

auf Seneca zurückgehenden lateinischen Wendung „per aspera ad astra“ („durch das Raue zu den Sternen“) überblendet scheint, vgl. Mionskowski 2018, 209.

Erstes Buch

1.

Die Lehrer vom Zwecke des Daseins.] Die Formel vom „Zwecke des Daseins“ dürfte N. von Schopenhauer entlehnt haben, auf dessen Philosophie auch der Gedankengang dieses Textes (wenngleich ohne direkte Namensnennung) verweist. Bei Schopenhauer, der zugleich als ein prägnantes Beispiel für die im ersten Satz genannten misanthropisch-pessimistischen „böse[n] Blicke auf die Menschen“ (369, 4) anzuführen wäre, heißt es im zweiten Band seines Hauptwerks *Die Welt als Wille und Vorstellung*: „Als Zweck unsers Daseyns ist in der That nichts Anderes anzugeben, als die Erkenntniß, daß wir besser nicht dawären.“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 695; N.s Unterstreichung) Mit den „Lehrer[n] vom Zwecke des Daseins“ sind im vorliegenden Text indes gerade nur diejenigen Religionsvertreter und Moralphilosophen gemeint, die dem Leben des Einzelmenschen einen positiven Zweck und Wert zuschreiben (vgl. NK 371, 23 f.). Damit verknüpft FW 1 in poetologischer Metaphorik Aussagen über den Komödien- bzw. Tragödien-Charakter des Daseins, die schließlich in einer emphatischen Leseransprache vom auktorialen Wir auf ein „neue[s] Gesetz“ (372, 32 f.) bezogen werden. Insofern gehört der Eingangsabschnitt in die Reihe jener FW-Texte, die auf das Tragische bzw. auf den Zusammenhang von Tragödie und Komödie/Parodie reflektieren (vgl. FW Vorrede 1, 346, 28–32; FW 153; FW 342; FW 382, 637, 9–15).

Punktuell mit FW 1 beschäftigen sich u. a. Rosteutscher 1947, 160 f., Ulrich 1975, 75 f., Griffin 1994, 340 f., Brusotti 1997b, 434 f., Higgins 1999, 83 u. 93, Markotic 2010, 170 f., Spreafico 2010, 328 f., Viesenteiner 2010, 338 f. und Stoller 2016, 280 f.; ausführlicher Higgins 2000, bes. 45–51 u. 56–58, Clark 2015, 113–120 und Hay 2017, 205–210; Einzelinterpretationen zu dem Eingangsabschnitt haben Benne 2016b und – einlässlicher noch – Thelen 2017 vorgelegt; besondere Aufmerksamkeit erfährt der Text auch in Ure 2019, 23–40, wo ihm das gesamte erste Kapitel „Nietzsche’s Tragicomedy“ gewidmet ist. Eine umfangreiche ‚Vorstufe‘ zu FW 1 findet sich in N V 8, 196 f. u. N V 8, 198 f. Die ‚Reinschrift‘ zu FW 1 beginnt in M III 6, 44 f. und endet in M III 6, 38; sie ist schon mit dem Titel der Druckfassung versehen, weist aber noch zahlreiche Korrekturen und Textvarianten auf, von denen KSA 14, 238 nur eine Auswahl verzeichnet.

369, 3–10 *Ich mag nun mit gutem oder bösem Blicke auf die Menschen sehen, ich finde sie immer bei Einer Aufgabe, Alle und jeden Einzelnen in Sonderheit: Das zu thun, was der Erhaltung der menschlichen Gattung frommt. Und zwar wahrlich nicht aus einem Gefühl der Liebe für diese Gattung, sondern einfach, weil Nichts in ihnen älter, stärker, unerbittlicher, unüberwindlicher ist, als jener Instinct*] Das gleich am Beginn des Abschnitts sich zu Wort meldende Ich exponiert zunächst einen anscheinend in seinem subjektiven Belieben stehenden Standpunktwechsel zwischen Philanthropie und Misanthropie. Doch die genannte Alternative, entweder „mit gutem oder bösem Blicke auf die Menschen [zu] sehen“, bezeichnet darüber hinaus, wie aus den folgenden Zeilen deutlich wird (vgl. NK 369, 11–17), auch den moralischen Unterschied zwischen ‚guten‘ oder ‚bösen‘ Menschen selbst. Der Sprecher in FW 1 setzt hier aber nur scheinbar die Dualität eines strikten Entweder-oder voraus, denn im Blick auf die „Eine[] Aufgabe“ der Menschheit sei es letztlich völlig unerheblich, ob sich die Menschen so oder so verhalten. Tatsächlich läuft die ‚moralische‘ Betrachtung im Fortgang des Textes auf ein Sowohl-als-auch hinaus, das hinsichtlich der „Erhaltung der menschlichen Gattung“ die Differenz zwischen Gut und Böse nivelliert.

