 f. sowie in EH Warum ich so weise bin 7, KSA 6, 274, 33 f. vorkommt, vgl. das von Wander 1867–1880, 4, 1142 angeführte Sprichwort: „Man muss ihn auf der That ertappen, sonst leugnet er.“ Bemerkenswert ist, dass Ertappender und Ertappter an der vorliegenden Stelle identisch sind: Gemeint ist ein Sich-selbst-Ertappen des stolzen Geistes auf der Krankheits-Tat schwächlichen Philosophierens. In FW Vorrede 1 wurde dagegen noch auf „die Tyrannei des Stolzes“ (346, 10 f.) als eigenes Krankheitssymptom abgehoben.

348, 2–4 *denn es bleibt bei dem alten Reime „der stolze Geist, der Pfau, das Pferd sind die drei stölzesten Thier‘ auf der Erd“]* Bei diesem angeblichen „alten Reime“ handelt es sich höchstwahrscheinlich um einen ‚Sinnspruch‘ aus N.s eigener Feder, der im 19. Jahrhundert verbreitete (misogyne) Sprichwörter abwandelt: „Frauen, Pfauen und Pferde sind die drei stolzesten Thiere der Erde.“ (Wander 1867–1880, 1, 1123) Vgl. auch: „Ein Pferd im ersten Zaum, eine jüngst vermählte Frau und ein neugebackener Student sind die drei stolzesten Dinge, die man kennt.“ (Wander 1867–1880, 3, 1292) Darüber hinaus lassen sich etli-

che Beispiele dafür anführen, dass dem Pfau (vgl. auch NK KSA 5, 87, 2f.) sowie dem Pferd in der europäischen Kultur- und Geistesgeschichte gern der affektive Zustand des Stolzes zugeschrieben wurde, so etwa in David Humes *Treatise of Human Nature* (1739/40), wo es im Abschnitt „Of the Pride and Humility of Animals“ heißt, der Pfau sei stolz auf seine Schönheit, das Pferd auf seine Schnelligkeit (siehe Hume 1882, 2, 119). Vgl. hierzu Wild 2006, 285, der mit Blick auf derlei Affekt-Attribuierungen von „anthropomorphistischen Neigungen“ spricht, die das Tier vermenschlichen. Dass bei N. umgekehrt der menschliche „Geist“ auch als ein „Thier“ begriffen wird, entspricht der im dritten Abschnitt der Vorrede (349, 26–29) behaupteten Untrennbarkeit von Mentalem und Physischem.

348, 9 leidende Denker] Vgl. NK 347, 17–20.

348, 13 f. *Jede Philosophie, welche den Frieden höher stellt als den Krieg*] In N.s Texten werden dagegen immer wieder die kriegerischen Instinkte und Intentionen des Philosophen herausgestrichen. Besonders prominent ist beispielsweise Zarathustras Diktum aus Za I Vom Lesen und Schreiben (das übrigens auch an das Motiv der ‚weiblichen Wahrheit‘ aus FW Vorrede 4 erinnert; siehe NK 352, 18 f.): „Muthig, unbekümmert, spöttisch, gewalthätig – so will uns die Weisheit: sie ist ein Weib und liebt immer nur einen Kriegermann.“ (KSA 4, 49, 8–10; N. hat diese Figurenrede später, geringfügig modifiziert, der Dritten Abhandlung von GM als Motto vorangestellt; dazu NK KSA 5, 339, 3–7.) Siehe auch Za I Vom Krieg und Kriegsvölke, wo Zarathustra seinen „Brüder[n] im Kriege“ (KSA 4, 58, 5) im Kasernenhofton befiehlt: „Ihr sollt den Frieden lieben als Mittel zu neuen Kriegen. Und den kurzen Frieden mehr, als den langen.“ (KSA 4, 58, 23 f.) Einen Philosophen, der schon in der Antike den Krieg in den höchsten Rang erhob, kannte und schätzte N.: Heraklit, von dem das Fragment überliefert ist: „Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστὶ, πάντων δὲ βασιλεὺς“ – „Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König“ (Diels/Kranz 1956, 22 B 53). Zu den Rekursen auf Heraklits Kriegs-Philosophie in FW vgl. NK FW Vorspiel 41 sowie NK 448, 9 u. NK 528, 1f. Allgemein zum Krieg bei N. vgl. Peery 2009. Siehe auch im Fünften Buch den bellizistischen Abschnitt FW 362, der enthusiastisch das vermeintliche Faktum begrüßt, „dass wir in’s klassische Zeitalter des Kriegs getreten sind“ (610, 3f.).

348, 16–20 jedes vorwiegend ästhetische oder religiöse Verlangen nach einem Abseits, jenseits, Ausserhalb, Oberhalb erlaubt zu fragen, ob nicht die Krankheit das gewesen ist, was den Philosophen inspirirt hat.] Vgl. FW 1, wo „der ethische Lehrer [...] als der Lehrer vom Zweck des Daseins“ charakterisiert wird, der zu diesem Zweck „ein zweites und anderes Dasein“ erfindet (371, 23f.) und dem Menschen das Lachen verbietet. Die Assoziation mit Platons berühmtem

„ἐπέκεινα τῆς οὐσίας“ („jenseits des Seins“, *Politeia* 509b) liegt nahe (vgl. aber NK 624, 21–25). Man mag sich insbesondere auch an Schopenhauers Willensverneinungs-Philosophie mit ihrer Sehnsucht nach dem „Nirvana“ erinnern fühlen, auf die weiter unten, im dritten Abschnitt der Vorrede deutlich angespielt wird, wo es um (zwei) verschiedene philosophische Reaktionsmöglichkeiten auf den krankheitsbedingten „Schmerz“ geht (350, 19–21). Dass freilich „am Fall Schopenhauer’s [...] etwas Typisches“ für die gesamte Zunft der „Philosophen“ abzulesen sei, behauptet später GM III 7 (KSA 5, 350, 2–5). Schopenhauer und die von ihm repräsentierten Transzendenz-Philosophen jedweder Couleur wären demnach von der Krankheit inspiriert. In FW Vorrede 3 reiht sich das sprechende Ich dann zwar selbst unter die von der Krankheit und dem Schmerz inspirierten Philosophen ein, beansprucht für sich selbst jedoch – infolge seiner angeblichen Genesung – gerade ein alternatives Denken, das ohne „Verlangen nach einem Abseits, Jenseits“ usw. auskommt.

348, 23–25 *Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein Missverständniss des Leibes*] Vgl. NK 347, 17–20.

349, 7–10 *ein philosophischer Arzt im ausnahmsweisen Sinne des Wortes – ein Solcher, der dem Problem der Gesamt-Gesundheit von Volk, Zeit, Rasse, Menschheit nachzugehn hat*] Bereits M 52 entwirft unter der Titelfrage „Wo sind die neuen Ärzte der Seele?“ das Selbstbild eines ‚philosophischen Ausnahme-Arztes‘, welcher nicht nur – wie Schopenhauer – „die Leiden der Menschheit endlich einmal wieder ernst“ nimmt, sondern „endlich auch einmal die Gegenmittel gegen diese Leiden ernst nimmt und die unerhörte Quacksalberei an den Pranger stellt, mit der, unter den herrlichsten Namen [der Religion und Moral], bis jetzt die Menschheit ihre Seelenkrankheiten zu behandeln gewöhnt ist“ (KSA 3, 56, 20–26). Die Konzeptualisierung von Philosophen als (Seelen-)Ärzten reicht bis in die griechische Antike zurück. Bereits bei Platon drückt sich das Selbstverständnis des Philosophen als eines Arztes aus, der für die ‚Heilung der Seele‘ („θεραπεύειν τὴν ψυχὴν“) zuständig sei, wie er etwa in *Kratylos* 440c formuliert (Platon 1853–1874, III/1, 131), ähnlich auch in *Gorgias* 513d (vgl. Platon 1853–1874, II/3, 381) sowie in *Charmides* 155b (vgl. Platon 1853–1874, II/5, 580). Vgl. hierzu auch NK KSA 6, 72, 22 f. Ebenfalls bezeichnet der altstoische Philosoph Chrysipp im Rahmen der für die Stoa charakteristischen Auffassung, wonach Affekte krankhafte Zustände seien, die man überwinden muss, um zum gesunden Zustand der Ataraxie bzw. Apathie zu gelangen, den Philosophen als einen „Arzt der Seele“ („ἰατρὸς τῆς ψυχῆς“; vgl. Arnim 1964, 3, 120 f.). Bei den späteren stoischen bzw. von der Stoa beeinflussten Philosophen der hellenistischen und römischen Zeit findet sich diese Vorstellung dann häufiger, beispielsweise bei Seneca (vgl. *Ad Lucilium epistulae*

morales V 50, 9 = Seneca 1852–1862, 3, 103). Auch Galen, der wirkmächtigste Mediziner der Antike, beruft sich auf sie in seiner Schrift *De propriorum animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione*; vgl. hierzu NK 3/1, S. 33f. In der Neuzeit begegnet die Metapher vom Philosophen als Arzt unter anderem bei dem ‚Vernunfttheiler‘ Kant. In dessen *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie* von 1796 wird „die Gesundheit (*status salubritatis*) der Vernunft, als Wirkung der Philosophie“ bestimmt und gefordert: „die Philosophie muß (therapeutisch) als Arzneimittel (*materia medica*) wirken“ (AA VIII, 414).

Im Spätwerk, vor allem in JGB u. AC, inszeniert sich die philosophische Sprechinstanz auf der (Kontrast-)Folie der skizzierten Tradition gerne als ein Therapeut, dem es um eine Kurierung der gesamten europäischen Kultur geht (vgl. Wolf 2008 sowie NK KSA 5, 12, 26–30 u. NK KSA 6, 174, 14–16 u. 226, 8–12). Bereits Ende 1872 hatte N. eine Abhandlung geplant, die den Titel „Der Philosoph als Arzt der Cultur“ tragen sollte (NL 1872/73, 23[15], KSA 7, 545, 20; vgl. auch den Brief an Carl von Gersdorff vom 02.03.1873, KSB 4/KGB II 3, Nr. 298, S. 132, Z. 85–87). Auch an der hier zu kommentierenden Stelle wird der Begriff des ‚philosophischen Arztes‘ gegenüber dem traditionellen Verständnis als Seelen- oder Vernunfttherapeut anders und weiter gefasst: Als ein Denker, der sich mit dem „Problem der Gesamt-Gesundheit von Volk, Zeit, Rasse, Menschheit“ beschäftigt, hat er es also mit dem Phänomen der Kultur zu tun, die offensichtlich von Krankheit befallen und insofern heilungsbedürftig sein kann. Die Selbstidentifizierung des in der Vorrede Sprechenden mit einem solchen philosophischen Arzt als ‚Denker der Zukunft‘ ist deutlich zu erkennen, auch wenn er sich hier nur als dessen Vorbereiter stilisiert, der einen „Verdacht“ formuliert, den erst jener „auf die Spitze“ bringt (349, 10f.): dass sich hinter dem ‚Willen zur Wahrheit‘ der bisherigen Philosophie stets der ‚Wille zur Macht‘ verbarg (vgl. NK 349, 11–14). Faustino 2010, 222, Anm. 4 bemerkt dazu: „Es kann vermutet werden, dass Nietzsche selbst sich als diesen Arzt der Kultur gesehen hat.“ Vgl. auch die „Anmerkung“ zu GM I, wo von den zukünftigen Philosophen gefordert wird, „das ursprünglich so spröde, so misstrauische Verhältniss zwischen Philosophie, Physiologie und Medicin in den freundschaftlichsten und fruchtbringendsten Austausch umzugestalten“ (KSA 5, 289, 11–14).

Im Wortgebrauch des 18. Jahrhunderts bezeichnet der Ausdruck ‚philosophischer Arzt‘ übrigens jene psycho-physiologischen Anthropologen der Zeit, die sich – gegen den Cartesischen Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* – mit dem Wechselverhältnis von Körper und Geist (*commercium mentis et corporis*) bzw. mit dem Einfluss des Körpers auf den Geist (*influxus physicus*) beschäftigten. Als bekanntestes Werk aus dieser bis zu den Halleschen Psycho-

medizinern der Frühaufklärung (Johann Gottlob Krüger, Johann August Unzer, Ernst Anton Nicolai u. a.) zurückreichenden ‚Schule‘ der philosophischen bzw. vernünftigen Ärzte, zu der auch Friedrich Schiller mit seiner Dissertationschrift *Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* von 1780 gehört, gilt Ernst Platners *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*, die 1772 erschienen war (vgl. Zelle 2001). Auf diese ‚philosophischen Ärzte‘ im aufklärungszeitalterlichen Sinn und deren Konzept des ‚ganzen Menschen‘ deutet noch eine Formulierung im dritten Abschnitt der Vorrede hin, wenn das sprechende Philosophen-Wir dort erklärt: „Es steht uns Philosophen nicht frei, zwischen Seele und Leib“ sowie „zwischen Seele und Geist zu trennen“ (349, 26–29).

Zur Denkfigur des Philosophen als Arzt bzw. der Philosophie als Medizin bei N. vgl. u. a. Schipperges 1975, Pasley 1978, Ahern 1990, Long 1990, Cherlonneix 2002b, Tongeren 2008, Faustino 2014b, Lemm 2016a, Poltrum 2016 u. Sommer 2020b.

349, 11–14 *bei allem Philosophiren handelte es sich bisher gar nicht um „Wahrheit“, sondern um etwas Anderes, sagen wir um Gesundheit, Zukunft, Wachstum, Macht, Leben ...*] Dieser Satz hat performative bzw. performativ-widersprüchliche Qualität – ist es doch genau der „Satz“, den erst der erwartete philosophische Arzt der Zukunft auszusprechen „den Muth haben wird“, indem er „meinen Verdacht auf die Spitze“ bringt (349, 10 f.). Indem dann aber ebendieser „Satz“ formuliert wird, fließt er nun doch schon aus der Feder des auktorialen Ich selbst. Der „Verdacht“ seinerseits, dass es sich „bei allem Philosophiren [...] bisher gar nicht um ‚Wahrheit‘“ gehandelt habe, setzt freilich voraus, dass gerade dieses Wahrheitsziel von den bisherigen Philosophen (zu Unrecht) behauptet worden sei. Die – und sei es, wie hier, im Modus skeptischer Infragestellung erfolgende – Assoziation von Philosophie und Wahrheit(sanspruch), die bei N. des Öfteren zu finden ist und die sich tatsächlich schon seit den Vorsokratikern philosophiehistorisch belegen lässt, weist voraus auf die Thematisierung des philosophischen „Wille[ns] zur Wahrheit“ (352, 5 f.) im vierten und letzten Abschnitt der Vorrede. Dort wird allerdings vorausgesetzt, dass dieser „Wille zur Wahrheit“ sehr wohl dasjenige sei, was die Philosophen bisher an- und umgetrieben habe.

Die in 349, 14 dagegen in Erwägung gezogene „Macht“ als Alternative zur „Wahrheit“ erinnert – zumal im Hinblick auf die in FW Vorrede 4 auftauchenden Formel „Wille zur Wahrheit“ – an die ebenfalls in den 1880er Jahren von N.s geprägte, in FW nur einmal im Fünften Buch vorkommende Wendung „Wille zur Macht“ (vgl. NK 585, 29–586, 2). „Macht“ und „Wahrheit“ sind bei N. aber keine festen Gegensätze, sondern der „Wille“ kann sich durchaus auch

auf beides zugleich richten. So heißt es etwa in JGB 211, KSA 5, 145, 15 f., der „Wille zur Wahrheit“ sei der „Wille zur Macht“ der ‚eigentlichen‘, gesetzgebenden Philosophen. In FW Vorrede 2 entpuppt sich im Modus eines zugespitzten Verdachts zumindest unter anderem auch die Macht als das, was hinter dem alten philosophischen Anspruch auf „Wahrheit“ steckt. Nicht weiter erörtert wird dabei indes, inwiefern es „bisher“ „bei allem Philosophiren [...] um Gesundheit, Zukunft, Wachsthum, Macht, Leben“ gegangen sein soll, wo doch in der ersten Hälfte des Abschnitts noch scheinbar das Gegenteil erwogen wurde, dass nämlich gerade nicht die gesunden und starken, sondern „die kranken Denker in der Geschichte der Philosophie“ (347, 19 f.) der Normalfall gewesen seien, denen es keineswegs um die am Ende von FW Vorrede 2 genannten Zielgting, die vielmehr bloß nach „Halt, Beruhigung, Arznei, Erlösung“ (347, 12 f.) strebten.

3.

FW Vorrede 3 thematisiert die produktive Auswirkung des krankheitsbedingten Schmerzes auf das auktoriale Ich: Seine Philosophie habe sich vielfach verwandelt und vertieft; versteht es seine (überwundene?) eigene Krankheit doch als Ermöglichung eines intellektuellen Prozesses, der zu gesteigerter Erkenntnis der problematischen Dimension des Lebens führe. Mit dieser ‚Erkenntnis‘ sind für den Sprecher allerdings keine düsteren Aussichten, sondern ein eigenes, geistiges Glück und eine neue Liebe zum Leben verbunden. Der zweite Teil dieses Abschnitts bildet die Vorlage für NW Epilog 1 (KSA 6, 436 f.) von 1888 (hierzu NK 350, 2–351, 5). Vgl. das mit mehreren Korrekturen versehene Druckmanuskript zu FW Vorrede 3: D 16a, 4.