Die Exposition von FW 1 erinnert merklich an Ausführungen Schopenhauers, namentlich an dessen Kapitel zur „Metaphysik der Geschlechtsliebe“ aus dem zweiten Band der *Welt als Wille und Vorstellung*, auch wenn die Argumentation bei N. schließlich eine andere, moral- und religionspsychologische Richtung einschlägt. (Auch FW 354 greift darauf zurück.) Insbesondere die Gegenüberstellung bzw. Korrelation der „Einzelnen in Sonderheit“ und der „menschlichen Gattung“ im Allgemeinen sowie die Zurückführung der von allen menschlichen Individuen befolgten Aufgabe der Gattungserhaltung auf einen „Instinct“ – anstatt auf ein „Gefühl der Liebe für diese Gattung“ – ist in Schopenhauers „Metaphysik der Geschlechtsliebe“ vorgeprägt. Laut Schopenhauer lässt sich die Lust des Individuums an der Aufgabe der Arterhaltung nicht anders als mittels einer Täuschung durch einen starken Instinkt erklären, der dem Individuum die Erfüllung eines egoistischen Zwecks vorgaukelt. Denn der „Egoismus“ ist gemäß Schopenhauers pessimistischer Anthropologie „eine so tief wurzelnde Eigenschaft aller Individualität überhaupt, daß, um die Thätigkeit eines individuellen Wesens zu erregen, egoistische Zwecke die einzigen sind, auf welche man mit Sicherheit rechnen kann. Zwar hat die Gattung auf das Individuum ein früheres, näheres und größeres Recht, als die hinfällige Individualität selbst: jedoch kann, wann das Individuum für den Bestand und die Beschaffenheit der Gattung thätig seyn und sogar Opfer bringen soll, seinem Intellekt, als welcher bloß auf individuelle Zwecke berechnet ist, die Wichtigkeit der Angelegenheit nicht so faßlich gemacht werden, daß sie dersel-

ben gemäß wirkte. Daher kann, in solchem Fall, die Natur ihren Zweck nur dadurch erreichen, dass sie dem Individuo einen gewissen Wahn einpflanzt, vermöge dessen ihm als ein Gut für sich selbst erscheint, was in Wahrheit bloß eines für die Gattung ist, so daß dasselbe dieser dient, während es sich selber zu dienen wähnt; bei welchem Hergang eine bloße, gleich darauf verschwindende Chimäre ihm vorschwebt und als Motiv die Stelle einer Wirklichkeit vertritt. Dieser Wahn ist der Instinkt. Derselbe ist, in den allermeisten Fällen, anzusehen als der Sinn der Gattung, welcher das ihr Frommende dem Willen darstellt. Weil aber der Wille hier individuell geworden; so muß er dergestalt getäuscht werden, daß er Das, was der Sinn der Gattung ihm vorhält, durch den Sinn des Individui wahrnimmt, also individuellen Zwecken nachzugehen wähnt, während er in Wahrheit bloß generelle (dies Wort hier im eigentlichen Sinn genom-/617/men) verfolgt.“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 616 f.)

Obwohl der Beginn von FW 1 auf diese Gedanken Schopenhauers zurückgreift, vollzieht der Abschnitt eine erhebliche Erweiterung, indem er sie ‚entsexualisiert‘: Wie im weiteren Argumentationsverlauf deutlich wird, geht es bei der instinktiven Erfüllung der Arterhaltung durch die menschlichen Individuen keineswegs, wie bei Schopenhauer, um den Trieb des „Individuums zur Geschlechtsbefriedigung“ (ebd., 617), sondern Schopenhauers Reflexion über das Verhältnis von Individuum und Gattung wird vom Gebiet der Sexualität auf das der Religion und Moral(philosophie) übertragen. Genauer: Mithilfe der Theorie von der instinktiven Arterhaltung durch alle menschlichen Individuen soll in moralrelativierender Absicht zunächst gezeigt werden, dass sowohl die sogenannten guten wie bösen Handlungen dem Ziel der Arterhaltung dienen. Indem dabei noch der Begriff der Nützlichkeit ins Spiel kommt, werden auf recht eigenwillige Weise Ansätze des englischen Utilitarismus mit den genannten Gedanken aus Schopenhauers „Metaphysik der Geschlechtsliebe“ verbunden.

Zugleich stellt FW 1 mit dem Schlagwort der Gattungs- oder Arterhaltung (das in FW 4, FW 55, FW 110 und FW 318 wiederkehrt) einen Bezug zum Darwinismus her, dem Schopenhauers ‚Naturphilosophie‘ in gewisser Weise prälu-dierte (vgl. Stegmaier 2010c, 76 f.). Dass Schopenhauer „[d]en ‚Kampf ums Dasein‘ [...] schon lange vor Darwin gelehrt“ habe, konnte N. jedenfalls in Julius Frauenstädt's Herausgeber-„Einleitung“ in Schopenhauer 1873–1874, 1/1, XVII lesen (zum darwinistischen Daseinskampf vgl. NK FW 349). Als unmittelbare Quelle für die Ausführungen über die unausgesetzte menschliche Tätigkeit im Dienst der Arterhaltung im ersten Abschnitt von FW kommt überdies das 1880 erschienene Buch *Der thierische Wille* von Georg Heinrich Schneider in Frage, das N. besaß und mit zahlreichen Lesespuren versah. Darin heißt es, dass alle

„Bewegungen der Milliarden lebender Pflanzen und Thiere, welche die Erde bewohnen, [...] einem einzigen großen Zwecke [dienen], der Erhaltung der Art. Ob der Mensch mit all seiner Ueberlegungskraft kunstvolle Maschinen zum Nahrungserwerb herzustellen sucht, ob er zu seiner Vertheidigung raffinierte Mordwaffen anfertigt, oder ob ein Blumenthier auf dem Grunde des Meeres mit seinen Tentakeln umhertastet und sich zum Schutze zum unförmigen Klumpen zusammenzieht, die einen Willensäußerungen haben denselben Zweck als die anderen. [...] /48/ [...] Thronende Fürsten und unterdrückte Slaven, Gelehrte und Idioten, Goldkönige und Bettler, engelgleiche Gestalten und Krüppel dienen dem einen Princip der Natur nicht mehr und nicht weniger als die einfachen Pflanzen und die niedersten Thiere des Seegrundes. Mögen wir unsern Willen auf einen Gegenstand lenken auf welchen wir wollen, mag er uns in das Innere der Erde treiben oder unsere Blicke nach den Gestirnen richten, mag er sich im grössten Egoismus oder in den scheinbar selbstsuchtslosesten Handlungen äußern, er ist immer nur ein Ausfluß des Grundtriebes alles Lebens, der in unserer Natur so mächtig wirkt wie in jedem anderen Wesen, er ist ein Mittel zur Arterhaltung.“ (Schneider 1880, 47 f.)

Dieser Auffassung, der zufolge alle Verhaltensweisen gleichermaßen der Arterhaltung dienen, steht die Argumentation zu Beginn von FW 1 ziemlich nahe. Allerdings hat Schneider in seinem 1882 erschienenen Buch *Der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwicklungstheorien* (Des „Darwinismus“), das N. am 5. Juli 1882, also noch während der Abschlussarbeiten an der Erstausgabe von FW, erwarb und mit Lesespuren versah, seine frühere Ansicht revidiert und alle ‚bösen Handlungen‘ hinsichtlich der Arterhaltung als ‚unzweckmäßig‘ ausgeschlossen (vgl. hierzu NK 369, 17–370, 1). In einer von N. markierten Partie spricht Schneider in diesem Buch aber ebenfalls, ähnlich wie das Ich in FW 1, vom „instinctiven“ Streben nach Arterhaltung, indem er diese als unbewusst verfolgten Zweck beschreibt. So konstatiert Schneider, dass „das Begehren nicht nothwendig eine Erkenntniss des Nutzens voraussetzt, weshalb wir, indem wir nach dem glücklich machenden streben, zugleich das die Arterhaltung fördernde zu erreichen suchen. Dies allein erklärt es auch und ist der Grund davon, dass zweckmäßige instinctive Handlungen, d. h. solche, die ohne ein Bewusstsein vom Zweck doch diesem Zwecke angepasst sind und zu ihm hinführen, und dass Handlungen überhaupt möglich sind. /267/ Es ist eine feine Täuschung, wenn man etwa meint, dass wir nach dem Nützlichen bezüglich Guten strebten, nur weil wir es als nützlich erkannt haben. Die objective Erkenntniss allein vermag niemals einen directen Willensimpuls abzugeben, ein Begehren und Streben zu erwecken; dies kann nur das Gefühl, welches aus der objectiven Erkenntniss hervorgeht.“ (Schneider 1882, 266 f., N.s Unterstreichungen; die Zeilen von S. 267 überdies mit Randstrich versehen.) Zu Beginn

von FW 1 ist zwar, abgesehen vom Titel, der zunächst offenlässt, wer die Daseinszweck-Lehrer sind und worin ihre Lehre besteht, von einem „Zweck“ nicht explizit die Rede, wohl aber von „Einer Aufgabe“, hinter der man jenen, von Schneider ebenso wie schon von Schopenhauer akzentuierten Zweck – der Arterhaltung – vermuten könnte. Damit schiene es sogar naheliegend anzunehmen, das in diesem Abschnitt sprechende Ich sei selbst einer der Zwecklehrer, die im Titel genannt werden (Benne 2016b, 109 will sogar „mehrere Stimmen“ solcher Zwecklehrer in FW 1 „unterscheiden“).