349, 16–350, 4 – *Man erräth, dass ich nicht mit Undankbarkeit von jener Zeit schweren Siechthums Abschied nehmen möchte, deren Gewinn auch heute noch nicht für mich ausgeschöpft ist: so wie ich mir gut genug bewusst bin, was ich überhaupt in meiner wechselreichen Gesundheit vor allen Vierschrötigen des Geistes voraus habe. Ein Philosoph, der den Gang durch viele Gesundheitengemacht hat und immer wieder macht, ist auch durch ebensoviele Philosophien hindurchgegangen: er kann eben nicht anders als seinen Zustand jedes Mal in die geistigste Form und Ferne umzusetzen, – diese Kunst der Transfiguration ist eben Philosophie. [...] Und was die Krankheit angeht: würden wir nicht fast zu fragen versucht sein, ob sie uns überhaupt entbehrlich ist?* Im Kontrast zum Eröffnungssatz von FW Vorrede 2, der für die Entstehungszeit der Erstausgabe von FW (1882) behauptet, „dass Herr Nietzsche wieder gesund wurde“ (347, 3), entsteht nun der Eindruck, dass die Genesung, die ‚Verabschiedung‘ von der

Krankheit erst in der Sprechgegenwart der Vorrede stattfinden soll, die auf „Herbst 1886“ (352, 33) datiert ist. In litotischer Form wird dabei die „Dankbarkeit“ (345, 12 u. 14; 347, 15), die zunächst nur der – früheren – ‚Genesung‘ galt, ausdrücklich auch dem „Siechthum[]“ selbst entgegengebracht. Offenbar verwischen die Grenzen zwischen Gesundheit und Krankheit im Verlauf der Vorrede immer mehr, worauf auch die laut Grimm 1854–1971, 5, 4321 „im allgemeinen nicht gebräuchlich[e]“ Pluralbildung „Gesundheiten“ („eine ausnahme bildet gesundheit = trinkspruch“, vgl. etwa Leberecht Weinholds *Poetische Gesundheiten* von 1750–1751) hindeuten mag: Es gibt zwar verschiedene Krankheiten, aber streng genommen nur eine Gesundheit: ‚Gesundheit‘ ist eigentlich ein Singularetantum, dessen Pluralisierung – ebenso wie schon die Rede von „meiner wechselreichen Gesundheit“ – an vorliegender Stelle eher der euphemistischen Bezeichnung der ‚Krankheit‘ selbst oder allenfalls der kurzen Erholungsphasen zwischen verschiedenen Krankheitsattacken zu dienen scheint.

Der ungebräuchliche Plural „Gesundheiten“ findet sich bei N. ebenfalls in MA II WS 129, KSA 2, 609, 23, im Brief an Lou von Salomé vom 26. Juni 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 249, S. 211, Z. 27 und in Za I Von der schenkenden Tugend 2, KSA 4, 100, 28. In FW taucht er insgesamt dreimal auf: außer an der vorliegenden Stelle noch in FW 120 (Drittes Buch) und FW 382 (Fünftes Buch). In FW 120 wird gegen den „Begriff einer Normal-Gesundheit“ (477, 16) und stattdessen für „unzählige Gesundheiten des Leibes“ (477, 12f.) argumentiert, um am Ende des Abschnitts schon ganz ähnlich wie im zu kommentierenden Passus der später verfassten Vorrede „die grosse Frage“ aufzuwerfen, „ob wir der Krankheit entbehren könnten [...], ob nicht der alleinige Wille zur Gesundheit ein Vorurtheil [...] sei.“ (477, 23–29) Das sprechende Wir in FW 382 schließlich tritt als Fürsprecher „einer neuen Gesundheit“ auf, „einer stärkeren gewitzteren zäheren verwegeneren lustigeren, als alle Gesundheiten bisher waren“ (636, 1–3). Aber auch diese ‚neue Gesundheit‘, die nun den titelgebenden Namen „die grosse Gesundheit“ erhält, erweist sich als eine höchst volatile: als „eine solche, welche man nicht nur hat, sondern auch beständig noch erwirbt und erwerben muss, weil man sie immer wieder preisgiebt, preisgeben muss! ...“ (636, 11–14; Selbstzitat in EH Za 2, KSA 6, 337, 22–339, 7) Gegen „eine einmalige Gesundheit“ spricht sich überdies im Vierten Buch der Abschnitt FW 295 aus, wo es sogar schon ähnlich wie in FW Vorrede 3 heißt, dass „ich [...] allem meinem Elend und Kranksein [...] im untersten Grunde meiner Seele erkenntlich gesinnt [bin]“ (536, 9–12).

Das pluralistische Gesundheitsverständnis bei N. untersucht Aurenque 2016. Stegmaier 2012b, 604 verweist auf Kants *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie* (vgl. auch NK 349, 7–10), die „schon sehr nah an Nietzsches Gedanken zur Gesundheit

der Philosophie“ herankomme. Kant schreibt dort, dass „die menschliche Gesundheit [...] ein unaufhörliches Erkranken und Wiedergenesen ist“ und die Aufgabe des Philosophen darin bestehe, „das Gleichgewicht, welches Gesundheit heißt und auf einer Haresspitze schwebt, zu erhalten“ (AA VIII, 414). Bei aller Ähnlichkeit springt der Unterschied doch ins Auge: Während bei Kant der therapeutisch wirkende Philosoph von diesem Wechselspiel von „Erkranken und Wiedergenesen“ seinerseits gar nicht betroffen zu sein scheint, steht bei N. gerade der Philosoph selbst in diesem Erkrankungs-Genesungs-Prozess.

Zur philosophischen Unentbehrlichkeit der Krankheit bzw. zur paradoxalen Verschränkung von Krankheit und Gesundheit in N.s Spätwerk vgl. auch GM III 9, KSA 5, 358, 1f. und WA 5, KSA 6, 22, 19f. In EH Warum ich so weise bin 2, KSA 6, 266, 28–267, 4 leitet das sprechende Ich seine Gesundheits-„Philosophie“ direkt aus seiner Krankheit ab: „Ein typisch morbides Wesen kann nicht gesund werden, noch weniger sich selbst gesund machen; für einen typisch Gesunden kann umgekehrt Kranksein sogar ein energisches Stimulus zum Leben, zum Mehr-leben sein. So in der That erscheint mir jetzt jene lange Krankheits-Zeit: ich entdeckte das Leben gleichsam neu, mich selber eingerechnet, ich schmeckte alle guten und selbst kleinen Dinge, wie sie Andre nicht leicht schmecken könnten, – ich machte aus meinem Willen zur Gesundheit, zum Leben, meine Philosophie ...“ Ähnlich heißt es in NW Epilog 1, KSA 6, 436, 13–24: „Ich habe mich oft gefragt, ob ich den schwersten Jahren meines Lebens nicht tiefer verpflichtet bin als irgend welchen anderen. So wie meine innerste Natur es mich lehrt, ist alles Nothwendige, aus der Höhe gesehn und im Sinne einer grossen Ökonomie, auch das Nützliche an sich, – man soll es nicht nur tragen, man soll es lieben ... Amor fati: das ist meine innerste Natur. – Und was mein langes Siechthum angeht, verdanke ich ihm nicht unsäglich viel mehr als meiner Gesundheit? Ich verdanke ihm eine höhere Gesundheit, eine solche, welche stärker wird von Allem, was sie nicht umbringt! – Ich verdanke ihr auch meine Philosophie ...“

Die zitierten Passagen aus EH und NW erwecken jedoch den Eindruck, hier spreche ein Ich, das sich durch seine Krankheit einer ‚grundlegenderen‘ Gesundheit versichert hat, auf welcher auch seine definitive persönliche Philosophie beruhe. Dagegen reflektiert FW Vorrede 3, 349, 16–350, 4 lediglich auf die Bedeutung der Krankheit für den Philosophen, der mit jeder neuen Genesung auch eine neue Philosophie ausbildet, die insofern gar keine definitive Ausprägung erreicht, vielmehr in einem permanenten Umbildungsprozess begriffen ist – dem Bild der schlangengleichen ‚Häutung‘ entsprechend, das in FW mehrfach vorkommt, so schon in FW Vorspiel 8 („Bei der dritten Häutung“).

349, 20 *Vierschrötigen des Geistes*] Zur Bedeutung des Adjektivs ‚vierschröt(er)ig‘ siehe Grimm 1854–1971, 26, 308: „1) viereckig: quadrangulus, [...] 2)

übertragen auf körperformen, grosz, kräftig, dann verschlimmert derb, grob“. In der vorliegenden Genitivmetapher überträgt N. die zweite Bedeutung wiederum auf intellektuelle Physiognomien: Gemeint sind ‚grobe‘ Geister ohne Krankengeschichte. Vgl. ferner NK 625, 20 u. NK 628, 1.

349, 25 f. *Transfiguration*] Vgl. die Erläuterung in Petris *Handbuch der Fremdwörter*, das sich unter N.s Büchern erhalten hat: „die Umgestaltung; Verklärung; bes. die Verklärung Christi auf [dem Berg] Tabor“ (Petri 1861, 784). Stegmaier 2012b, 604 hält es für wahrscheinlich, dass N. den Begriff von dem gleichnamigen Raffael-Gemälde „aufgenommen habe[], das er in GT 4 interpretiert hat.“ Vgl. KSA 1, 39, 12–29. Raffaels Bild ist bereits Thema in NL 1870, 6[3], KSA 7, 130, 16–19; auch M 8, KSA 3, 21, 12–17 nimmt noch darauf Bezug. Wenn FW Vorrede 3, losgelöst davon, die Philosophie als „Kunst der Transfiguration“ bezeichnet, dann hat man dabei insbesondere an eine „Umgestaltung“ und „Verklärung“ des jeweiligen Gesundheitszustands in Philosophie zu denken, was bei einer „wechselreichen Gesundheit“ (349, 19 f.) auch zu einer ‚wechselreichen Philosophie‘ führen kann. Zu N.s „Kunst der Transfiguration“ vgl. Tongeren 1994 u. Tongeren 2016a. Speziell zur Philosophie als Transfigurationskunst in FW Vorrede 3 vgl. Müller 2010a, 319–324.

349, 26–29 *Es steht uns Philosophen nicht frei, zwischen Seele und Leib zu trennen, wie das Volk trennt, es steht uns noch weniger frei, zwischen Seele und Geist zu trennen.*] Das auktoriale Philosophen-Wir bestimmt hier das traditionell in der philosophischen und theologischen Anthropologie erfragte Verhältnis von Leib, Seele und Geist als unauflösbare Verbindung: Wenn „Seele und Leib“ nicht zu trennen sind und noch weniger „Seele und Geist“, dann bilden auch Leib und Geist eine untrennbare Einheit. Nachträglich begründet wird damit nicht zuletzt die Rückführung „der Metaphysik“ auf „Symptome bestimmter Leiber“ gegen Ende des zweiten Abschnitts der Vorrede (348, 30–32). Mit diesem Gedanken einer unauflösbaren Einheit von Körper, Geist und Seele wird der – bei N. verschiedentlich thematisierten – christlich-platonischen Abwertung des vergänglichen Leibes gegenüber der ewigen Seele bzw. dem reinen Geist eine klare Absage erteilt. Bereits in einem zehn Jahre vor FW Vorrede entstandenen Nachlass-Notat ist vom „intellektuelle[n] Irrthum [...] über Leib und Seele, über den Leib als Sitz der Affekte, wie bei Plato“ (NL 1875, 9[1], KSA 8, 140, 15 f.), die Rede. Zur volkstümlich-christlichen „Trennung des Geistes und der Seele vom Leibe“, wonach die „Persönlichkeit [...] dem Geiste und der Seele /X/ unzerstörlich bewahrt bleibt, während der Leib im Grabe verweset, oder seine Asche in alle Winde zerstreut wird“, vgl. Goeschel 1856, IX f. Der dagegen in FW Vorrede 3 vollzogenen Aufwertung des untrennbar mit der Seele verbundenen Leibes korrespondiert freilich eine gewisse Depotenzierung

des Geistes. Dieser gilt demnach nicht mehr nach alter philosophischer Tradition als das freischwebende Vermögen einer abstrakten Vernunft übersinnlicher Provenienz, sondern ist abhängig, beeinflusst von körperlichen Zuständen und entsprechenden Gemütslagen, wie das sprechende Wir direkt im Anschluss ausführt.

Bereits im Brief über FW an Erwin Rohde von Mitte Juli 1882 hatte N. die ‚Dreieinigkeit‘ von Leib, Seele und Geist herausgestellt – hier noch primär mit Blick auf die autotherapeutische Funktion des eigenen Schreibens: „Ich war in allen Punkten mein eigener Arzt; und als einer, der nichts Getrenntes hat, habe ich Seele Geist und Leib auf Ein Mal und mit denselben Mitteln behandeln müssen.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 267, S. 226 f., Z. 31–33) Über das Geist-Körper-Problem und die Theoriesgeschichte der Seele konnte sich N. unter anderem in Alexander Bains Werk *Geist und Körper. Die Theorien über ihre gegenseitigen Beziehungen* von 1874 informieren, das er für seine persönliche Bibliothek erworben hatte (vgl. NPB 131). Bain geht ebenfalls von einer Verschränkung von Leib, Seele und Geist aus, die „durchgreifend und vollständig ist“ (Bain 1874, 6).

349, 29–34 *Wir sind keine denkenden Frösche, keine Objektivir- und Registrir-Apparate mit kalt gestellten Eingeweiden, – wir müssen beständig unsre Gedanken aus unsrem Schmerz gebären und mütterlich ihnen Alles mitgeben, was wir von Blut, Herz, Feuer, Lust, Leidenschaft, Qual, Gewissen, Schicksal, Verhängniß in uns haben.*] In KGW IX 12, Mp XV, 94v, 1–6 findet sich für diesen Passus folgende ‚Vorstufe‘: „dadureh ‚damit‘ andererseits unterscheidet man sich von den Fröschen, – dem, was das Volk einen Denker heißt – den sog. Denkern, daß man ‚eben‘ seine Gedanken ‚u nichts als seine Gedanken‘ als sein Blut, Herz, / Feuer, Lust, Leid Schmerz, ‚Schicksal, Verhängniß‘ Wirklichkeit / kennt ‚fühlt‘, –, daß – daß man sie lebt, ‚sie vollbringt,‘ sie ‚handelt‘.“ Vor dem Hintergrund der in der zu kommentierenden Passage beschriebenen psychophysischen ‚Gestimmtheit‘ des Denkens ist auch die Formel „Leidenschaft der Erkenntniß“ zu verstehen, die in N.s ‚mittlerer‘ Phase seit M (insbesondere in M 429, KSA 3, 264 f.) und so auch in FW (vgl. beispielsweise FW 107) wiederholt auftaucht. Siehe NK 375, 17 f.

Vgl. auch den Brief an Franz Overbeck vom 14. November 1886, wo N. in ganz ähnlichem Wortlaut schreibt, dass er zwar ein „philosophus radicalis“ sei, aber zugleich „glücklicher Weise ein lebendiges Wesen und nicht bloß eine Analysirmaschine und ein Objektivations-Apparat“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 775, S. 282, Z. 32 u. 35–37; vgl. auch die Weiterverarbeitung dieser Briefstelle in KGW IX 3, N VII 3, 158, 12 (NL 1886/87, 5[38], KSA 12, 197, 20 f.), wo daraus ein „Abstraktions-Apparat“ wird). Die in dem Brief (sowie dem darauf beruhenden Notat) noch fehlenden „Frösche“, die in der ‚Vorstufe‘ und im zu kommentierenden Passus den ‚kaltblütigen‘ analytischen Denker tiermetaphorisch reprä-

sentieren, erscheinen als phylogenetisch nicht allzu entfernte Verwandte der leidenschaftslosen „Fische“, für die sich die in FW 57 angesprochenen „Realisten“ – dem Sprecher zufolge allerdings zu Unrecht – halten (vgl. NK 421, 7–12). Dass Psychologen zwangsläufig „kalte, langweilige Frösche“ seien, die in den Menschen wie in einen Sumpf hineinkriechen, bezweifelt wiederum das sprechende Ich in GM I 1 (KSA 5, 258, 7f.). Vgl. auch die moralphilosophischen „Frösche[]“ im Fünften Buch: FW 345, 578, 3.

349, 31f. *aus unsrem Schmerz gebären und mütterlich ihnen Alles mitgeben, was wir von]* Im Druckmanuskript korrigiert aus: „und Nichts als unsere Gedanken leben, vollbringen, handeln, daß sie um“ (D 16a, 4). Zur poetologischen Metaphorik des Gebärens und der Mütterlichkeit vgl. FW 72, bes. NK 430, 9–15. In der Neuausgabe von FW begegnet diese Metaphorik erneut in FW 369. Zum „Schmerz“, der im Folgenden als „der grosse Schmerz“ (350, 4f.) ausbuchstabiert wird, siehe auch schon die algesiologischen Reflexionen insbesondere im Ersten und Vierten Buch, hierzu vgl. NK 384, 9–16 und NK FW 312. Allgemein zur Bedeutung des Schmerzes im Denken N.s Meyer 2011, 261–285, die von „Nietzsches Algodizee“ spricht; zum Schmerz in FW Vorrede 3 ebd., 279 f.