Verhielte es sich tatsächlich so, so würde FW 1 jedenfalls einigen (nachgelassenen) Texten N.s aus den frühen 1880er Jahren widersprechen, die gegen die unter anderem von Schopenhauer und Schneider vertretene These argumentieren, in der Erhaltung der Gattung bzw. der Art bestehe der Zweck des menschlichen Daseins. So notiert N. in NL 1881, 11[16], KSA 9, 447, 5–28: „Angebliche Zweckmäßigkeit der Natur – bei der Selbstsucht, dem Geschlechtstrieb, wo man sagt, sie benutze das Individuum, bei der Lichtausströmung der Sonne usw. – alles Erdichtungen! Es ist vielleicht die letzte Form einer Gottes-Vorstellung – aber dieser Gott ist nicht sehr klug und sehr unbarmherzig. Leopardi hat die böse Stiefmutter Natur, Schopenhauer den ‚Willen‘. – Vielleicht kann man mit solchen anscheinenden Zweckthätigkeiten die Zweckthätigkeit des Menschen aufhellen. Es wird etwas erreicht, und das was erreicht wird und das was dazu alles geschieht, ist von dem Bilde, welches vorher im Kopfe des Wollenden ist, total verschieden – es führt keine Brücke hinüber. [...] Unsere Handlungen sind Versuche, ob dieser oder jener Trieb daran seine Freude habe, bis in's Verwickelste hinein, spielende Äußerungen des Dranges nach Thätigkeit, welche wir durch die Theorie der Zwecke mißdeuten und falsch verstehen. Wir bewegen unsere Fangarme – und dieser oder jener Trieb findet in dem, was wir fangen, seine Beute und macht uns glauben, wir hätten beabsichtigt, ihn zu befriedigen.“ Vgl. auch die Aufzeichnung NL 1883, 7[238], KSA 10, 315, 12–18, die explizit auf die Arterhaltung zurückkommt: „Grundirrthum bisher: ‚alle Handlungen des Menschen sind zweckbewußt.‘ / ‚der Zweck des Menschen ist die Arterhaltung und nur insofern auch die Erhaltung seiner Person‘ – jetzige Theorie. / So steht es auch bei sehr individuellen Menschen wir sorgen für unsere zukünftigen Bedürfnisse!“

Dass die Arterhaltung ein oder der – und sei es unbewusste – Zweck des Menschen ist, wird indes auch in FW 1 nicht behauptet, wenngleich jene als die „Eine[] Aufgabe“ eingeführt wird, mit der alle Menschen, gute und böse, fortwährend beschäftigt sind. Die Sprechinstanz von FW 1 gehört also keineswegs zu den Daseinszweck-Lehrern, gegen die sie im Textverlauf vielmehr argumentiert. Wie im Fortgang des Abschnitts deutlich wird, besteht die Pointe

gerade darin, die „Aufgabe“ der Arterhaltung als eine dezidiert ‚zwecklose‘ darzustellen: Die Erhaltung der Art sei etwas, „was nothwendig und immer, von sich aus und ohne allen Zweck geschieht“ (371, 19 f.). Allenfalls könnte man von Kant die – bei diesem aber auf die ästhetische Erfahrung des Schönen gemünzte – Formel von der ‚Zweckmäßigkeit ohne Zweck‘ entleihen, um zu bezeichnen, was in FW 1 als ‚zwecklose Aufgabe‘ der Gattungserhaltung erscheint. Sobald das (arterhaltende) Tun des Menschen als mit einem Zweck verbunden vorgestellt wird, handelt es sich dem weiteren Gedankengang zufolge immer schon um eine moralische und/oder religiöse Um- und Missdeutung der titelgebenden „Lehrer vom Zwecke des Daseins“, die im Verlauf von FW 1 schließlich in poetologischer Metaphorik als Tragödien-Helden identifiziert werden.

369, 10 f. – *weil dieser Instinct eben das Wesen unserer Art und Heerde ist.*] Ergänzt man, welcher „Instinct“ gemeint ist – nämlich derjenige der Arterhaltung –, so erhält dieser Satzschluss eine gewisse tautologische Färbung: Das Wesen unserer Art ist demnach der Instinkt zur Erhaltung unserer Art. Die eigentümliche Zusammenstellung „Art und Heerde“ signalisiert darüber hinaus, zu welcher ‚Gattung‘ die menschliche Spezies in den Augen des sprechenden Ich gehört: zur Gattung der ‚Herdentiere‘. Implizit wird mit der Wesensbestimmung des Menschen durch einen „Instinct“ seine Definition als *Vernunftwesen* verabschiedet, wie sie seit der griechischen Antike in der philosophischen Tradition vorherrscht (vgl. Thelen 2017, 342 f.). Nicht als ‚vernünftiges Tier‘ (*animal rationale*), sondern als „phantastische[s] Thier[]“ (372, 19 f.) wird denn auch der Mensch im Folgenden bestimmt. „Heerde“ und „Heerden-Instinct“ sind, wie auch Brusotti 2014, 124 f. bemerkt, ein Leitthema in FW; vgl. FW 23, FW 50, FW 116, FW 117, FW 149, FW 174, FW 195, FW 296, FW 328, FW 352, FW 354, FW 368. Die Verbindung zwischen FW 1 und FW 354 („Vom ‚Genius der Gattung‘“) macht in dieser Hinsicht Fornari 2009, 153 stark.

369, 11–17 *Ob man schon schnell genug mit der üblichen Kurzsichtigkeit auf fünf Schritt hin seine Nächsten säuberlich in nützliche und schädliche, gute und böse Menschen auseinander zu thun pflegt, bei einer Abrechnung im Grossen, bei einem längeren Nachdenken über das Ganze wird man gegen dieses Säubern und Auseinanderthun misstrauisch und lässt es endlich sein.*] Die an dieser Stelle vorgeführte „Kurzsichtigkeit“, die den „Nächsten“ (vgl. NK FW Vorspiel 30) entweder als nützlich/gut oder als schädlich/böse einschätzt, lässt sich bei dem englischen Utilitaristen Herbert Spencer beobachten, dessen 1879 in deutscher Übersetzung erschienene *Thatsachen der Ethik* N. erworben und ausweislich zahlreicher Lesespuren intensiv und sehr kritisch rezipiert hatte. Spencer sieht in der ethischen Grundunterscheidung Gut/Nützlich vs. Böse/Schädlich

die Legitimationsgrundlage staatlicher Gesetzgebung: „Ist das allgemeine Gut, Wohlfahrt, Nutzen das höchste Ziel und sind staatliche Ver-/58/fügungen nur insoweit berechtigt, als sie die Mittel zur Erreichung dieses höchsten Zieles bilden, so können dieselben auch nur insofern Autorität beanspruchen, als sie daraus erwächst, dass sie diesem höchsten Ziele förderlich sind. Sind sie gut, so sind sie es nur, weil die ursprüngliche Autorität hinter ihnen steht, und können sie diese Bürgschaft nicht aufweisen, so sind sie schlecht. [Von N. mit Randstrich und Ausrufezeichen markiert.] Mit andern Worten, das Handeln kann nicht durch das Gesetz für gut oder schlecht erklärt werden, sondern sein guter oder böser Charakter wird in letzter Linie doch nur durch seine Wirkungen bestimmt, jenachdem es seinem Wesen nach das Leben der Einzelnen fördert oder nicht.“ (Spencer 1879, 57 f; N.s Unterstreichungen) Am unteren Rand von S. 57 hinterließ N. in seinem Exemplar die kurze, aber eindeutige Bemerkung: „Hornvieh!“

369, 17–370, 1 *Auch der schädlichste Mensch ist vielleicht immer noch der allernützlichste, in Hinsicht auf die Erhaltung der Art; denn er unterhält bei sich oder, durch seine Wirkung, bei Anderen Triebe, ohne welche die Menschheit längst erschlaft oder verfault wäre. Der Hass, die Schadenfreude, die Raub- und Herrschsucht und was Alles sonst böse genannt wird: es gehört zu der erstaunlichen Oekonomie der Arterhaltung, freilich zu einer kostspieligen, verschwenderischen und im Ganzen höchst thörichten Oekonomie – welche aber bewiesener Massen unser Geschlecht bisher erhalten hat.* Die Vermutung, auch ‚schädliche‘, ‚böse‘ Menschen könnten nützlich für die „Arterhaltung“ sein, widerspricht der Auffassung, die Georg Heinrich Schneider in seinem Buch *Der menschliche Wille* vertritt. Eine von N. mit Randstrich versehene Formulierung Schneiders lautet, „dass jede unzweckmäßige, d. h. der Arterhaltung entgegenwirkende und deshalb böse und verderbenbringende Handlung, auch wenn sie nur einmal begangen, ja selbst, wenn sie nur gedacht wird!, auf Grund der Anpassungsgesetze eine Disposition zu dieser Handlung schafft“, die „durch Vererbung übertragen wird“, weshalb „wir Ursache haben, jede That vorher zu überlegen und immer nach dem Guten zu streben“ (Schneider 1882, 97). Vgl. in ähnlichem Rekurs auf die evolutionsbiologische Vererbungslehre auch die von N. ebenfalls angestrichene utilitaristische Moralentstehungstheorie in Spencer 1879, 136 f. Ohne namentlich genannt oder unter diesen Begriff gebracht zu werden, lassen sich diese Positionen als Ausformungen jener Lehren vom Daseinszweck verstehen, die im Titel von FW 1 stehen und die das Text-Ich ‚umdreht‘.

Während nach Schneider moralisch gute Handlungen also schon allein zum biologischen Zweck der Arterhaltung geboten sind – einen richtenden Jenseits-Gott braucht diese Moralbegründung nicht mehr –, greift das in FW 1

sprechende Ich eingangs genau jene Prämisse an. Allerdings argumentiert es nicht, wie Schneider, auf der Ebene der Selektionsvor- oder -nachteile eines jeweiligen Individuums und seiner Nachkommen, sondern auf der übergeordneten Ebene des Art-Ganzen. Bei Schneider ist zu lesen: „Jede Unvollkommenheit des Charakters, auch wenn sie keine ausgeprägt schlechten Handlungen zur Folge hat, ist ein Hinderniss im Kampfe ums Dasein und trägt unter Umständen zum Untergange der Familien bei. Leichtsinns, Verschwendung, Tollkühnheit, Jähzorn, Feigheit und wie die unzweckmässigen Charaktereigenthümlichkeiten alle heissen mögen, sie alle hindern das Fortkommen des Einzelnen oder erschweren eine passende Verheirathung oder übertragen sich auf die Kinder und bilden den Keim zu Lasten der Nachkommen und zum Untergange.“ (Schneider 1882, 98) Während demzufolge ohnehin im Laufe des Evolutionsprozesses die guten, nützlichen Eigenschaften selektiert werden und am Ende allein übrigbleiben, nimmt das in FW 1 sprechende Ich an, dass die „Oekonomie der Arterhaltung“ – aus der Perspektive der Individuen – deutlich weniger zielgerichtet und ‚zweckmässig‘ ist. Bestritten wird im zu kommentierenden Passus nicht etwa, dass es für ein Individuum oder seine Nachkommen unvorteilhaft bzw. ‚schädlich‘ sein mag, ‚böse‘ Handlungen zu begehen, sondern bezweifelt wird lediglich, dass dies auch der Erhaltung der Art abträglich ist.