349, 34–350, 1 *Leben – das heisst für uns Alles, was wir sind, beständig in Licht und Flamme verwandeln]* N. hat eine ausgeprägte Vorliebe für die Licht- und Feuermetaphorik, zu der auch das häufig vorkommende Bild des Sterns bzw. der Sonne gehört. Ähnlich heißt es schon in FW Vorspiel 62 unter dem Titel „Ecce homo“: „Licht wird Alles, was ich fasse [...] / Flamme bin ich sicherlich.“ (367, 18–20)

350, 2–351, 5 *Und was die Krankheit angeht: würden wir nicht fast zu fragen versucht sein, ob sie uns überhaupt entbehrlich ist? Erst der grosse Schmerz ist der letzte Befreier des Geistes, als der Lehrmeister des grossen Verdacht es, der aus jedem U ein X macht, ein ächtes rechtes X, das heisst den vorletzten Buchstaben vor dem letzten ... Erst der grosse Schmerz, jener lange langsame Schmerz, der sich Zeit nimmt, in dem wir gleichsam wie mit grünem Holze verbrannt werden, zwingt uns Philosophen, in unsre letzte Tiefe zu steigen und alles Vertrauen, alles Gutmüthige, Verschleiernde, Milde, Mittlere, wohinein wir vielleicht vordem unsre Menschlichkeit gesetzt haben, von uns zu thun. Ich zweifle, ob ein solcher Schmerz „verbessert“ –; aber ich weiss, dass er uns vertieft. Sei es nun, dass wir ihm unsern Stolz, unsern Hohn, unsre Willenskraft entgegenstellen lernen und es dem Indianer gleichthun, der, wie schlimm auch gepeinigt, sich an seinem Peiniger durch die Bosheit seiner Zunge schadlos hält; sei es, dass wir uns vor dem Schmerz in jenes orientalische Nichts zurückziehn – man heisst es Nirvana –, in das stumme, starre, taube Sich-Ergeben, Sich-Vergessen, Sich-Aus-*

löschen: man kommt aus solchen langen gefährlichen Uebungen der Herrschaft über sich als ein andrer Mensch heraus, mit einigen Fragezeichen mehr, vor Allem mit dem Willen, fürderhin mehr, tiefer, strenger, härter, böser, stiller zu fragen als man bis dahin gefragt hatte. Das Vertrauen zum Leben ist dahin: das Leben selbst wurde zum Problem. – Möge man ja nicht glauben, dass Einer damit nothwendig zum Dusterling geworden sei! Selbst die Liebe zum Leben ist noch möglich, – nur liebt man anders. Es ist die Liebe zu einem Weibe, das uns Zweifel macht ... Der Reiz alles Problematischen, die Freude am X ist aber bei solchen geistigeren, vergeistigteren Menschen zu gross, als dass diese Freude nicht immer wieder wie eine helle Gluth über alle Noth des Problematischen, über alle Gefahr der Unsicherheit, selbst über die Eifersucht des Liebenden zusammenschlüge. Wir kennen ein neues Glück / 4. / Zuletzt, dass das Wesentlichste nicht ungesagt bleibe] Diesen Teil der Vorrede konzipierte N. ursprünglich als Abschnitt für das Fünfte Buch von FW. Er ist wie folgt auf einem abgeschnittenen Blatt aus einer der Mappen mit Aufzeichnungen zu FW (KGW IX 12, Mp XV, 94r, 4 u. 9–38) niedergeschrieben: „372. / Zu Gunsten der Krankheit. – Unter uns geredet: 'dem Erkennenden ist auch ein schweres Siechthum unentbehrlich, denn 'nicht nur nützlich, sondern geradewegs unentbehrlich sind' Erst der große Schmerz' der Schmerz ist der [letzte Befreier des Geistes, der 'als' der] große Lehrmeister des 'großen' Verdachts, [der aus 'uns und' unserem U ein X, macht], jener lange lang=/same Schmerz, 'der sich Zeit nimmt,' in dem wir gleichsam wie mit grünem Holze verbrannt werden. Er 'Der Schmerz, [–erst dieser Schmerz ein ächtes rechtes X, das heißt den vorletzten Buchst[ben] v[or] dem letzten] jener lange langsame' zwingt uns einmal in unsre letzte / Tiefe zu steigen und alles Vertrauen, alles Gutmüthige, Verschleiernde, Milde, wohinein wir vielleicht vordem unsre / Menschlichkeit gesetzt haben, von uns zu thun. Ich zweifle, ob 'ein solcher' der Schmerz den Menschen ‚verbessert‘ –; aber ich weiß, daß / er ihn vertieft. Sei es nun, daß wir ihm unsern Stolz, unsern Hohn, unsre Willenskraft entgegenstellen lernen und es / dem Indianer gleichthun, der, wie schlimm auch gepeinigt, sich an seinem Peiniger durch die Bosheit seiner Zunge schadlos / hält; sei es, daß wir uns vor dem Schmerz in jenes orientalische Nichts zurückziehn, in das stumme starre taube Sich=/Ergeben, Sich-Vergessen, Sich-Auslöschen: man kommt aus solchen langen gefährlichen Übungen 'der Selbstbeherrschung' als ein andrer Mensch / heraus, mit einigen Fragezeichen mehr, vor Allem mit dem Willen, 'fürderhin' mehr, tiefer, strenger, härter, böser, 'stiller' zu fragen als / man bisher gefragt hatte. Das Vertrauen zum Leben ist dahin: das Leben selbst wurde zum Problem ... Möge / man ja nicht glauben, daß man 'Einer' damit nothwendig 'uns' zum Dusterling geworden sei. [Selbst eine Liebe zum Leben ist noch möglich: 'freilich' als die Liebe zu einem Weibe, das uns z'Zweifelhaft

ist geworden ist macht] Die Freude an allem Problematischen, 'am X, wie gesagt' / ist bei 'allen solchen' geistigeren 'vergeistigteren' Menschen zu groß, als daß 'diese Freude' sie nicht immer wieder wie eine helle Flamme über alle Noth des Prob=lematischen, alle Gefahr der 'persönlichen' Ungewißheit zusammenschläge. Zuletzt, daß wir das Wesentlichste nicht verschweigen: wenn das / Leben ein Räthsel ist, warum sollte es von vornherein verboten sein, über eine komische Lösung desselben nachzu=denken?" Die rhetorische Frage am Ende dieses Notats, welche die Möglichkeit einer „komische[n] Lösung“ für das ‚Lebensrätsel‘ in den Raum stellt, verweist auf die in FW 1 als Kontrast zur „Zeit der Tragödie, [...] der Moralen und Religionen“ angekündigte Weltdeutung als „Komödie des Daseins“ (370, 26–28). Fast wortgleich findet sich die Frage aus dem Entwurf auch am Ende des als poetologisches Gleichnis formulierten Monologs FW 153, wo das sprechende Ich angesichts eines nicht mehr „tragisch[]“ lösbaren Problems erwägt, „über eine komische Lösung nachzudenken“ (496, 8 f.).

Den Passus 350, 2–31 hat N. später für NW Epilog 1 umgeschrieben. Nach den einleitenden Sätzen: „Ich habe mich oft gefragt, ob ich den schwersten Jahren meines Lebens nicht tiefer verpflichtet bin als irgend welchen anderen. So wie meine innerste Natur es mich lehrt, ist alles Nothwendige, aus der Höhe gesehen und im Sinne einer grossen Ökonomie, auch das Nützliche an sich, – man soll es nicht nur tragen, man soll es lieben ... *Amor fati*: das ist meine innerste Natur“ (KSA 6, 436, 13–19), heißt es dort weiter: „Und was mein langes Siechthum angeht, verdanke ich ihm nicht unsäglich viel mehr als meiner Gesundheit? Ich verdanke ihm eine höhere Gesundheit, eine solche, welche stärker wird von Allem, was sie nicht umbringt! – Ich verdanke ihr auch meine Philosophie ... Erst der grosse Schmerz ist der letzte Befreier des Geistes, als der Lehrmeister des grossen Verdachts, der aus jedem U ein X macht, ein echtes rechtes X, das heisst den vorletzten Buchstaben vor dem letzten ... Erst der grosse Schmerz, jener lange langsame Schmerz, in dem wir gleichsam wie mit grünem Holze verbrannt werden, der sich Zeit nimmt –, zwingt uns Philosophen in unsre letzte Tiefe zu steigen und alles Vertrauen, alles Gutmüthige, Verschleiernde, Milde, Mittlere, wohin wir vielleicht vordem unsre Menschlichkeit gesetzt haben, von uns zu thun. Ich zweifle, ob ein solcher Schmerz ‚verbessert‘: aber ich weiss, dass er uns vertieft ... Sei es nun, dass wir ihm unsern Stolz, unsern Hohn, unsre Willenskraft entgegenstellen lernen, und es dem Indianer gleichthun, der, wie schlimm auch gepeinigt, sich an seinem Peiniger durch die Bosheit seiner Zunge schadlos hält; sei es, dass wir uns vor dem Schmerz in jenes Nichts zurückziehen, in das stumme, starre, taube Sich-Ergeben, Sich-Vergessen, Sich-Auslöschen: man kommt aus solchen langen gefährlichen Übungen der Herrschaft über sich als ein andrer Mensch he-

raus, mit einigen Fragezeichen mehr, – vor Allem mit dem Willen, fürderhin mehr, tiefer, strenger, härter, böser, stiller zu fragen als je bisher auf Erden gefragt worden ist ... Das Vertrauen zum Leben ist dahin; das Leben selber wurde ein Problem. – Möge man ja nicht glauben, dass Einer damit nothwendig zum Dusterling, zur Schleiereule geworden sei! Selbst die Liebe zum Leben ist noch möglich, – nur liebt man anders ... Es ist die Liebe zu einem Weibe, das uns Zweifel macht ...“ (KSA 6, 436, 19–437, 19; vgl. NK 6/2, S. 782–785).

350, 4–8 *Erst der grosse Schmerz ist der letzte Befreier des Geistes, als der Lehrmeister des grossen Verdachtes, der aus jedem U ein X macht, ein ächtes rechtes X, das heisst den vorletzten Buchstaben vor dem letzten ...* Meyer 1874–1884, 15, 927 berichtet über den Phraseologismus ‚aus einem U ein X machen‘, womit ursprünglich die entsprechenden römischen Zahlen (V = 5 und X = 10) gemeint sind: „Die Redensart: ‚ein X für ein U machen‘ heißt [...] das Doppelte anrechnen (nämlich statt einer V eine X, die aus zwei V gebildet ist, setzen), dann überhaupt s[o] v[iel] w[ie] etwas weis machen“. N. dreht jedoch – wie so oft, wenn er Sprichwörter aufgreift – die geläufige Bedeutung um: Der ‚große Schmerz‘, der als ‚Befreier des Geistes‘ aus jedem U ein X macht, ist gerade kein Betrüger, sondern macht als ‚Lehrmeister des großen Verdachts‘ umgekehrt gleichsam den Betrug rückgängig, indem er zu problematisieren lehrt.

Dem entspricht nicht nur die Rede von einem „ächte[n] rechte[n] X“, sondern auch die traditionelle Bedeutung des X als Buchstaben-Symbol für das Unbekannte, Problematische überhaupt. Dies gilt nicht zuletzt für die Philosophie. So dient etwa das X bei Kant zur Bezeichnung des ‚Dings an sich‘, dessen Beschaffenheit für den menschlichen Verstand gänzlich unerkennbar sei; nach Kant handelt es sich um „ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können“ (AA IV, 163). Von diesem X ist auch in Harald Höffdings *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung* die Rede, die im Erscheinungsjahr der FW-Neuauflage publiziert und von N. erworben wurde: „Es muss etwas geben, was das Bewusstsein zur Erzeugung dieses bestimmten Weltbildes bestimmt oder motiviert. Das Weltbild findet seine /276/ Begründung und Erklärung erst, wenn wir ein X ausser dem Subjekt annehmen, durch dessen Einfluss auf das Subjekt die Erkenntnisthätigkeit desselben erregt und bedingt wird. Was dieses X ist, das kann keine Erfahrung sagen; jede Antwort auf diese Frage ist eine metaphysische Hypothese.“ (Höffding 1887, 275 f.; N.s. Unterstreichung; der Anfang außerdem mit Randstrich und Fragezeichen markiert, vgl. ausführlicher NK 6/2, S. 783 f.)

Für das auktoriale Ich selbst, das ‚metaphysischen Hypothesen‘ wie dem kantischen ‚Ding an sich‘ eher abhold ist, bezeichnet das von ihm positiv angesprochene X, für das der Schmerz sensibilisiere, allerdings kein ontologisches

Geheimnis jenseits aller menschlichen Erfahrung. Vielmehr steht das X hier schlicht und ergreifend für das Fragwürdige, Problematische, und zwar konkret an Werturteilen wie Gut und Böse oder an Werthaltungen wie Lebensbejahung und -verneinung. Dementsprechend weist die Rede vom X in FW Vorrede 3 auf die bereits in FW Vorrede 1 genannten „Probleme“ zurück, „die ein stachlichtes Fell haben und nicht darnach angethan sind, geliebkost und gelockt zu werden“ (345, 23–346, 1), in FW jedoch trotzdem mit „muthwillige[r] Zärtlichkeit“ (345, 22) behandelt werden. In diesem Sinne spricht das auktoriale Ich auch im weiteren Verlauf von FW Vorrede 3 vom „Reiz alles Problematischen“ als der geistigen „Freude am X“ (350, 31 f.). Vgl. ferner die Formel vom „unbekannten X“ in FW 54 (417, 10).

Einen (halb)versteckten Bezug auf die Zarathustra-Figur erblickt schließlich Dehrmann 2014, 282 im zu kommentierenden Passus, indem er neben dem U und dem X noch namentlich das Z ins Spiel bringt: „Denn worauf sollte der Hinweis auf den ‚letzten‘ Buchstaben des Alphabetes, der im lateinischen Alphabet auf das X folgt, zielen, wenn nicht auf den Namen jenes anderen, der mit diesem Buchstaben beginnt – Zarathustra?“ Allerdings wurde das Z als griechischer Fremdbuchstabe erst in klassischer Zeit – zusammen mit dem Y, das Dehrmann überspringt – in das lateinische Alphabet aufgenommen und ans Ende gestellt.

350, 8–10 *Erst der grosse Schmerz, jener lange langsame Schmerz, der sich Zeit nimmt, in dem wir gleichsam wie mit grünem Holze verbrannt werden]* Anspielung auf die besonders langsame und qualvolle Feuerhinrichtung von Häretikern auf Scheiterhaufen, die aus wenig und/oder frischem Holz bestanden. Ein historisches Beispiel für den solcherart verlängerten Feuertod, das N. aus mehreren Büchern gekannt haben dürfte, die er in seiner Privatabibliothek besaß (vgl. Draper 1871, 502; Draper 1875, 220; Lecky 1873, 2, 36 f.; Baumann 1879, 345), ist die Hinrichtung des spanischen Arztes und Humanisten Michael Servetus (1509/1511–1553) in Genf. Servetus war 1553 in Frankreich für sein antitritenarisches Bekenntnis zum Tod „durch kleines Feuer“ verurteilt worden, wie Karl Grün in seiner *Kulturgeschichte des Sechzehnten Jahrhunderts* festhält (Grün 1872, 297). Auf der Flucht nach Italien wurde er in Genf festgesetzt und nicht zuletzt auf Betreiben Johannes Calvins trotz großer rechtlicher Vorbehalte dem Urteil entsprechend hingerichtet. Vom Tod Servetus’ „bey gelinde[m] Feuer“ ist auch in der von Johann Heinrich Zedler verlegten *Allgemeinen Staats-, Kriegs-, Kirchen- und Gelehrten-Chronicke* die Rede. Über die Hinrichtung selbst heißt es bei Zedler 1739, 243: „Man erzehlet, daß er auf dem Scheiter-Hauffen, als er gesehen, daß nicht allein wenig, sondern auch grün Holz darunter gelegen, nachdem er bereits zwey Stunden um den Pfal herum gelauffen, gesagt haben soll: Ach ich Elender, der ich mit so einem Scheiter-Hauffen meinen Tod

nicht erlangen kan! Waren den hundert Kronen, und eine goldene Hals-Kette, die mir bey meiner Inhaftirung abgenommen worden, da ich jetzo wider alles Recht verbrannt werde, nicht genug so viel Holz zu kauffen, daß ich darmit verbrannt werden könnte“. Über den Feuertod des Servetus schreibt N. in MA I 101, KSA 2, 98, 2 f.: „Wer darf dem Genfer Calvin die Verbrennung des Arztes Servet vorwerfen?“