Die von Schneider als unzweckmäßige Charakterzüge von Individuen gebrandmarkten Eigenschaften „Leichtsinn, Verschwendung, Tollkühnheit“ werden in FW 1 gewissermaßen der Art im Ganzen beigelegt, deren „Oekonomie“ dem Wortsinn einer „Haushaltung“ unter Gesichtspunkten der „Wirtschaftlichkeit, Sparsamkeit“ (Meyer 1874–1884, 12, 208) gerade nicht entspricht. Die Gegenhypothese lautet, dass die schädlichen/bösen Individuen, die sich vielleicht auch selbst schaden und zugrunde gehen (vgl. 370, 8), möglicherweise z. B. den Selbstverteidigungstrieb anderer Menschen aktivieren und damit wiederum verhindern, dass die „Menschheit“ insgesamt ‚erschlaft‘ und zugrunde geht. Bemerkenswert ist dabei allerdings, wie sich der Redegestus von einem gedankenexperimentellen „vielleicht“ und einem hypothetischen Konjunktiv („wäre“) im Verlauf des zu kommentierenden Passus über den plötzlichen Gebrauch des Indikativs („es gehört“) schließlich hin zu einem apodiktischen – durch Sperrdruck noch eigens ‚untermauerten‘ – „bewiesener Maassen“ verschiebt. ‚Bewiesen‘ ist ja eigentlich nur, dass die menschliche Art noch existiert, nicht aber, wie damit doch suggestiv vermittelt werden soll, dass die „Oekonomie der Arterhaltung“ tatsächlich so „thöricht[]“ und „verschwenderrisch[]“ ist wie angenommen. Eventuell handelt es sich bei diesem ‚Beweis‘ um eine parodierende Allusion auf folgende Stelle aus Spencers *Thatsachen der Ethik*: „Es wurde der Beweis geliefert, dass [...] der Zweck der Arterhaltung erreicht wird“ (Spencer 1879, 263, N.s. Unterstreichung); vgl. NK 370, 20. Im Anschluss an die Beweis-Behauptung wechselt das Sprecher-Ich sofort wieder

in den Modus der Hypothese: Es folgen noch vier Einschränkungen des Gesagten durch die modal abschwächenden Satzadverbien „vielleicht“ und „wahrscheinlich“ (vgl. 370, 4, 8 f., 19, 23 u. 24).

Der in FW 1 vorgetragene Gedanke, moralisch schlechte Handlungen könnten sich als durchaus nützlich für die Arterhaltung des Menschen erweisen, taucht nicht nur in FW 4 wieder – diesmal sogar als apodiktische Behauptung – auf (vgl. 376, 6–10), sondern wird im weiteren Verlauf von FW noch durch die erkenntnistheoretische Erwägung ‚ergänzt‘, dass es auch „Irrthümer“ des Intellekts gebe, die „sich als nützlich und arterhaltend“ erwiesen haben (FW 110, 469, 7 f.). Der arterhaltenden ‚bösen‘ Handlung korrespondiert sozusagen dieses arterhaltende ‚falsche‘ Denken. Die Substantive „Arterhaltung“, „Arterhaltendes“ ebenso wie das Adjektiv „arterhaltend“ (hierzu siehe schon ausführlich NK 369, 3–10) benutzt N. übrigens im veröffentlichten Werk ausschließlich in fünf Abschnitten der Erstausgabe von FW, ansonsten laut eKGWB nur in sechs Nachlass-Notaten zwischen 1880 und 1885 (vgl. NL 1880, 6[456], KSA 9, 316, 6; NL 1882, 1[43], KSA 10, 21, 31; NL 1882/83, 5[1], KSA 10, 202, 11; NL 1883, 7[238], KSA 10, 315, 14; NL 1883, 8[18], KSA 10, 340, 21; KGW IX 4, W I 3, 96, 11 = NL 1885, 35[37], KSA 11, 527, 3).

370, 1–6 *Ich weiss nicht mehr, ob du, mein lieber Mitmensch und Nächster, überhaupt zu Ungunsten der Art, also „unvernünftig“ und „schlecht“ leben kannst; Das, was der Art hätte schaden können, ist vielleicht seit vielen Jahrtausenden schon ausgestorben und gehört jetzt zu den Dingen, die selbst bei Gott nicht mehr möglich sind.]* Vgl. den Eingangssatz von NL 1881, 11[122], KSA 9, 484, 24–29: „Die sämmtlichen thierisch-menschlichen Triebe haben sich bewährt, seit unendlicher Zeit, sie würden, wenn sie der Erhaltung der Gattung schädlich wären, untergegangen sein: deshalb können sie immer noch dem Individuum schädlich und peinlich sein – aber die Gattung’s-Zweckmäßigkeit ist das Princip der erhaltenden Kraft.“ Siehe hierzu Fornari 2009, 121. Der hier zu kommentierende Passus ist aus folgender Version in der ‚Reinschrift‘ hervorgegangen: „Bei einem solchen Blick auf das ungeheure Ganze und dessen Vortheile mußt du einsehen, mein lieber Mitmensch und Nächstnächster, daß du gar nicht ‚unvernünftig‘ und ‚schlecht‘ leben kannst – das was der Art hätte schaden können ist ‚vielleicht‘ seit vielen vielen Jahrtausenden ‚schon‘ ausgestorben: der wirkliche ‚Egoist‘ gehört jetzt zu den Dingen, die selbst bei Gott nicht ‚mehr‘ möglich sind.“ (M III 6, 44) Unberührt von den kleineren Änderungen bleibt der formale Wechsel in der Sprechhaltung von den bisherigen Ich-Aussagen hin zur Ansprache eines „du“ als „lieber Mitmensch“, die zunächst aber nur bis 370, 15 anhält, bis dann erst am Schluss wieder eine direkte Anrede – diesmal mehrerer Personen – erfolgt (vgl. NK 372, 31 f.).

Bemerkenswert ist allerdings die Änderung zu Beginn der ironisch getönten ‚Zwischenansprache‘ an den Mitmenschen: Während in der ‚Reinschrift‘ noch gebieterisch die Einsicht des Du eingefordert wird, schlechthin nicht ‚art-schädigend‘ handeln zu können, bekundet in der Druckfassung das Ich, es wisse „nicht mehr, ob“ dies der Fall sei, was doch impliziert, dass es dies früher einmal gewusst bzw. zu wissen gemeint habe. Die Druckfassung formuliert – unmittelbar nach der Behauptung eines Beweises für die zuvor vorgetragenen Thesen (vgl. 369, 25–370, 1) – jedenfalls (wieder) auffällig vorsichtiger. Eine Tendenz zur Relativierung des Gesagten zeigt auch das modale Satzadverb „vielleicht“, das N. erst nachträglich in der ‚Reinschrift‘ eingefügt und in der Druckfassung beibehalten hat. Auch die wiederum unter einer zeitlichen Einschränkung („nicht mehr möglich“) stehende Unmöglichkeit „selbst bei Gott“ ist von dem Vorbehalt dieses „vielleicht“ betroffen: Mag das Text-Ich in FW 1 Gott zwar noch nicht für tot erklären (vgl. dagegen FW 108 u. FW 125), so vermutet es doch immerhin schon, er sei ‚mittlerweile‘ keineswegs mehr allmächtig, sondern in seinen Möglichkeiten eingeschränkt – während der Erzengel Gabriel in Lukas 1, 37 noch der Jungfrau Maria verkündet: „Denn bey GOtt ist kein Ding unmöglich.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 67) Freilich macht der Fortgang der Argumentation in FW 1 deutlich, dass Gott für die Sprechinstanz lediglich eine Erfindung der religionsstiftenden und moralpredigenden Zwecklehrer ist, der ‚Titelhelden‘ des ersten Abschnitts (vgl. NK 371, 3–10).

370, 3 *der Art, also*] Im Korrekturbogen noch ohne Komma (vgl. Cb, 24). Mit rotem Randstrich markiert.

370, 7–10 *Hänge deinen besten oder deinen schlechtesten Begierden nach und vor Allem: geh’ zu Grunde! – in Beidem bist du wahrscheinlich immer noch irgendwie der Förderer und Wohlthäter der Menschheit*] Vgl. dagegen folgende Formulierung aus Schneiders *Der thierische Wille*: „Es liegt in der Natur des Zweckmäßigen sich zu erhalten, während das Unzweckmäßige zu Grunde geht, diese Wahrheit ist bereits fast 500 Jahre vor Christi Geburt von dem klassischen Philosophen Empedokles klar erkannt worden, obgleich sie erst heute im ‚Darwinismus‘ eine Form erhalten hat, welche ihr die Herrschaft über die Zukunftsphilosophie sichert.“ (Schneider 1880, 31) In seinem jüngeren Werk *Der menschliche Wille* bezieht Schneider dies dann gemäß seiner evolutionstheoretisch basierten Morallehre auf die Selektion des moralisch Guten als des für die Arterhaltung Zweckmäßigen: „[N]ur das Vollkommene, Bessere wird dauernd erhalten, denn es liegt in seiner Natur, sich zu erhalten, wie es in der Natur des Unvollkommenen, Schlechteren liegt, zu Grunde zu gehen. [...] /99/ [D]ie guten Handlungen siegen schliesslich im-