350, 15–21 *Sei es nun, dass wir ihm unsern Stolz, unsern Hohn, unsre Willenskraft entgegenstellen lernen und es dem Indianer gleichthun, der, wie schlimm auch gepeinigt, sich an seinem Peiniger durch die Bosheit seiner Zunge schadlos hält; sei es, dass wir uns vor dem Schmerz in jenes orientalische Nichts zurückziehn – man heisst es Nirvana*] Vgl. auch M 135, KSA 3, 128 f. Wie Brusotti 1993, 393 gezeigt hat, beruhen diese Ausführungen über den „Indianer“, der dem Schmerz der Folter seine Willenskraft entgegenstellt und ihn mit höhnischer „Bosheit seiner Zunge“ gegenüber seinen Peinigern überwindet, höchstwahrscheinlich auf Stendhals Abhandlung *De l'amour* von 1822, die sich zwar nicht in N.s persönlicher Bibliothek erhalten hat, die er ursprünglich aber wohl besaß (vgl. NPB 34), zumindest gut kannte und auch an anderen Stellen zitierte (zu N. als Stendhal-Leser vgl. Reschke 2014). Bei Stendhal heißt es: „Il ne faut qu'avoir ouvert une relation quelconque d'un voyage chez les sauvages de l'Amérique-Nord, dit un des plus aimables philosophes français [Anm.: Volney, *tableau des États-Unis d'Amérique*, page 491–496], pour savoir que le sort ordinaire des prisonniers de guerre est, non pas seulement d'être brûlés vifs et mangés, mais d'être auparavant liés à un poteau près d'un bûcher enflammé, pour y être, pendant plusieurs heures, tourmentés par tout ce que la rage peut imaginer de plus féroce et de plus raffiné. Il faut lire ce que racontent de ces affreuses scènes les voyageurs témoins de la joie cannibale des assistants, et surtout de la fureur des femmes et des enfants, et de leur plaisir atroce à rivaliser de cruauté. Il faut voir ce qu'ils ajoutent de la fermeté héroïque, du sang-froid inaltérable du prisonnier, qui non-seulement ne donne aucun signe de douleur, mais qui brave et défie ses bourreaux par tout ce que l'orgueil a de plus hautain, l'ironie de plus amer, le sarcasme de plus insultant; chantant ses propres exploits, énumérant les parents, les amis des spectateurs qu'il a tués, détaillant les supplices qu'il leur a fait souffrir, et accusant tous ceux qui l'entourent de lâcheté, de pusillanimité, d'ignorance à savoir tourmenter; jusqu'à ce que, tombant en lambeaux et dévoré vivant /111/ sous ses propres yeux par ses ennemis enivrés de fureur, le dernier souffle de sa voix et sa dernière injure s'exhalent avec sa vie [Anm.: Un être accoutumé à un tel spectacle, et qui se sent exposé à en être le héros, peut n'être attentif qu'à la grandeur d'âme, et alors ce spectacle est le plus intime et le premier des plaisirs non actifs]. Tout cela serait incroyable chez les nations civilisées, paraîtra une fable à nos capi-

taines de grenadiers les plus intrépides, et sera un jour révoqué en doute par la postérité.“ (Stendhal 1853, 110 f.) – „Man braucht nur irgend eine Reise-schilderung über die Indianer Nordamerikas aufzuschlagen,‘ sagt ein vortrefflicher französischer Philosoph [Anm.: Volney, ‚Schilderung der Vereinigten Staaten von Amerika‘, Seite 491–496], um zu wissen, daß es das gewöhnliche Los eines Kriegsgefangenen ist, nicht nur lebendig verbrannt und verzehrt, sondern vorher an einen Marterpfahl gebunden zu werden, vor dem ein Holzfeuer brennt, und studenlang alle Qualen zu erdulden, die die Wut an wilder und durchtriebener Grausamkeit nur auszudenken vermag. Man muß lesen, was die Reisenden, die Zeugen solcher gräßlichen Szenen gewesen sind, von der kannibalischen Freude der Zuschauer und vor allem von der Tollheit der Weiber und Kinder und von ihrem wilden Vergnügen, sich in Grausamkeit zu überbieten, erzählen. Man muß lesen, was sie über die heldenhafte Festigkeit und die unerschütterliche Kaltblütigkeit des Gefangenen berichten, der kein Zeichen seiner Schmerzen von sich gibt, sondern vielmehr seine Henker mit dem heldenmütigsten Stolze, der bittersten Ironie und dem übermütigsten Hohn herausfordert. Er besingt seine eigenen Taten, zählt die von ihm getöteten Verwandten und Freunde der Zuschauer auf, schildert die ihnen bereiteten Todesqualen und beschuldigt alle, die ihn umringen, der Feigheit, der Kleinmütigkeit und der Unkenntnis im Martern, bis er in Fetzen zerfällt und noch lebend, gleichsam vor seinen eigenen Augen, von seinen vor Wut rasenden Feinden verschlungen wird; der letzte Hauch seiner Stimme erstickt in den letzten Schmähworten. [Anm.: Ein an solche Schauspiele gewöhntes Wesen, das sich plötzlich in die besondere Lage versetzt sieht, die Heldenrolle zu spielen, kann sein Augenmerk einzig auf Seelengröße richten; damit wird dieses Schauspiel zum intimsten und stärksten passiven Genuß.] Dergleichen klingt für Kulturmenschen unglaublich, es wird /123/ unseren unerschrockensten Infanteriehauptleuten wie eine Fabel vorkommen und eines Tages wird die Nachwelt daran zweifeln.“ (Stendhal 1903, 122 f.) Bei der Schrift des „französischen Philosophen“, die in Stendhals Abhandlung zitiert wird, handelt es sich um Constantin François Volneys (1757–1820) *Tableau du climat et du sol des États-Unis d’Amérique* (Paris 1803).

N. nutzt die Quelle zu ganz eigenen Zwecken: Stendhal referiert bzw. zitiert lediglich einen ethnographischen Bericht, der die im 19. Jahrhundert schon längst stereotype Vorstellung vom „Indianer“, der keinen Schmerz kennt, illustrieren soll. Vgl. etwa auch Catlin 1848, 40, der „von dem Stoicismus“ spricht, „welcher allen nordamerikanischen Indianern eigen ist und einen der auffallendsten Züge in ihrem Charakter bildet“. Bei N. hingegen dient der Martern erdulden Indianer als Identifikationsfigur für das sprechende Philosophen-Ich, das sich in Abschnitt 2 selbst als „Herr[] Nietzsche“ (347, 2) zu erkennen

gab. Diese identifikatorische Bezugnahme auf den amerikanischen ‚Eingeborenen‘ steht einerseits im Kontext jener Porträts von ‚noblen Wilden‘ bzw. ‚vornehmen Barbaren‘, wie sie beim späten N. – etwa in JGB und GM – wiederholt gezeichnet werden (vgl. Kaufmann/Winkler 2021) und in den Traditionszusammenhang des von Lovejoy/Boas 1997 so genannten *hard primitivism* gehören. Andererseits erinnert der Indianer, wie schon angedeutet, an das stoische Unempfindlichkeits-Ideal, über das N. sich in Georg Peter Weygoldts *Die Philosophie der Stoa* unterrichten konnte: „[f]rei gebiete“ der stoische Weise „über Lust und Schmerz“ (Weygoldt 1883, 15); „er fühlt keinen Schmerz, wenn er gefoltert wird“ (ebd., 104). In FW wird mehrfach auf die Stoa reflektiert – vorwiegend in der Erstausgabe (FW 12, FW 306 u. FW 326, im Fünften Buch nur in FW 359) –, allerdings zumeist recht kritisch. Vgl. z. B. NK 383, 25–28.

Im vorliegenden Passus übernimmt der ‚stoische‘ Indianer gleichsam die Rolle des im Vorangehenden evozierten Häretikers auf dem Scheiterhaufen, der langsam und besonders qualvoll „mit grünem Holze verbrannt“ (350, 10) wird, wofür die in NK 350, 8–10 erwähnte, von Calvin betriebene Hinrichtung des Servetus im Jahr 1553 in Genf ein N. wohlbekanntes historisches Beispiel ist. In Julius Baumanns *Handbuch der Moral* von 1879, das N. intensiv durchgearbeitet hat, konnte er diese ‚Indianer-Ketzer‘-Assoziation sogar schon ausdrücklich vorfinden. Bei Baumann heißt es: „der Indianer, der seine gefangenen Feinde zu Tode marterte, hatte dabei kein heimlich böses, sondern ein gutes Gewissen, gerade so wie wenn die Inquisition Ketzer verbrannte oder Calvin den Servet.“ (Baumann 1879, 345) N. verändert aber die Perspektive, indem er sein Text-Ich nicht den Standpunkt des marternden, sondern gemäß der Stendhal-Vorlage den des gemarterten Indianers einnehmen lässt – bzw. den Standpunkt des Servetus statt denjenigen Calvins, wobei sich allerdings der ‚noble Wilde‘ als unempfindlicher denn Servetus erweist, der ja laut Zedlers *Allgemeiner Staats-, Kriegs-, Kirchen- und Gelehrten-Chronicke* (1739) angesichts des grünen Holzes auf seinem Scheiterhaufen in lautes Wehklagen ausgebrochen sein soll.

Doch Wehklagen kommt in FW Vorrede nicht in Frage, ebenso wenig wie jede Vermeidungsstrategie. Zwar werden durch die Alternativ-Formel „Sei es [...]; sei es“ zwei scheinbar gleichwertige Reaktionsmöglichkeiten auf den vertiefenden Schmerz benannt – indianischer Stolz oder Ausweichen ins „Nirvana“. Doch ist allein schon im Zusammenhang der Vorrede, die mehrfach die ‚Boshaftigkeit‘ und Spottlust des Sprechers hervorhebt, klar, dass für ihn der Rückzug „vor dem Schmerz in jenes orientalische Nichts“ nicht ernstlich in Betracht kommt, sondern eher als jene ‚schwache‘ Option erscheint, die als „Verlangen nach einem Abseits, Jenseits, Ausserhalb“ (348, 17 f.) in der Argumentationslogik von FW Vorrede selbst ein Krankheitssymptom wäre. Man

mag hierbei insbesondere an Schopenhauer denken, dessen Metaphysik des Nichts und die damit verbundene Ethik der Askese bei N., insbesondere auch in FW, an mehreren Stellen explizit oder implizit aufs Korn genommen werden (vgl. etwa FW 27, FW 131 u. FW 357). Der stolze, willensstarke „Indianer“, der sich hier als ‚exotisches‘ Selbstideal des philosophischen Sprecher-Ich erweist, verkörpert das genaue Gegenteil des orientalisierenden Philosophen, der ins Nichts zu flüchten sucht. Vgl. das Ende des ersten Bandes von Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung*, der in einer hymnischen Lobpreisung des Nichts/ Nirvana kulminiert: „Wir aber blicken dann mit tiefer und schmerzlicher Sehnsucht auf diesen Zustand [des ausgelöschten Willens], neben welchem das Jammervolle und Heillose unseres eigenen, durch den Kontrast, in vollem Lichte erscheint. Dennoch ist diese Betrachtung die einzige, welche uns dauernd trösten /487/ kann, wann wir einerseits unheilbares Leiden und endlosen Jammer als der Erscheinung des Willens, der Welt, wesentlich erkannt haben, und andererseits, bei aufgehobenem Willen, die Welt zerfließen sehen und nur das leere Nichts vor uns behalten. Also auf diese Weise, durch Betrachtung des Lebens und Wandels der Heiligen, welchen in der eigenen Erfahrung zu begegnen freilich selten vergönnt ist, aber welche ihre aufgezeichnete Geschichte und, mit dem Stämpel innerer Wahrheit verbürgt, die Kunst uns vor die Augen bringt, haben wir den finstern Eindruck jenes Nichts, das als das letzte Ziel hinter aller Tugend und Heiligkeit schwebt, und das wir, wie die Kinder das Finstere, fürchten, zu verscheuchen; statt selbst es zu umgehen, wie die Inder, durch Mythen und bedeutungsleere Worte, wie Resorption in das Brahm, oder Nirwana der Buddhaisten. Wir bekennen es vielmehr frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle Die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist Denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen- und Milchstraßen – Nichts.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 486 f.)

350, 28–351, 3 – *Möge man ja nicht glauben, dass Einer damit nothwendig zum Dusterling geworden sei! Selbst die Liebe zum Leben ist noch möglich, – nur liebt man anders. Es ist die Liebe zu einem Weibe, das uns Zweifel macht ... Der Reiz alles Problematischen, die Freude am X ist aber bei solchen geistigeren, vergeistigteren Menschen zu gross, als dass diese Freude nicht immer wieder wie eine helle Gluth über alle Noth des Problematischen, über alle Gefahr der Unsicherheit, selbst über die Eifersucht des Liebenden zusammenschläge. Wir kennen ein neues Glück]* Der durch den Gedankenstrich vom Vorangehenden abgesetzte Schlussteil von FW Vorrede 3 rundet den Abschnitt auch gedanklich ab, indem er Licht auf den Eingangssatz zurückwirft. So erklärt sich die dort angeklingene Dankbarkeit für das Krank(gewesen)sein von hier gesehen daraus, dass der durchlittene „Schmerz“ (350, 5) offenkundig eine eigene, neue „Freude“ für

den Sprecher zur Folge hat. Er ist demzufolge nicht einfach zu einem pessimistischen „Düsterling“ geworden, der das Leben hasst. Ausdrücklich wird hingegen die weiterhin bestehende Liebe zum Leben hervorgehoben, die allerdings nicht ohne Ambivalenz sei, wie der Vergleich mit der Liebe zu einer Frau zeigt, die „Zweifel“ an ihrer Treue aufkommen lässt und „Eifersucht“ provoziert (vgl. hierzu die folgende Personifizierung der „Wahrheit“ als „Weib“ in FW Vorrede 4, 352, 18–20). Neben der „Liebe“ werden „Reiz“, „Freude“ und „Glück“ als affektive Haltungen des Sprechers benannt, um die positive Kehrseite der Krankheit, des Schmerzes, des Problematischen zu beschreiben, die nicht etwa erst durch deren Überwindung zum Vorschein kommt, sondern damit selbst unlösbar verknüpft ist. Der „Reiz“ erscheint gerade als derjenige „alles Problematischen“, das doch zugleich „Noth“ bedeutet; die „Freude“ erweist sich entsprechend als diejenige „am X“ (vgl. NK 350, 4–8), mit dem wiederum die „Gefahr der Unsicherheit“ verbunden ist. Implizit wird damit auch die klassische Bestimmung der Philosophie als ‚Liebe zur Weisheit‘ durch ein neues Verständnis ersetzt, insofern sich das sprechende ‚Philosophen-Wir‘ (vgl. 349, 26 u. 350, 10) zu seiner ‚Liebe zum Problem‘ bekennt. Damit nähert sich die am Schluss von FW Vorrede 3 beschriebene Erkenntnishaltung dem „Pessimismus der Stärke“ an, von dem in mehreren Texten N.s aus den Jahren 1886–1888 die Rede ist, prominent etwa – in zeitlicher, motivischer und genremäßiger Parallele zu FW Vorrede – in GT Selbstkritik 1, KSA 1, 12, 12–15, wo dieser „Pessimismus der Stärke“ gefasst wird als „[e]ine intellektuelle Vorneigung für das Harte, Schauerliche, Böse, Problematische des Daseins aus Wohlsein, aus überströmender Gesundheit, aus Fülle des Daseins“. Vgl. auch die Formel vom ‚klassischen‘ bzw. ‚dionysischen Pessimismus‘ in FW 370; hierzu NK 622, 24–26.

Das am Schluss von FW Vorrede 3 dargelegte Verständnis einer transformativen Philosophie, für die Erkenntnis-Schmerz und -Freude auf fast schon masochistisch anmutende Weise miteinander verbunden sind (vgl. damit FW 12, 384, 13–16), ergänzt bzw. ersetzt der nächste und letzte Abschnitt der Vorrede durch die Reflexion auf eine Kunst der Zukunft, die noch eine andere Freude jenseits solch lustvoller Qualen des Denkens verheißt: die schmerzfreie Freude des reinen künstlerischen Scheins, der die Abgründe des philosophischen Gedankens verdeckt und für dessen ‚Anbetung‘ die antiken Griechen als Vorbilder einstehen. Ihnen will es das sprechende Wir gleichtun, das sich dementsprechend nicht mehr als Philosophen-, sondern als Künstler-Wir in Szene setzt.

4.

Der vierte Abschnitt, der „[z]uletzt [...] das Wesentlichste“ zu sagen beansprucht (351, 5), kommt auf die ‚lustig-boshafte‘ Stimmung des Autor-Ich nach

seiner (erhofften) Genesung zurück, von der bereits im ersten Abschnitt die Rede war. N. schafft hiermit eine ringkompositorische Rahmung der Vorrede. Dabei wird zum Abschluss – ebenfalls wie schon zu Beginn – die Beziehung zwischen Philosophie und Kunst thematisiert, wobei es vor allem um eine neue, heitere ‚Künstler-Kunst‘ geht, der nunmehr gegenüber der im vorigen Abschnitt angesprochenen ‚Transfigurations-Philosophie‘ der Vorzug gegeben wird: Dass der vermeintlich genesen(d)e Philosoph sich von der Philosophie distanziert und zum Künstler geworden ist oder doch zumindest werden möchte, zeigt sich generell auch in seinem Verhältnis zur (unerträglichen bzw. unzugänglichen) Wahrheit, der er den (schönen) Schein vorzieht. Dieser Abschnitt bildet die Vorlage für NW Epilog 2 (KSA 6, 437–439) von 1888 (vgl. dazu NK 6/2, S. 785–790).

Das Druckmanuskript zu FW Vorrede 4 (D 16a, 5) hat N. mit zahlreichen Korrekturen versehen. Die Mappe Mp XV enthält ein offensichtlich früher verfasstes Blatt mit der Niederschrift eines geplanten zweiten Teils der Vorrede, der sich jedoch deutlich von der Druckfassung FW Vorrede 2 unterscheidet und vor allem ‚Vorstufen‘ zum späteren Abschnitt 4 enthält. Der Anfang der Aufzeichnung lautet: „– Aber das Ziel dieser Vorrede soll ein anderes sein als meinen Lesern die Tugenden eines Lesers – guten Willen, / Nachsicht, Vorsicht, Einsicht, Feinsicht – ins Gedächtnis zu rufen; es wäre eine Verstellung, wenn ich’s dabei bewenden ließe. / Ich weiß es zu gut, warum dies Buch mißverstanden werden muß ‘wird’: oder vielmehr ‘deutlicher’, warum seine Heiterkeit, seine fast willkürliche / Lust am Hellen, Nahen, Leichten, Leichtfertigen sich nicht mittheilt, vielmehr als Problem wirkt, als Problem beunruhigt ... Diese / Heiterkeit verbirgt Etwas, dieser Wille zur Oberfläche verräth ein Wissen um die Tiefe, diese Tiefe haucht ihren Athem / aus, einen kalten Athem, der frösteln macht; und gesetzt selbst, daß man bei der Musik solcher ‚Heiterkeit‘ tanzen lernte, / so wäre es vielleicht nicht um zu tanzen, sondern um wieder warm zu werden? – Daß ich es eingestehe: wir Menschen der Tiefe / haben unsre Heiterkeit zu sehr nöthig als daß wir sie nicht verdächtig machten; und wenn wir ‚nur an einen Gott glauben / würden, der zu tanzen verstünde‘, so möchte es deshalb sein, weil wir zu sehr an den Teufel glauben, nämlich an den / Geist der Schwere, mit dem wir zu oft, zu hart, zu gründlich beladen sind. Nein, es ist etwas Pessimistisches an uns, das / sich noch in unsrer Heiterkeit verräth, wir verstehn uns auf den ‘diesen’ Anschein, ‘auf’ jeden Anschein – ‘denn’ wir lieben den Schein, wir be=/ten ihn selbst an –, aber nur weil wir über das ‚Sein‘ ‘selbst’ unsren Argwohn haben ...“ (KGW IX 12, Mp XV, 96r, 2–24). Zum Fortgang des Notats vgl. NK 351, 24–352, 31.

351, 5–8 *man kommt aus solchen Abgründen, aus solchem schweren Siechthum, auch aus dem Siechthum des schweren Verdachts, neugeboren zurück*] Eine

ganz ähnliche Vorstellung von solch erneuernder Rückkehr aus lebensbedrohlichen Tiefen artikuliert N. bereits in seinem Brief an Paul Rée vom 8. Juli 1881: „So wollen wir’s nur fort treiben! Am Ende, mein lieber tapferer Freund, sind wir doch ein Paar tüchtige Schwimmer. Alle Welt hält uns schon für ertrunken, aber da tauchen wir immer wieder auf und bringen sogar aus der Tiefe etwas mit herauf, was, wie wir meinen, Werth hat und vielleicht auch einmal für Andre Glanz bekommen wird.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 124, S. 101, Z. 2–7)

351, 15–19 *Wie boshaft wir nunmehr dem grossen Jahrmarkts-Bumbum zuhören, mit dem sich der „gebildete Mensch“ und Grossstädter heute durch Kunst, Buch und Musik zu „geistigen Genüssen“, unter Mithülfe geistiger Getränke, nothzüchtigen lässt!* Eine nachgelassene Aufzeichnung aus dem Jahr 1885 äußert sich bereits über „[unser] Zeitalter des großen BumBum / [...] [mit] seinem Pöbel-Jahrmarkts-Geschmack“ (KGW IX 1, N VII 1, 46, 1–4 = NL 1885, 34[209], KSA 11, 492, 16 f.). In FW 359 taucht das „Bumbum“ im Fünften Buch erneut auf, diesmal aber nicht in Bezug auf ästhetische, sondern auf moralische bzw. religiöse Wertschätzungen: als „das Bumbum von Gerechtigkeit, Weisheit, Heiligkeit, Tugend“ (606, 12 f.). Lässt die Rede vom „grossen Jahrmarkts-Bumbum“ in Bezug auf „Kunst, Buch und Musik“ bereits an Richard Wagner denken, wie er in vielen Texten N.s aus dieser Zeit charakterisiert wird, so wird diesem in *Der Fall Wagner* (WA) das „Bumbum“ selbst als Credo in den Mund gelegt: „Sursum! Bumbum! – es giebt keinen besseren Rath.“ (WA 6, KSA 6, 25, 31 f.) Auf den sakralen Ursprung des „Sursum corda!“ („Erhebet die Herzen!“) in der katholischen Liturgie, in welcher der Priester diese Forderung gegenüber den Gläubigen ausspricht, macht Sommer 2016a, 246 aufmerksam. Das „Bumbum“ bei N. könnte auch als lautmalerische Verballhornung der Antwort der Gemeinde: „Habemus ad dominum“ („Wir haben sie beim Herrn“) gemeint sein.

351, 19 *nothzüchtigen*] Vgl. Grimm 1854–1971, 13, 962: „1) per vim stuprare“ (= vergewaltigen, schänden), „2) überhaupt gewaltsam zu etwas nöthigen, zwingen“.

351, 24–352, 31 *Nein, wenn wir Genesenden überhaupt eine Kunst noch brauchen, so ist es eine andre Kunst – eine spöttische, leichte, flüchtige, göttlich unbehelligte, göttlich künstliche Kunst, welche wie eine helle Flamme in einen unbewölkten Himmel hineinlodert! Vor Allem: eine Kunst für Künstler, nur für Künstler! Wir verstehn uns hinterdrein besser auf Das, was dazu zuerst noth thut, die Heiterkeit, jede Heiterkeit, meine Freunde! auch als Künstler –: ich möchte es beweisen. Wir wissen Einiges jetzt zu gut, wir Wissenden: oh wie wir nunmehr lernen, gut zu vergessen, gut nicht-zu-wissen, als Künstler! Und was unsere Zukunft betrifft: man wird uns schwerlich wieder auf den Pfaden jener ägyptischen Jünglinge finden, welche Nachts Tempel unsicher machen, Bildsäu-*

len umarmen und durchaus Alles, was mit guten Gründen verdeckt gehalten wird, entschleiern, aufdecken, in helles Licht stellen wollen. Nein, dieser schlechte Geschmack, dieser Wille zur Wahrheit, zur „Wahrheit um jeden Preis“, dieser Jünglings-Wahnsinn in der Liebe zur Wahrheit – ist uns verleidet: dazu sind wir erfahren, zu ernst, zu lustig, zu gebrannt, zu tief ... Wir glauben nicht mehr daran, dass Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht; wir haben genug gelebt, um dies zu glauben. Heute gilt es uns als eine Sache der Schicklichkeit, dass man nicht Alles nackt sehn, nicht bei Allem dabei sein, nicht Alles verstehn und „wissen“ wolle. „Ist es wahr, dass der liebe Gott überall zugegen ist?“ fragte ein kleines Mädchen seine Mutter: „aber ich finde das unanständig“ – ein Wink für Philosophen! Man sollte die Scham besser in Ehren halten, mit der sich die Natur hinter Räthsel und bunte Ungewissheiten versteckt hat. Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib, das Gründe hat, ihre Gründe nicht sehn zu lassen? Vielleicht ist ihr Name, griechisch zu reden, Baubo? ... Oh diese Griechen! Sie verstanden sich darauf, zu leben: dazu thut Noth, tapfer bei der Oberfläche, der Falte, der Haut stehen zu bleiben, den Schein anzubeten, an Formen, an Töne, an Worte, an den ganzen Olymp des Scheins zu glauben! Diese Griechen waren oberflächlich – aus Tiefe! Und kommen wir nicht eben darauf zurück, wir Wagehalse des Geistes, die wir die höchste und gefährlichste Spitze des gegenwärtigen Gedankens erklettert und uns von da aus umgesehn haben, die wir von da aus hinabgesehn haben? Sind wir nicht eben darin – Griechen? Anbeter der Formen, der Töne, der Worte? Eben darum – Künstler?] Vgl. als ‚Vorstufe‘ hierzu, die aber wohl zunächst als „Nachtrag“ zu dem späteren Abschnitt FW 379 gedacht war, mit dem zwischenzeitlich das Fünfte Buch enden sollte (siehe NK FW 379), das Notat KGW IX 12, Mp XV, 95r, 2–34: „NB! Schluß des letzten Abschnittes! / ... Oh wenn ihr ganz begreifen könntet, warum ‘gerade’ wir ‘die Kunst brauchen – gerade eine solche’ ‘und zwar eine’ spöttische und göttlich unbehelligte’ Kunst! lieben und nöthig haben! ‘Und warum wir ganz und gar keine ‘Romantiker’ mehr sind!’ ‘die wie eine helle Flamme in einen unbewölkten Him[mel] hineinlodert’ Sind wir nicht allzu=/lange Solchen gleich gewesen ‘In unsrer Jugend mögen wir allzulange jenen Schwärmern geglichen haben,’ die Nachts Tempel unsicher machen, die ‘heimlich’ Bildsäulen umarmen und durchaus Alles, was mit / guten Gründen verdeckt gehalten wird, entschleiern, wollen? [aufdecken, in helles Licht stellen müssen –] ‘jenen Freunden der Wahrheit um jeden Preis, den Romantikern der Erkenntniß!’ Ach, dies Gelüst ist uns vergangen, dieser Jünglings=Wahn=/sinn, in der Liebe, dieser ägyptische Ernst, dieser schauerliche ‚Wille zur Wahrheit‘ macht uns Schrecken noch in der Erin=/nerung! Wir glauben nicht mehr daran, daß Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht, wir haben Gründe, dies zu glauben ... Heute gilt es uns als eine Sache der Schicklich-

keit, daß man nicht Alles nackt sehn, / wi'o'll'e²; auch daß man nicht beim Allem dabei sein, wi'o'll'e²; auch daß man nicht Alles ‚wissen‘ Wi'o'll'en² ... Wie? tout / comprendre c'est tout pardonner? Im Gegentheil! (Ist es wahr, daß der liebe Gott bei überall zugegen ‚ist?‘ sein will? ‚sagte ein‘ / kleines Mädchen zu seiner Mutter: ich finde das unanständig‘ –) Man sollte die Scham besser in Ehren halten, / mit der die Natur sich hinter Räthsel und bunte Ungewißheiten versteckt hat. Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib, / das Gründe hat, ihre ‚Gründe‘ nicht sehen zu lassen? Vielleicht ist ihr Name, griechisch zu reden, Baubo? ... Oh diese / Griechen! Sie verstanden sich darauf zu leben: dazu thut Noth, bei der Oberfläche, der Falte, der Haut stehen / zu bleiben, den Anschein anzubeten, die Formen, die Töne, die Worte, ‚den Augenblick‘ zu vergöttlichen! Diese Griechen waren / oberflächlich – aus Tiefe! Und kommen wir nicht eben darauf zurück, wir Wagehalse des Geistes, die wir die / höchste und gefährlichste Spitze des gegenwärtigen Gedankens erklettert und uns von da aus umgesehn haben, die wir / von da aus – hinabgesehn haben? Sind wir nicht eben darin – Griechen? ‚Anbeter der Formen, der Töne, der Worte?‘ Eben darum – Künstler? ...“

Die Mappe Mp XV enthält außerdem ein mit „2.“ überschriebenes, auf „Herbst 1886“ datiertes Blatt, das Formulierungen aus der soeben zitierten ‚Vorstufe‘ aufnimmt und dessen Nummerierung nahelegt, dass zunächst noch eine zweiteilige Vorrede geplant war: „Oh wenn ihr ganz begreifen könntet, / warum gerade wir die Kunst brauchen, eine spöttische, göttlich unbehelligte Kunst, die wie eine helle Flamme in / einen unbewölkten Himmel hineinlodert! Und weshalb wir jetzt ‚wohl am wenigsten‘ ~~nicht mehr~~ jenen tragischen ‚Schwärmern‘ Hanswürsten gleichen, / die Nachts Tempel unsicher machen, Bildsäulen umarmen und durchaus Alles, was mit guten Gründen verdeckt gehalten / wird, entschleiern, aufdecken, in helles Licht stellen müssen ‚wollen.‘, jenen ‚Freiern‘ ~~Freunden der Wahrheit um jeden Preis, den Roman=~~/tikern der Erkenntniß! Ach, dies Gelüst ist uns vergangen, ‚Nein, dieser schlechte Geschmack‘ dieser ‚u‘ Jünglings-Wahnsinn in der Liebe, dieser ägyptische ‚ist uns verleidet, dazu sind wir zu erfahren, zu‘ [gebrannt, zu tief ...] / Ernst, dieser schauerliche ‚Wille zur Wahrheit‘ macht uns Schrecken noch in der Erinnerung. Wir glauben nicht mehr daran, / daß Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht, wir haben Gründe, dies zu glauben: ... Heute / gilt es uns als eine Sache der Schicklichkeit, daß man nicht Alles nackt sehn, nicht bei Allem dabei sein, nicht Alles / verstehn und ‚wissen‘ wolle. ...“ (KGW IX 12, Mp XV, 96r, 24–42; vgl. auch Pichler 2016, 42.) Vgl. zum ersten Teil des Notats NK Vorrede 2.

351, 32–34 *Wir wissen Einiges jetzt zu gut, wir Wissenden: oh wie wir nunmehr lernen, gut zu vergessen, gut nicht-zu-wissen, als Künstler!] Dem schmerzgebo-*

renen tiefen Wissen der Philosophie, von dem der vorige Abschnitt der Vorrede handelte, wird hier „die Heiterkeit“ (351, 30) einer unbeschwerten, nicht-wissenden Kunst gegenübergestellt, wobei beide in ein Abfolgeverhältnis gebracht werden: Die Kunst soll dem Vergessen des Zu-gut-Gewussten dienen; ihre Heiterkeit hat demnach entlastende Funktion. Damit distanziert sich das Wir von dem in Abschnitt 3 noch affirmativ vorgetragenen Verständnis von Philosophie als ‚anamnetischer‘ Verinnerlichung des schmerzhaften Hinabsteigens „in unsre letzte Tiefe“ (350, 11). Dieser ‚Selbstergründung‘, die den Philosophen zu einem immer „strenger“ und „härter“ Fragenden verwandelt, d. h. transfiguriert (350, 25), wird das Vergessen und Nicht-Wissen der heiteren Kunst entgegengesetzt, zu dessen Einübung das Wir sich „nunmehr“ verstehen will. Die philosophische Anamnesis wird abgelöst von ästhetischer Amnesie.

351, 34–352, 5 *Und was unsere Zukunft betrifft: man wird uns schwerlich wieder auf den Pfaden jener ägyptischen Jünglinge finden, welche Nachts Tempel unsicher machen, Bildsäulen umarmen und durchaus Alles, was mit guten Gründen verdeckt gehalten wird, entschleiern, aufdecken, in helles Licht stellen wollen.*] N. kombiniert hier zwei verschiedene Motivtraditionen: das Bildsäulen-Umarmen und -Entschleiern. Zum ersten Motiv vgl. folgenden Passus aus Arrians *Unterredungen Epiktets mit seinen Schülern*: „Müssen wir uns denn deswegen auch üben, [...] Bildsäulen zu umarmen [...]?“ Eine Fußnote vor dem Fragezeichen klärt die Infragestellung dieser Praktik auf: „Das Umarmen der Bildsäulen bestand darin, daß man im härtesten Winter marmorne oder eherne mit Eis und Schnee bedeckte Bildsäulen mit nackten Körpern umschloß; – ein Heldenstück, wodurch sich auch *Diogenes* von *Sinope* ausgezeichnet haben soll.“ (*Diatriben* III 12, 2 f. = Arrian 1803, 44) Vgl. ebenfalls Epiktets Empfehlung gegen solche öffentlich zur Schau gestellten ‚Heldenstücke‘: „Umfange nie Bildsäulen, sondern wenn dich einmal heftig dürstet, so nimm kaltes Wasser in den Mund, und spei es wieder aus, und sag’s Niemand.“ (*Encheiridion* XLVII [70] = Epiktet 1783, 80) Erläuterungen hierzu konnte N. in Simplikios’ Epiktet-Kommentar lesen (vgl. Simplikios 1867, 282 f.). In allgemeinem Bezug auf die Stoiker thematisiert auch das in NK 384, 12 zitierte Notat NL 1881, 15[55] dieses Bildsäulen-Umarmen.

Zum zweiten, für FW Vorrede noch wichtigeren Motiv des nächtlichen Bildsäulen-Entschleierns durch ägyptische Jünglinge, das in FW 57, 421, 9 wiederkehrt, vgl. den seit der Antike – so bei Plutarch im neunten Teil von *De Iside et Osiride* (Plutarch 1827–1861, 28, 1105) – überlieferten und im Aufklärungszeitalter aktualisierten Topos des Isis-Tempels zu Sais, wie er sich etwa in Kants *Kritik der Urteilskraft* (1790) (vgl. AA V, 316) und Schillers Abhandlung *Vom Erhabenen* (1793) findet. Nach letzterer lautete die Inschrift über dem Tempel der Isis, die seit der Antike als Göttin der All-Natur galt und deren Statue

im Heiligtum verschleiert gewesen sei: „Ich bin alles was ist, was gewesen ist, und was seyn wird. Kein sterblicher Mensch hat meinen Schleyer aufgehoben.“ (Schiller 1792–1793, 3, 358) Vgl. auch Schillers Schrift *Die Sendung Moses* von 1790 (Schiller 1844, 9, 269). Insbesondere bezieht sich N. hier auf Schillers Ballade mit dem Titel *Das verschleierte Bild zu Sais* von 1795, die dieser in seiner Zeitschrift *Die Horen* veröffentlichte (Schiller 1795–1797, 3, 94–98; zum kulturgeschichtlichen Kontext der Ballade vgl. Assmann 1999). Das Gedicht handelt von einem „Jüngling, den des Wissens heißer Durst / Nach Sais in Egypten trieb, der Priester / Geheime Weißheit zu erlernen“ (V. 1–3). Als ihm dort „ein verschleiert Bild von Riesengröße“ in die Augen fällt (V. 20), das „Die Wahrheit“ zeige (V. 24), deren Entschleierung „mit ungeweihter [...] Hand“ jedoch verboten sei (V. 30), kann der Jüngling seinen Wissensdrang nicht zügeln: Nachts schleicht er heimlich zu dem Bild und hebt nach einigen Gewissensbissen den Schleier – mit der furchtbaren Konsequenz, die der Gedichtschluss entfaltet: „Was er allda gesehen und erfahren / Hat seine Zunge nie bekannt. Auf ewig / War seines Lebens Heiterkeit dahin, / Ihn riß ein tiefer Gram zum frühen Grabe.“ (V. 78–81) Schiller gestaltet damit die Vorstellung von der Unerträglichkeit der Wahrheit für den unberufenen Menschen, wie er sie beispielsweise auch in seinem ästhetisch-geschichtsphilosophischen Langgedicht *Die Künstler* (vgl. Schiller 1860, 85–100) zum Ausdruck gebracht hat.

Ein Gegenmodell hierzu entwickelt der Frühromantiker Novalis in seinem Romanfragment *Die Lehrlinge zu Sais* von 1798/99 (postum erschienen 1802). Bei Novalis heißt es über den Schleier: „wer ihn nicht heben will, ist kein ächter Lehrling zu Sais.“ (Novalis 1837–1846, 2, 60) Aus dem Jahr 1798 stammt auch folgendes Distichon von Novalis, das den Topos des verschleierten Bildes zu Sais mit dem Topos der Selbsterkenntnis (wie sie die Inschrift über dem Apollo-Tempel zu Delphi forderte) verknüpft: „Einem gelang es – er hob den Schleier der Göttin zu Sais – / Aber was sah er? – er sah – Wunder des Wunders, sich selbst.“ (Novalis 1837–1846, 3, 109) Der weitere Verlauf des Gedankengangs in FW Vorrede 4, der den unbedingten „Wille[n] zur Wahrheit“ als „schlechte[n] Geschmack“ abqualifiziert (352, 5 f.), bekräftigt, dass das sprechende Wir – im Gegensatz zu Novalis – von der ‚Entschleierung‘ der ‚Wahrheit‘ Abstand nimmt. Vgl. allerdings dagegen die ‚Enthüllungs‘-Phantasie in FW 339.

Auf N. selbst bezieht Josef Victor Widmann den Entschleierungstopos in seiner Rezension zu JGB, die am 16./17. September 1886 unter dem Titel *Nietzsches gefährliches Buch* in der Zeitschrift *Der Bund* erschienen war. Der Schlusssatz von Widmanns Besprechung lautet: „Daher wird man Denjenigen, der ‚Gut‘ und ‚Böse‘ antastet, wie Einen ansehen, der das verschleierte Bild von Sais entweihend aufdeckt, auch wenn man logisch ihm Recht geben müß-

te.“ (Zitiert nach Hildebrand 1978, 60 f.) Vielleicht hat N., dessen Selbstbezeichnung als „Dynamit“ sich bekanntlich aus Widmanns Eingangssatz herleitet (vgl. NK 5/1, S. 12 u. 572 f.), die Rezension auch als Stichwortgeberin für FW Vorrede genutzt. Dass diese auf „Herbst 1886“ datiert ist, würde jedenfalls zeitlich damit zusammenpassen.

Auffällig ist im zu kommentierenden Passus die lebensgeschichtliche Zeitstruktur, die im Fortgang des Textes weiterhin eine Rolle spielt: Indem das sprechende Wir bekundet, in „Zukunft“ nicht „wieder“ Entschleierungsversuche zu unternehmen, gibt es ja gerade zu verstehen, dass es solche in der Vergangenheit seiner ‚Jünglingsjahre‘ durchaus unternommen hat. Den Dimensionen der Vergangenheit und Zukunft wird im Folgenden noch diejenige der Gegenwart – „Heute“ (352, 11) – zur Seite gestellt. Allgemein zur philosophisch-literarischen Tradition der Schleier- bzw. Entschleierungsmetaphorik, die N. hier aufruft, vgl. Oster 2014.

352, 5 f. *dieser Wille zur Wahrheit, zur „Wahrheit um jeden Preis“* Der „Wille zur Wahrheit“ ist seit 1882 eine stehende Wendung in N.s Schriften – analog und durchaus in sachlicher Verbindung mit der Formel vom „Willen zur Macht“ (586, 1), die in FW 349 aufgerufen wird. Den Willen zur Wahrheit thematisiert auch FW 344, wo diese Problematik auf das Feld der Moral hinüberspielt, was später dann auch GM III 24 (wörtlich) aufgreift. Die Absage des sprechenden Wir an den Willen zur Wahrheit, der seines Erachtens für die bisherige Philosophie kennzeichnend ist, zeigt sich auch in der Ironie, mit der es sich von der zitathaft in Anführungszeichen gesetzten „Wahrheit um jeden Preis“ distanziert. Bereits in NL 1872/73, 19[97], KSA 7, 452, 12 f., heißt es in kritischer Haltung gegenüber dem ‚Sokratismus‘: „Das Aussprechen der Wahrheit um jeden Preis ist sokratisch.“ In FW 344, 576, 12–14 spricht das sich dort artikulierende Wir von der „Unnützlichkeit und Gefährlichkeit des ‚Willens zur Wahrheit‘, der ‚Wahrheit um jeden Preis‘“.

Die Formel „Wille zur Wahrheit“ wiederum kommt bei N. zum ersten Mal im Heft Z I 1 vom Sommer 1882 vor, dessen Notate später zum Teil in das Vierte Hauptstück von JGB einfließen werden (vgl. NK 5/1, S. 76–79). Jene Stelle, wo die Wendung erstmals auftaucht, lautet: „‚Wille zur Wahrheit!‘ Reden wir nicht mehr so einfältig und großthuerisch! Wir wollen die Welt uns denkbar, womöglich sichtbar machen – ja machen! – Alle Physik ist auf Sichtbar-Machung aus.“ (NL 1882, 3[1], KSA 10, 87, 11–14) N. könnte die Formel „Wille zur Wahrheit“ von Kuno Fischer entlehnt haben (vgl. das gleichnamige Kapitel im ersten Band der *Geschichte der neuern Philosophie* über Descartes, bes. Fischer 1865, 1, 361; siehe auch NK KSA 5, 15, 4), mit dessen Lektüre N. zeitnah, nämlich 1881 begonnen hatte. Freilich kommt sie auch in anderen Büchern vor, die sich

in seiner persönlichen Bibliothek erhalten haben. Jedoch steht sie dort nicht in philosophischen, sondern anderen Kontexten – Wasmund 1859, 84 z. B. spricht vom „Willen zur Wahrheit“ des Historikers Polybios. Vgl. hierzu auch Jenkins 2012. Seit dem Sommer 1882 begegnet die Formel in N.s Nachlass häufiger, im veröffentlichten Werk abgesehen von FW V auch in Za II, JGB und GM. Zumeist wird sie kritisch verwandt, um das wissenschaftliche Wahrheitsstreben auf die platonische Metaphysik zurückzuführen, wonach es eine transzendente Welt des an sich Seienden und Wahren gebe, die es philosophisch zu erkennen gilt. So heißt es beispielsweise gegen Ende von FW 344 in durchaus selbstkritischer Absicht, „dass es immer noch ein metaphysischer Glaube ist, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht, – dass auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato's war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist ...“ (577, 8–15) Das in FW Vorrede 4 sprechende Wir zieht die Konsequenz hieraus und verabschiedet den Wahrheitswillen, um sich stattdessen dem künstlerischen Schein zuzuwenden.

352, 9–11 *Wir glauben nicht mehr daran, dass Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht; wir haben genug gelebt, um dies zu glauben.* Anders als in Schillers poetischer Gestaltung des Sais-Mythos (vgl. NK 351, 34–352, 5) wird an dieser Stelle nicht auf die Schrecklichkeit und Unerträglichkeit der unverhüllten Wahrheit abgehoben, sondern auf eine dialektische Einheit von Wahrheit und Schleier: Die Wahrheit ist demnach als solche auf Verschleierung angewiesen, wie das das Sprecher-Wir unter Berufung auf seine Lebensgeschichte verkündet. Dabei zeigt sich an der temporalen Formulierung „nicht mehr“ abermals, dass es sich um einen jüngeren (Un-)Glaubensgrundsatz handelt. Zugleich stellt dieses Bekenntnis zur ‚verschleierte Wahrheit‘ einen Gegenentwurf zur damit indirekt aufgerufenen Denkfigur der ‚nackten Wahrheit‘, der *nuda veritas*, dar – einem, wie der Sais-Mythos, ebenfalls in die Antike zurückreichenden Topos (vgl. Horaz: *Carmina* 1, 24, 7), der in der Neuzeit vielfach aktualisiert wurde (vgl. Konersmann 2004 und mit starkem N.-Bezug Blumenberg 2019). Dies betrifft nicht nur die bildende Kunst – man denke etwa an Sandro Botticellis berühmtes Gemälde *Die Verleumdung des Appelles* (1494/95) oder die Darstellung der „Verità“ in Cesare Ripas *Iconologia* (1603) –, sondern auch und gerade die Philosophie. Besonders nachdrücklich gestaltet Hegel diesen Topos, wenn er in der „Einleitung“ zu seiner *Wissenschaft der Logik* (1812) selbstgewiss schreibt, dieses Werk enthalte „die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist“ (Hegel 1832–1845, 3, 36). Auch Schopenhauer, der dies entschieden bestritten hätte, zeigt eine Vorliebe für die

nuda veritas: „Die Wahrheit ist nackt am schönsten“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 559). Zumindest strukturell weist die gegen ein derartiges Ideal der unverschleierten, ‚absoluten‘ Wahrheit sich richtende Argumentation in FW Vorrede 4 auf Heideggers Verständnis der Wahrheit als „Einheit von Lichtung und Verbergung“ voraus, worauf Heidegger selbst in seinen Seminar-Notizen zu *Nietzsches metaphysischer Grundstellung (Sein und Schein)* von 1937 hindeutet (vgl. NK 352, 20).

Die unverhüllte Wahrheit zu Gesicht bekommen zu haben, behauptet allerdings Zarathustra in Za II Von grossen Ereignissen, KSA 4, 168, 21 f.: „ich habe die Wahrheit nackt gesehen, wahrlich! barfuss bis zum Halse.“ Nicht nur den Glauben an die nackte Wahrheit, sondern an die Wahrheit überhaupt verwirft das sprechende Ich in GM III 24 – zumindest für ‚freie Geister‘: „Das sind noch lange keine freien Geister: denn sie glauben noch an die Wahrheit ...“ (KSA 5, 399, 10–12)

352, 14 f. „Ist es wahr, dass der liebe Gott überall zugegen ist?“ *fragte ein kleines Mädchen seine Mutter: „aber ich finde das unanständig“*] Eine ‚Vorstufe‘ in Heft W I 8 lautet in der Grundschrift: „Der psychol. Kritiker: wie jenes kleine Mädchen zu seiner Mutter sagt: / sagte: ‚wie? Mama, ist das wahr, daß der liebe Gott überall ist? Daß er / Alles sieht? Aber das finde ich unanständig.“ (KGW IX 5, W I 8, 54, 2–6; Notat gekreuzt durchgestrichen.) Der Passus spielt auf die biblisch-christliche Vorstellung von der Allgegenwart (*ubiquitas*) und Allwissenheit (*omniscientia*) Gottes an; vgl. beispielsweise Psalm 139, 1–7, Jeremia 17, 10 u. Lukas 8, 17. Im Hebräerbrief heißt es: „Und ist keine Creatur vor ihm unsichtbar, es ist aber alles bloß und entdeckt vor seinen Augen“ (Hebräer 4, 13 = Die Bibel: Neues Testament 1818, 275). An diese Stelle mag N. besonders gedacht haben, enthält sie doch bereits das Motiv der ‚Blöße‘, d. h. der Nacktheit. Vgl. Konersmann 2004, 147: „Es ist offenkundig dieses Motiv der totalen Transparenz alles Irdischen vor Gott, dem die älteste der bekannten, [...] auf die Mitte des 14. Jh. datierten Bilddarstellungen der n[ackten] W[ahrheit] verpflichtet ist.“ Dagegen identifiziert sich das sprechende Wir in FW Vorrede mit jenem klugen Mädchen, das diese Vorstellung einfach nur „unanständig“ findet – Gott als indiskreter Voyeur. Schon in der Erstausgabe von FW hat Gott jedoch seine allwissende Allgegenwart eingebüßt (vgl. FW 9, 381, 18–20), bevor schließlich sein Tod bekanntgegeben wird (vgl. FW 108, FW 125 u. FW 343).

352, 16 *ein Wink für Philosophen*] Im Druckmanuskript nachträglich eingefügt (vgl. D 16a, 5). Dass die ‚Unanständigkeit‘ der allwissenden Allgegenwart Gottes „ein Wink für Philosophen“ sein soll, verweist auf den philosophischen ‚Willen zur Wahrheit‘, den das Autor-Wir (inzwischen) ablehnt. Zum (falschen) Anspruch der ‚bisherigen‘ Philosophen, die „Wahrheit“ zu erkennen, vgl. be-

reits den Schluss von FW Vorrede 2 (349, 11–14). Insbesondere ist bei den philosophischen Aspiranten auf göttliche Allwissenheit an Hegel zu denken, der in der Einleitung zu seiner *Wissenschaft der Logik* nicht nur die Erkenntnis der hüllenlosen Wahrheit beansprucht (vgl. NK 352, 9–11), sondern in eins damit auch „die Darstellung Gottes [...], wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“ (Hegel 1832–1845, 3, 36). Hegel beansprucht damit nicht ‚nur‘, die nackte Wahrheit vor sich zu haben und sie ganz zu durchdringen, sondern darüber hinaus sogar den weltentkleideten, völlig transparenten Gott selbst – was in der Logik des klugen kleinen Mädchens aus 352, 14 f. wohl erst recht „unanständig“ wäre.

352, 16–18 *Man sollte die Scham besser in Ehren halten, mit der sich die Natur hinter Räthsel und bunte Ungewissheiten versteckt*] Anspielung auf Heraklits Fragment: „φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.“ – „Die Natur (das Wesen) liebt es sich zu verbergen.“ (Diels/Kranz 1956, 22 B 123) Durch die Anführung des Schamgefühls als Grund für die Kryptophilie der Natur, von dem bei Heraklit nirgends die Rede ist, hat sich die ‚Argumentation‘ gegenüber 352, 9 f. verschoben: von der dialektischen Identität von Wahrheit und Schleier hin zum Schamgefühl einer anthropomorphisierten Natur, die sich gern hinter allerlei Geheimnissen versteckt. Dass „Natur“ und „Wahrheit“ hier freilich als austauschbare Begriffe fungieren, wird deutlich, wenn schon im nächsten Satz direkt wieder von der Wahrheit die Rede ist.

Die Natur-Rätsel-Metaphorik war zu N.s Zeit allgemein sehr populär, vgl. etwa Emil Du Bois-Reymonds bekannten Vortrag *Die sieben Welträthsel* von 1880, den N. besaß (siehe NK 594, 18).

352, 18 f. *Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib, das Gründe hat, ihre Gründe nicht sehn zu lassen?*] Diese rhetorische Frage greift die metaphorische Assoziation von „Weib“ und „Wahrheit“ auf, die in N.s Schriften häufiger begegnet, so z. B. in MA I 257, KSA 2, 212, 17–21 („jetzt zwar leben wir noch im Jugendzeitalter der Wissenschaft und pflegen der Wahrheit wie einem schönen Mädchen nachzugehen; wie aber, wenn sie eines Tages zum ältlichen, mürrisch blickenden Weibe geworden ist?“), in Za I Von alten und jungen Weiblein, KSA 4, 84, 8 f. u. 86, 12–15 oder in JGB Vorrede, KSA 5, 11, 2, wo es ähnlich hypothetisch heißt: „Vorausgesetzt, dass die Wahrheit ein Weib ist [...]“ (vgl. hierzu NK 5/1, S. 47 f.). In NW Epilog 2, KSA 6, 439, 6–8 kommt dieselbe Formulierung vor. Auch in GM III 24, 400, 23–25 wird „die Wahrheit“ wie selbstverständlich als „Frauenzimmer“ angesprochen. Zu dieser Metapher insgesamt vgl. Babich 1996. Allerdings gibt es bei N. auch Äußerungen, die „Weib“ und „Wahrheit“ als Gegensatz begreifen, vgl. etwa JGB 232, KSA 5, 170–172.

Eine gewisse Parallele zu Richard Wagners Identifizierung der Musik als Weib, die N. an anderer Stelle zitiert (vgl. NK KSA 6, 424, 17) und auch in der Überschrift von FW 63 alludiert, mag in der Personifikation der weiblichen Wahrheit erkennbar sein, näherhin bezieht sich diese jedoch auf eine Tradition, die sich bis in die Antike zurückverfolgen lässt. Vor dem Hintergrund des Topos der ‚nackten Wahrheit‘ (vgl. NK 352, 9–11) gibt es in der älteren Literatur mehrere Darstellungen der zum „Weib“ personifizierten Wahrheit. So taucht die als „Weib“ vorgestellte Wahrheit beispielsweise bereits im Barock auf, nämlich in einem Sinngedicht Friedrich von Logaus (*Deutscher Sinn-Getichte Drey Tausend: Deß Ersten Tausend Drittes Hundert*, Nr. 12): „Blosse Warheit. / Die Warheit ist ein Weib das zwar kein Laster kennt / Doch / weil sie nackt und bloß / so wird sie sehr geschändt.“ (Logau 1654, 53) N. kannte Logau möglicherweise vermittelt durch die Novellensammlung *Das Sinngedicht* (1881) von Gottfried Keller (den N. sehr schätzte), in der ein Gedicht Logaus eine zentrale Rolle spielt und in der Ausgabe Lessings (deren Vorwort in N.s Lessing-Werkausgabe abgedruckt ist; vgl. Lessing 1867, 8, 140–145) wörtlich zitiert wird: „Es war ein Band der Lachmann’schen Lessingausgabe und zwar der, in welchem die Sinngedichte des Friedrich von Logau stehen, und wie Reinhart ihn aufschlug, fiel ihm dieser Spruch in die Augen: // Wie willst du weiße Lilien zu rothen Rosen machen? / Küß eine weiße Galathee: sie wird erröthend lachen.“ (Keller 1882, 8; vgl. auch Logau 1654, 175 sowie Lessing 1838, 188)

Während bei Logau die weibliche Wahrheit als bloßes Opfer (männlicher) sexueller Gewalt erscheint, kann sie bei anderen Autoren auch als der überlegene Part auftreten. So etwa bei Schopenhauer, der in seiner Vorrede zur zweiten Auflage der *Welt als Wille und Vorstellung* zwar ebenfalls mit der sexuellen Dimension jener Allegorie spielt, allerdings gerade die ‚Sprödigkeit‘ der „Schöne[n]“ betont: „Die Wahrheit ist keine Hure, die sich Denen an den Hals wirft, welche ihrer nicht begehren: vielmehr ist sie eine so spröde Schöne, daß selbst wer ihr Alles opfert noch nicht ihrer Gunst gewiß seyn darf.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, XVIII) Abhängig vom männlichen Verhalten wiederum präsentiert sich die Wahrheit bei Gumpach 1860, 21 als dominantes *oder* devotes „Weib“: „Die Wahrheit ist ein Weib. Wen sie am Gängelbande führt, der muss sich zu gar seltsamen Sprüngen bequemen; wem es gelingt sie mit kräftigem Arm zu erfassen, ihm ergiebt sie sich willig und leicht.“ Damit wird Logaus Klage über die Vergewaltigung der weiblichen Wahrheit ins Positive gewendet. In N.s Nachlass findet sich ein Gedichtentwurf von 1888, der ähnlich darauf hinausläuft, dass die Wahrheit mit „Gewalt“ von den „Weisesten“ gezwungen werden muss, sich zu entblößen: „Die Wahrheit – / ein Weib, nichts Besseres: / arglistig in ihrer Scham: / was sie am liebsten möchte, / sie will’s nicht wissen, / sie hält die Finger vor ... / Wem giebt sie nach? Der Gewalt allein! – / So braucht Gewalt, / seid hart, ihr Weisesten! / ihr müßt sie zwingen / die ver-

schämte Wahrheit ... / zu ihrer Seligkeit / braucht's des Zwanges – / – sie ist ein Weib, nicht(s) Besseres ...“ (NL 1888, 20[48], KSA 13, 557, 18–558, 4) Diese misogynen Vergewaltigungsphantasie steht der in FW Vorrede 4 proklamierten Zurückhaltung gegenüber der ‚weiblichen‘ Wahrheit diametral entgegen.

Das Wortspiel von den „Gründe[n]“ der weiblichen Wahrheit, „ihre Gründe nicht sehn zu lassen“, treibt ein mehrdeutiges Spiel mit dem Wort „Gründe“, das bekräftigend und variierend an die frühere Passage über jene „ägyptischen Jünglinge“ anschließt, die „durchaus Alles, was mit guten Gründen verdeckt gehalten wird, entschleiern“ wollen (352, 1–4). Liest man die Frage vor dem Hintergrund dessen, was zuvor über „die Scham“ (352, 16) gesagt wurde, die ja selbst schon doppeldeutig ist (Schamgefühl und Schamgegend), so liegt es nahe, bei den mit guten Gründen (im kausalen, motivationalen Sinn) zu verbergenden „Gründe[n]“ des ‚Weibes‘ Wahrheit an die weiblichen Genitalien zu denken (vgl. hierzu Hadot 2006, 293 f.). Zugleich erinnern diese „Gründe“ an die traditionellen metaphysischen Wahrheits-, Seins- und Erkenntnisgründe bzw. umgekehrt an die zu Beginn des Abschnitts erwähnten „Abgründe[]“ (351, 6) des Misstrauens. Allerdings bleibt die Frage offen, worin denn nun die „Gründe“ (Ursachen, Motive) der genannten weiblichen Wahrheit bestehen, „ihre Gründe nicht sehn zu lassen“. Ist die Wahrheit vielleicht ein junges, schönes, aber zugleich verschämtes „Weib“ – oder vielleicht ein altes, hässliches, dessen Anblick abstößt? In den Schlusszeilen von FW Anhang „Im Süden“ äußert sich das lyrische Ich jedenfalls in diese Richtung: „Im Norden – ich gesteh's mit Zaudern – / Lieb' ich ein Weibchen, alt zum Schaudern: / ‚Die Wahrheit‘ hiess dies alte Weib ...“ (642, 9–11) Das in FW Vorrede 4 sprechende Wir legt sich aber nicht so eindeutig fest; auf die Frage, ob die Wahrheit weiblich sei, folgt keine Antwort, sondern nur eine neue Frage, die weitere interpretatorische Fragen aufwirft.

352, 20 *Vielleicht ist ihr Name, griechisch zu reden, Baubo? ...*] Diese weitere Hypothese lässt sich zunächst als Bestätigung dafür lesen, dass man bei den verhüllt zu lassenden „Gründen“ der weiblichen Wahrheit (auch) an das Genitale zu denken hat. Baubo ist in der griechischen Mythologie eine Begleiterin der Fruchtbarkeitsgöttin Demeter und spielt besonders in den Eleusinischen Mysterien eine Rolle. Der Name Βαυβώ wird etymologisch mit dem derben Verb βαυβάω für „schlafen“ und dem Substantiv βαύβαξ für „Beilager“ (Passow 1841–1857, 1/1, 497) bzw. „Beischlaf“ (ebd., 534) verbunden. Das Substantiv βαυβώ selbst bedeutet „Schoß“ oder „Vulva“ (Graf 1974, 178; vgl. auch Graf 1997). In Goethes *Faust I* tritt unter dem Namen Baubo eine obszöne Hexengestalt auf (vgl. V. 3962–3967; Goethe 1876, 190). Bei N. kommt Baubo nur an dieser Stelle bzw. in ihrer wortidentischen Wiederholung von NW Epilog 2, KSA 6, 439, 9 vor (vgl. Pieper 2014, 17 f.). Wie auch in NK 6/2, S. 788 f. vermerkt,

lässt sich als Anregung hierfür eine zeitnahe Lektüre N.s vermuten: In Arnobius' *Sieben Büchern wider die Heiden* (V 25), deren deutsche Übersetzung sich N. im Herbst 1884 von seiner Mutter zuschicken lässt (vgl. Brief an Franziska Nietzsche, 20. 09. 1884, KSB 6/KGB III 1, Nr. 537, S. 536, Z. 23–26), wird geschildert, wie Baubo die um ihre Tochter trauernde Demeter zunächst erfolglos mit einem Getränk aufmuntern wollte: „Da dieß öfter geschah und durch keine Gefälligkeit der unüberwindliche Vorsatz gebrochen werden konnte, so änderte Baubo die Kunstgriffe und was sie ernsthaft nicht anzulocken im Stande war, beschloß sie durch unfläthigen Spaß zu erheitern. Sie befreite also jenen Theil des Leibes, mittelst dessen das weibliche Geschlecht sowohl Kinder fortpflanzt als auch das Geschlecht den Namen erwirbt, von dem zottigen Haarwuchs, gab ihm ein reinlicheres Aussehen und machte ihn glatt wie bei einem noch nicht rauhen und behaarten Knaben, kehrte dann zur betrübten Göttin zurück, hob, während jenen Gemeinplätzen, welche man zur Schwächung und Mäßigung der Trauer wie gebräuchlich anwendet, ihre Gewänder auf und zeigte alle jene Orte der Scham am entblößten Leibe. Unverzüglich heftete die Göttin die Augen auf die Scham und weidete sich an der unerhörten Beschaffenheit des Trostes. Dann durch Lachen erheiteter nahm und genoß sie den verschmähten Trank; und was lange der Baubo Scheu nicht hervorbringen konnte, erpreßte so der schandvollen Handlung Unzüchtigkeit.“ (Arnobius 1842, 153)

Der Herausgeber Franz Anton von Besnard führt im Kommentar hierzu eine Parallelstelle im *Protreptikos* des Clemens Alexandrinus an, die N. durch einen Randstrich markiert hat (vgl. NPB 126 f.): „Als Demeter ihre Tochter Kora suchend umherirrte, setzte sie sich zu Eleusis in Attika ermüdet und traurig an einem Brunnen nieder. Dieß zu thun ist auch jetzt noch den Eingeweihten verboten, damit sie nicht nach empfangener Weihe Trauernde nachzuahmen scheinen. [...] Baubo, auch dieß will ich nicht verschweigen, bewirthete nun die Deo und bot ihr einen Mischtrank an. Da aber die Göttin ihn zu nehmen verweigerte und nicht trinken wollte, weil sie in tiefer Trauer war, so grämte sich Baubo darüber sehr, weil sie verschmäht zu seyn glaubte, enthüllte ihre Schaamtheile und zeigte dieselben der Göttin. Deo aber erfreute sich über den Anblick und nahm nun, obwohl ungern, den Trank an, weil ihr das was sie sah Vergnügen machte. Dieß sind die geheimen Mysterien der Athener, von denen auch Orpheus schreibt. Ich will des Orpheus Verse selbst hersetzen, damit der Mystagoge selbst Zeuge der Schaamlosigkeit sey: // Sie nun hub die Gewand' und zeigt' unschicklich gestaltet / ganz den Leib. Da nahte der Knab' Iacchos und klatscht' ihn / sanft mit der Hand auflachend der Baubo unter dem Rockschooß. / Baubo lächelte deß, auch lächelte herzlich die Göttin; / und sie empfieng das bunte Gefäß, das faßte den Mischtrank.“ (Arnobius 1842, 548)

Die eigentümliche Pointe des Rekurses auf dieses Mythologem in FW Vorrede 4 besteht freilich darin, dass hier gerade aus der – hypothetisch formulierten – Identifikation des ‚Weibes Wahrheit‘ mit Baubo abgeleitet wird, dass sie ihre Genitalien („ihre Gründe“) gerade nicht zeigen will bzw. soll. Damit erscheint ihre Nennung aber zunächst unverständlich, unlogisch (vgl. Hadot 2006, 295). Der Name Baubo scheint sich keineswegs zur Bezeichnung einer als Weib gedachten Wahrheit zu eignen, die „Gründe hat, ihre Gründe nicht sehn zu lassen“; verschleiert sich die entsprechende mythische Figur doch eben nicht schamhaft, sondern präsentiert ihre glattrasierte Vulva ganz ungehört. Auch die über die Rede von den „Gründen“ hergestellte Verknüpfung mit dem Sais-Mythos scheint nicht zu funktionieren. Die von Schiller dargestellten Folgen der Entschleierung des Isis-Bildes – Verlust der Heiterkeit, tiefer Gram – passen als Kontrastfolie zwar gut zu der auf einem schmerzlichen ‚Zu-gut-Wissen‘ beruhenden Ankündigung des sprechenden Wir in FW Vorrede 4, „schwerlich wieder auf den Pfaden jener ägyptischen Jünglinge“ zu wandeln (352, 1 f.), die auf die wahrheitssuchenden Philosophen anspielen. Sie passen aber schlecht zu der im weiteren Verlauf der Vorrede – wenn auch nur unter hypothetischen Vorzeichen – erfolgenden Identifizierung der Wahrheit als Baubo, die sich nicht nur freiwillig entblößt, sondern dadurch gerade Erheiterung erzeugt und Gram verscheucht. Gleichwohl stellt die paradoxal anmutende Ineinanderblendung der verschleierte Isis als Allegorie der Wahrheit und der ihre Scham entblößenden Baubo, wie sie sich in FW Vorrede vollzieht, keine willkürliche Assoziation dar. Die kunsthistorische Forschung geht davon aus, dass die frühhellenistischen plastischen Darstellungen der nackten Baubo mit gespreizten Beinen, die aus dem kleinasiatisch-ägyptischen Raum stammen, zu einem synkretistischen Kult gehören, der Isis und Demeter zu einer einzigen Gottheit verschmolz (vgl. Pisani 2006, 290). Isis und Baubo hängen demnach bereits kultisch zusammen. Einen Zusammenhang zwischen beiden stellt schon Herodot II, 60 dar, der auf Baubo verweist, als er von den ähnlichen Enthüllungspraktiken im Isis-Kult berichtet. Besnard weist in seinem Arnobius-Kommentar darauf hin (vgl. Arnobius 1842, 548).

Abgesehen von der genannten Verbindung zwischen Isis und Baubo ergibt sich aber noch eine andere Deutungsmöglichkeit der Gleichsetzung von Wahrheit und Baubo, die den damit verbundenen Widerspruch zwischen Verschleiern und Enthüllen als bloß scheinbaren erweist. In ihrer Monographie *Die Bedeutung der Baubo. Zur Repräsentation des weiblichen Genitales* stellt Monika Gsell für die Geschichte der europäischen Ikonographie seit der Antike die These auf, dass „der Blick, der auf Darstellungen des weiblichen Genitales fällt, unweigerlich ins Schlingern [gerät]. Denn was auch immer gezeigt wird [...], stets entsteht der Eindruck, dass einem etwas vorenthalten wird und man nicht

alles zu sehen bekommt.“ (Gsell 2001, 34) Gsell kommt ausdrücklich auf die Baubo-Stelle aus der Vorrede zur *Fröhlichen Wissenschaft* zu sprechen und konstatiert, dass aus Baubos Geste des „Alles-Zeigens“, dem sog. Anasyrma, in N.s Text ein „Nichts-zu-Sehen“ wird, was ein allgemeineres Kennzeichen „von modernen Rezeptionen der Baubo-Figur“ darstelle, während in den „beiden Überlieferungs-Texte[n]“ der Kirchenväter Clemens und Arnobius „Baubo alles zeigt“ (Gsell 2001, 15). Baubo fungiere so bei N. als Allegorie einer Wahrheit, deren „Gründe“ verborgen bleiben, da das, was sie zeigt, letztlich immer nur „Oberfläche“ ist. Laut Gsell steht Baubo in der Vorrede damit für „eine Kritik der Metaphysik im Sinne eines Phantasmas der Vollständigkeit“ eines absoluten Wissens; „das weibliche Genitale wird hier zum Symbol der nicht zu habenden Vollständigkeit“ (Gsell 2001, 44) jener Wahrheit, welche die ‚unanständigen‘, ‚schamlosen‘ Philosophen mit „schlechte[m] Geschmack“ (352, 5) suchen.

Gleichwohl bleibt die hypothetische, fragende Identifizierung der weiblichen Wahrheit als Baubo innerhalb der Vorrede vieldeutig. Eine andere, von der orphischen bzw. patristischen Quelle absehende Interpretationsmöglichkeit, die sich ebenfalls sinnvoll auf den Text beziehen ließe, besteht darin, Baubo als Allegorie einer schrecklichen, monströsen Wahrheit zu verstehen, deren Anblick unerträglich ist. Denn Baubo wurde zu N.s Zeit unter anderem auch mit Gorgo Medusa gleichgesetzt, die ihren Betrachter erstarren lässt. So heißt es in der Abhandlung *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* von N.s Freund Erwin Rohde, Baubo sei einer der „Namen vieler weiblicher Hölleengeister“, die „im Grunde nur wechselnde Verwandlungen“ desselben „gespenstischen Gräuels“ seien. „Baubo, Gorgo, Mormo“ und weitere ‚Spukgestalten‘ bezeichnet Rohde explizit als „identisch“ (Rohde 1894, 370–372). Von Gorgo Medusa aus lässt sich überdies der Bogen zurück zum verschleierte[n] Bild der Isis schlagen. In Karl Bleibtreus *Lyrischem Tagebuch*, das N. in seiner persönlichen Bibliothek hatte, findet sich ein Gedicht mit dem Titel *Sphinx*, in dem es heißt: „Der Wahrheit Saïsschleier / Zerriß vor ihrem [der ‚Sphinxen‘] Blick, / Versteint von der Meduse, / Dem großen Weltgeschick.“ (Bleibtreu 1885, 43; vgl. NK 6/2, S. 787) Auch die Einheit von Baubo und Gorgo Medusa sollte man bei der Interpretation von Baubos Auftritt bei N. im Hinterkopf behalten. Die Mehrdeutigkeit ist konstitutiv für den Text: Ob sich hinter den Schleiern der Wahrheit gar nichts oder aber Schreckliches verbirgt, bleibt unentschieden; vielleicht besteht das Schreckliche ja gerade darin, dass ‚nichts dahinter‘ ist.

Heidegger notiert 1937 angesichts der zu kommentierenden Stelle: „Vgl. βαυβάω. Der *Wahrheitsbegriff* der Griechen V, S. 11 (1886) [gemeint ist wohl Nietzsche 1887, XI (f.)]. Die ganze Vorrede und n. 374 [= FW 374]. Wahrheit als Weib, Einschläfern, Einfingieren!“ (HGA 87, 115) Und weiter: „Die Einheit von

Lichtung und Verbergung (Verstellung), bei Nietzsche der eigentümliche Wechsel und Umsprung der Sicht (Innen und Außen). Andererseits wieder *Baubo!*“ (Ebd.) Zur mythischen Figur der Baubo bei N. vgl. auch Thorgeirsdottir 2012a. Einige Interpreten wollen auch in FW 64, wo es ebenfalls um den Zusammenhang von Weiblichkeit, Verhüllung und Wahrheit geht, eine Bezugnahme auf Baubo sehen.

352, 23 f. *Schein anzubeten, an Formen, an Töne, an Worte, an den ganzen Olymp des Scheins zu glauben*] Mit der Trias „Formen“ – „Töne“ – „Worte“ sind die drei großen Kunstgattungen aufgerufen: bildende Kunst, Musik und Dichtung; sie konstituieren demnach zusammen den „Olymp des Scheins“, eine lebensfreundliche Götterwelt der schönen Kunst, die auf diese Weise den lebensfeindlichen Wahrheits(ab)gründen der Philosophie entgegengesetzt wird. Die Frage ist freilich, wer „diese Griechen“ (352, 20 f.) sind, auf die sich das sprechende Wir so generalisierend beruft, um sie zu Künstlern und damit in seiner Logik zu heiteren Lebensbejahern zu erklären. Man mag sich hierbei an die apollinischen Traumwelten der griechischen Dichtung in GT erinnern fühlen (vgl. NK 352, 24 f.), wo jedoch Sokrates als weltgeschichtlicher „Wendepunkt“ (KSA 1, 100, 8) zuungunsten des schönen Scheins charakterisiert wurde. Unter dieser Voraussetzung könnten „diese Griechen“ in FW Vorrede eigentlich ebenfalls nur die „Griechen von Homer bis auf Sokrates“ (KSA 1, 97, 11 f.) bezeichnen, mit dem dann das Streben nach möglichst vollständiger „Enthüllung der Wahrheit“ (KSA 1, 98, 16) begonnen habe.

Dass jedenfalls auch der Grieche und Sokrates-Schüler Platon, auf den der zugrunde liegende Unterschied von Philosophie und Kunst als Gegensatz von Wahrheit und Schein ja zurückgeht, gewiss kein ‚Anbeter des Scheins‘, kein enthusiastischer Kunstfreund war, betont N. immer wieder. Bereits im Frühjahr 1870 notiert er: „Plato’s Feindseligkeit gegen die Kunst ist etwas sehr Bedeutendes. Seine Lehrtendenz, der Weg zum Wahren durch das Wissen, hat keinen größeren Feind als den schönen Schein.“ (NL 1869/70, 3[47], KSA 7, 74, 1–3) Und noch in GM III 25, KSA 5, 402, 32–34 wird „Plato’s“ sogar als des „grössten Kunstfeindes, den Europa bisher hervorgebracht hat“, gedacht. Bezugnahmen auf die philosophische Künstler- und Dichterkritik, wie sie vor allem im zweiten und im zehnten Buch der *Politeia* vorgetragen wird, finden sich in verschiedenen Texten N.s aus allen Schaffensphasen; besonders prominent ist das Zakapitel „Von den Dichtern“ (vgl. Zittel 2000, 35–45). Das in FW Vorrede 4 sprechende Wir greift den platonischen Gegensatz zwischen wahrheitsliebender Philosophie und scheinverhafteter Kunst bzw. Dichtung auf, scheint jedoch die Wertung gerade umzukehren, also die philosophische Wahrheit abzuwerten, den ästhetisch-poetischen Schein dagegen aufzuwerten. Eine solche diametrale ‚Umdrehung‘ des Platonismus hatte N. schon während seiner frühen Schaf-

fensphase als philosophisch-ästhetischen Selbstentwurf erprobt. So lautet ein nachgelassenes Notat von 1870/71: „Meine Philosophie umgedrehter Platonismus: je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner schöner besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel.“ (NL 1870/71, 7[156], KSA 7, 199, 14–16)

Die Formel „Olymp des Scheins“ wird Gottfried Benn später gleich mehrfach aufgreifen, um im Ausgang von N. seine eigene ‚Artisten-Ästhetik‘ zu entwerfen. So schreibt Benn etwa in seinem poetologischen Aufsatz *Probleme der Lyrik* (1951) über die „drei rätselhaften Worte“: „Olymp, wo die großen Götter gewohnt hatten, Zeus 2000 Jahre geherrscht hatte, die Moiren das Steuer der Notwendigkeit geführt und nun –: des Scheins! Das ist eine Wendung. Das ist kein Ästhetizismus, wie er das 19. Jahrhundert durchzuckte in Pater, Ruskin, genialer in Wilde – das war etwas anderes, dafür gibt es nur ein Wort von antikem Klang: Verhängnis. Sein inneres Wesen mit Worten zu zerreißen, der Drang sich auszudrücken, zu formulieren, zu blenden, zu funkeln auf jede Gefahr und ohne Rücksicht auf die Ergebnisse – das war eine neue Existenz.“ (Benn 1986–2003, 6, 15) Anders akzentuiert Benn den „Olymp des Scheins“ in seiner autobiographischen Schrift *Doppelleben* (1950): „Olymp des Scheins“, Nietzsche. // Die ewigen Dinge, das sogenannte Zeitlose, das sickert ja überall durch, das ist selbstverständlich, aber die phänotypischen, an denen muss man arbeiten.“ (Benn 1986–2003, 5, 579)

352, 24 f. *Diese Griechen waren oberflächlich – aus Tiefe!* Wenn ‚den Griechen‘ bescheinigt wird, sich aus Tiefe der Oberfläche geweiht zu haben, dann legt dies im vorliegenden Zusammenhang zugleich nahe, dass ihre Hinwendung zum verschleiernenden Schein der schönen Kunst gerade aus ihrer philosophischen Erkenntnis der schrecklichen Wahrheit hervorgegangen sei. Dies ist ein Gedanke, der bemerkenswert ähnlich bereits in GT artikuliert wurde. Insbesondere die Rede vom „Olymp des Scheins“, an den die Griechen aus solch schmerzlich-tiefem Wissen geglaubt hätten, verknüpft das Ende von FW Vorrede mit N.s philosophischer ‚Erstlingsschrift‘. In deren drittem Kapitel heißt es schon: „Der Grieche kannte und empfand die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins: um überhaupt leben zu können, musste er vor sie hin die glänzende Traumgeburt des Olympischen stellen.“ (KSA 1, 35, 29–32; zum „ernsthaften und bedeutenden Begriff der ‚griechischen Heiterkeit‘“, die auf einem „Blick[] in’s Innere und Schreckliche der Natur“ beruhe, vgl. auch SGT, KSA 1, 613, 1–5.) Die bis in sprachlich-metaphorische Einzelheiten hineinreichenden Parallelen zu FW Vorrede 4 sind nicht zu übersehen.

Bezeichnenderweise hebt auch die wie FW Vorrede ebenfalls 1886 entstandene Vorrede zu GT mit dem Titel „Versuch einer Selbstkritik“ vornehmlich auf diesen Aspekt ab. Insbesondere im fünften Abschnitt rückt er in den Vordergrund, und zwar keineswegs ‚selbstkritisch‘, sondern durchaus zustimmend –

als die gültige, bleibende Einsicht jener frühen Schrift. Der Abschnitt beginnt mit dem Verweis auf die kunstmetaphysische Tendenz der Widmung an Wagner: „Bereits im Vorwort an Richard Wagner wird die Kunst – und nicht die Moral – als die eigentlich metaphysische Thätigkeit des Menschen hingestellt; im Buche selbst kehrt der anzügliche Satz mehrfach wieder, dass nur als ästhetisches Phänomen das Dasein der Welt gerechtfertigt ist.“ (KSA 1, 17, 8–12) Die sich darin ausdrückende „Artisten-Metaphysik“ (KSA 1, 17, 23 f.) deutet nämlich bereits auf eine Haltung voraus, für die „alles Leben [...] auf Schein, Kunst, Täuschung“ beruht (KSA 1, 18, 20 f.) – was ja ähnlich auch die hymnische Rede über die griechischen ‚Lebens-Künstler‘ und ‚Schein-Anbeter‘ am Ende von FW Vorrede voraussetzt. Den Gedanken einer ästhetischen ‚Rechtfertigung‘ der Welt als schönes Oberflächenphänomen greift am Ende des Zweiten Buchs auch FW 107 explizit auf (vgl. 464, 23–25).

Die Neigung zur Oberfläche aus Tiefe bzw. tiefem Leid thematisiert – in Bezug auf Epikur – im Ersten Buch FW 45 (vgl. 411, 12–16) sowie im Dritten Buch in analoger Bildlichkeit, aber generalisierend FW 256. Vgl. in mehrfacher metaphorischer Nähe zur zweiten Hälfte von FW Vorrede 4 insgesamt auch FW 64. Bei dem Gedanken einer ‚Oberflächlichkeit aus Tiefe‘ handelt es sich um einen regelrechten Topos im Schaffen N.s, der in verschiedenen Zusammenhängen begegnet. So heißt es etwa in KGW IX 4, W I 6, 49, 4–10 (NL 1885, 37[10], KSA 11, 585, 11–15) gegen „die Deutschen“ der Gegenwart gerichtet: „Tiefe nämlich ist nöthig um die zarten Bedürfnisse nach Formen z über=/haupt zu haben 'begreifen'; erst von der Tiefe aus, vom Abgrunde aus genießt man / alles Glück, das im Hellen, Sicherem, Bunten, Oberflächlichen aller Art / liegt.“ Vgl. auch NL 1884/85, 31[39], KSA 11, 376, 5–7, wo Zarathustra sein Glück preist, aus der Tiefe an die Oberfläche hinaufgekommen zu sein: „oh Glück, ich kam durch Haß und Liebe zu meiner Oberfläche: zu lange hieng ich in der Tiefe gleich allen Schweren und Schwermüthigen“. In JGB 59 findet sich der Gedanke ebenfalls – hier in allgemeinem Bezug auf Philosophen und Künstler: „Wer tief in die Welt gesehen hat, erräth wohl, welche Weisheit darin liegt, dass die Menschen oberflächlich sind. Es ist ihr erhaltender Instinkt, der sie lehrt, flüchtig, leicht und falsch zu sein. Man findet hier und da eine leidenschaftliche und übertreibende Anbetung der ‚reinen Formen‘, bei Philosophen wie bei Künstlern: möge Niemand zweifeln, dass wer dergestalt den Cultus der Oberfläche nöthig hat, irgend wann einmal einen unglückseligen Griff unter sie gethan hat.“ (KSA 5, 78, 2–9; hierzu NK 5/1, S. 365 f.)

Zu der den Griechen am Ende von FW Vorrede zugeschriebenen ‚Oberflächlichkeit aus Tiefe‘ vgl. auch Müller 2005, 96 u. 176; speziell zur Auseinandersetzung mit den Griechen in FW siehe Denat 2010, zum vorliegenden Lobpreis der Griechen ebd., 39 f. Allgemein zur philosophischen Metaphorik von Tiefe und Oberfläche siehe Rolf 2014.

352, 25–31 *Und kommen wir nicht eben darauf zurück, wir Wagehalse des Geistes, die wir die höchste und gefährlichste Spitze des gegenwärtigen Gedankens erklettert und uns von da aus umgesehn haben, die wir von da aus hinabgesehn haben? Sind wir nicht eben darin – Griechen? Anbeter der Formen, der Töne, der Worte? Eben darum – Künstler?*] In den letzten vier Fragesätzen kommt das auktoriale Wir von den Griechen auf sich selbst zurück, um sich nach dem Muster der ihnen zugeschriebenen ‚Oberflächlichkeit aus Tiefe‘ ebenfalls als *homo aestheticus* darzustellen. Die Tiefe wird dabei freilich zu einer Gipfel-Höhe der Erkenntnis, die dem ‚oberflächlichen‘ „Olymp des Scheins“ kontrastiv gegenübersteht. Wenn das Wir sich (in Entsprechung zum Untertitel des Fünften Buchs: „Wir Furchtlosen“) als „Wagehalse des Geistes“ bezeichnet, die den gedanklichen Gipfel ihrer Gegenwart erklommen haben, so erscheint dieser Aufenthaltsort des philosophischen Bergsteiger-Wir als lebensfeindliche Wahrheits-Höhe, umgeben von „solchen Abgründen“ (351, 5), wie sie zu Beginn von FW Vorrede 4 genannt worden sind. Allerdings wird nun nur noch (andeutungsweise) vom Blick in den Abgrund gesprochen, aus dem das Wir dort noch selbst zurückgekehrt sein wollte – nachdem es im dritten Abschnitt davon gesprochen hatte, dass „der grosse Schmerz [...] uns Philosophen [zwingt], in unsre letzte Tiefe zu steigen und alles [...] Verschleiernde [...] von uns zu thun“ (350, 8–14). Offenkundig sind die Bilder austauschbar, die Metaphern beweglich: Aus dem Hinabsteigen in die Tiefe kann ein Hinaufklettern zur Höhe werden, aus dem Aufenthalt im Abgrund ein Blick vom Gipfel hinab in den Abgrund.

Die drei letzten rhetorischen Fragen der Vorrede suggerieren, dass in der Umkehr – aus der Tiefe oder der Höhe – zur ästhetischen Oberfläche die entscheidende Gemeinsamkeit zwischen „diesen Griechen“ und dem Wir des Textes besteht. Die epanaleptische Wiederholung der Trias „Formen“ – „Töne“ – „Worte“, die schon vorher die drei großen Kunstgattungen evozierte, führt nun, im allerletzten Wort der Vorrede, wieder zur ausdrücklichen Selbstbezeichnung des sprechenden Wir als „Künstler“, von der die Betrachtung des Verhältnisses von Wahrheit und Schein, Nacktheit und Schleier ausgegangen war. Wurde an diesem Ausgangspunkt gegenüber „dem grossen Jahrmarkts-Bumbum“ (351, 16) der gegenwärtigen Kunst „eine andre Kunst“ (351, 25) für „unsere Zukunft“ (351, 34) gefordert, eine Kunst des Vergessens, die das schmerzhaftes Zugut-Wissen des Philosophen in ein heiteres Gut-nicht-Wissen überführt, so will sich das sprechende Wir in den letzten Sätzen der Vorrede fragend seines derartigen neuen Künstlertums vergewissern. Von Philosophie ist dabei jedenfalls keine Rede mehr; als Manifestation des Willens zur Wahrheit will das Wir sie endgültig hinter sich lassen – also gleichsam vom Gipfel der Erkenntnis über den Abgrund hinweg auf den Olymp des Scheins springen. Ähnlich ausschließlich lautet das Bekenntnis zu einer solchermaßen aus philosophischer Tiefe

(oder Höhe) oberflächlichen Kunst in einem bekannten Nachlass-Notat aus dem Frühjahr/Sommer 1888: „Die Kunst und nichts als die Kunst! Sie ist die große Ermöglicherin des Lebens, die große Verführerin zum Leben, das große Stimulans des Lebens. [...] Die Kunst als die Erlösung des Erkennenden, – dessen, der den furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins sieht, sehn will, des Tragisch-Erkennenden.“ (NL 1888, 17[3], KSA 13, 521, 18–20 u. 24–26) Diese Erlösung des tragisch-erkennenden Philosophen, der in die Abgründe der schrecklichen Wahrheit hinabgeschaut hat bzw. hinabgestiegen ist, durch den heiter-oberflächlichen schönen Schein der Kunst proklamiert in rhetorischer Frageform auch schon der Schluss von FW Vorrede. Das auktoriale Wir will demnach unwiderruflich vom wahrheitssuchenden Denker zum scheinanbetenden Künstler geworden sein (oder werden?), der sich – um eine Wendung Schillers aufzugreifen – ganz zur *„Verhüllung der Wahrheit [...] in die Schönheit“* bekennt (Schiller 1847, 25; vgl. hierzu Kaufmann 2011, 198–200).

352, 32 f. *Ruta bei Genua, / im Herbst 1886.*] Im Druckmanuskript steht statt „Herbst“ noch: „Herbst des Jahres“ (D 16a, 5); ebenso schon in der ‚Vorstufe‘ MP XV 2, 197 sowie in GoA V, 11. Auch die Vorrede zu M hatte N. so unterschrieben (vgl. KSA 17, 33 f.). In Ruta Ligure hielt sich N. im Oktober 1886 auf; die ausführlichste und enthusiastischste Schilderung des Ortes (die zumindest teilweise zu den vorbildhaften Griechen am Schluss von FW Vorrede 4 passt) gibt er kurz nach seiner Ankunft im Brief an Köselitz vom 10. Oktober: „Denken Sie sich eine Insel des griechischen Archipelagos, mit Wald und Berg willkürlich überworfen, welche durch einen Zufall eines Tags an das Festland herangeschwommen ist und nicht wieder zurück kann. Es ist etwas Griechisches daran, ohne Zweifel: andererseits etwas Piratenhaftes, Plötzliches, Verstecktes, Gefährliches; endlich, an einer einsamen Wendung, ein Stück tropischen Pinienwaldes, mit dem man aus Europa weg ist, etwas Brasilianisches“ (KSB 7/ KGB III 3, Nr. 759, S. 261, Z. 6–14).

„Scherz, List und Rache.“ Vorspiel in deutschen Reimen

Titel *„Scherz, List und Rache.“ Vorspiel in deutschen Reimen*] Der in Anführungszeichen gesetzte Haupttitel des lyrischen *Vorspiels* zitiert den Titel von Goethes Werk *Scherz, List und Rache. Ein Singspiel* (vgl. Reschke 1997, 239 f.). Es handelt sich um das zwischen Sommer 1784 und Februar 1785 entstandene Libretto zu Goethes erster Opera buffa (Goethe selbst sprach von einer „Operette“; vgl. den Brief an Philipp Christoph Kayser vom 29. Dezember 1779, Goethe 1887–1919, IV/4, 155–158); das Stück umfasst vier Akte (Benne 2015a, 30 erblickt hierin „eine mögliche Parallele zu den vier Büchern der Erstausgabe“ von FW),