mer über die bösen, nur die ersteren bleiben erhalten, während die letzteren immer zum Ruin der betreffenden Individuen führen und damit selbst wieder untergehen.“ (Schneider 1882, 98 f.) Schneider stellt also nur den ‚bösen‘ Menschen bzw. Handlungen in Aussicht, als Unzweckmäßiges zugrunde zu gehen, wohingegen die ‚guten‘ Menschen bzw. Handlungen seines Erachtens als Zweckmäßiges erhalten bleiben. Stattdessen setzt die an ‚den Mitmenschen‘ gerichtete ‚Handlungsempfehlung‘ in FW 1 voraus, dass sowohl die „besten“ als auch die „schlechtesten“ Menschen, „vor Allem“ gleichermaßen zugrunde gehen, nämlich als Individuen sterben. Schon die Aufforderung „Hänge deinen besten oder deinen schlechtesten Begierden nach“ hebt jede fundamentale Differenz zwischen Gut und Böse auf. Die entsprechenden Handlungen entspringen beide aus „Begierden“, denen man ‚nachhängt‘, und die Botschaft dieses ethischen Imperativs lautet ja gerade: Tue was du willst, es ist in Bezug auf die Arterhaltung gleichgültig, insofern ihr ohnehin alles dient. Eine gewisse Unsicherheit des sprechenden Ich schwingt indes immer noch mit, wenn es heißt, man sei sowohl mit guten als mit schlechten Verhaltensweisen „wahrscheinlich noch immer irgendwie“ der menschlichen Art förderlich. Die hier ironisch aufgerufene Formel „Wohltäter der Menschheit“ ist – in der Variante „Wohlthäter der Menschen“ – schon im Aufklärungszeitalter verbreitet, Herder benutzt sie etwa in seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (vgl. Herder 1784–1791, 4, 113).

370, 13 f. *deine grenzenlose Fliegen- und Frosch-Armseligkeit*] „Fliegen- und Frosch-Armseligkeit“ lautet ein kurzes Notat in N V 9, 2. Im Korrekturbogen rot markiert: „deine grenzenlose Fliegen und Mücken – Armseligkeit“ (Cb, 24). Das angesprochene Du – der schon zuvor ironisch apostrophierte „liebe[] Mitmensch und Nächste[]“ (370, 2) –, dessen ‚Bestimmung‘ es ist, als Einzelwesen zugrunde zu gehen, findet an dieser Stelle im Sprecher-Ich einen solchen „Spötter“ (370, 11), von dem doch zugleich gesagt wird, er könne dem Angesprochenen keinen adäquaten Begriff von dessen „Armseligkeit“ geben (vgl. Thelen 2017, 353). Der Vergleich des einzelnen Menschen mit einer ephemeren Fliegenexistenz findet sich im ähnlichen Kontext einer Abweisung aller „hochtrabenden philosophischen Redens-Arten von allgemeinen Welt-Zwecken“ angesichts der Tatsache, dass alles Gewordene „wieder zu Grunde gehen muß und wird“ (Büchner 1876, 152 f.), ebenfalls in Ludwig Büchners auflagenstarkem Werk *Kraft und Stoff* (zuerst 1855), das auch von N. zur Kenntnis genommen wurde (vgl. NL 1873, 27[30], KSA 7, 595 f. u. NL 1873/74, 30[20], KSA 7, 739 f.). Bei Büchner heißt es: „Was ist das ganze Leben und Streben des Menschen gegenüber diesem ewigen, widerstandslosen, nur von eiserner Nothwendigkeit oder unerbittlicher Gesetzmäßigkeit geleiteten Gange der Natur? Das kurze Spiel einer Eintagsfliege, schwebend über dem Meere der Ewigkeit und

Unendlichkeit!“ (Büchner 1876, 153) Als eine „Fliege“, die man „todtschlagen“ „sollte“, wird in N.s nachgelassener Aufzeichnung NL 1884, 25[343], KSA 11, 101, 20 u. 23 f. „ein inferiorer Mensch“ charakterisiert.

Frösche wiederum kommen in N.s Bestiarium auch sonst als tiermetaphorischer Inbegriff der „Erbärmlichkeit“ vor (NL 1883, 9[15], KSA 10, 349, 22 u. NL 1883, 13[1], KSA 10, 441, 10); in mehreren Texten aus der ersten Hälfte der 1880er Jahre werden menschliche Ansprechpartner (die ‚Freisprechenden‘, die ‚Gelehrten‘ etc.) als Frösche verhöhnt, die im „Sumpfe“ sitzen und „quaken“ (vgl. NL 1883, 9[23], KSA 10, 353, 2 f.; NL 1883, 13[12], KSA 10, 461, 25–27; Za II Von den Gelehrten, KSA 4, 161, 13–16; Za III Vom Vorübergehen, KSA 4, 224, 15 f.). Bestenfalls kann sich solch ein ‚armseliger‘ Frosch ‚aufblasen‘ (vgl. FW 22, 394, 13 f.), allerdings unter der Gefahr des Platzens (vgl. Za IV Der Zauberer 2). Von „denkenden Frösche[n]“ distanziert sich das sprechende Wir in FW Vorrede 3 (349, 29) ebenso wie das Ich in FW 345 von „Fröschen und Schwächlingen“ (578, 3). Schließlich verwendet N. auch mehrfach den aus der zeitgenössischen Kunstwissenschaft entlehnten Ausdruck „Froschperspektive“ zur Bezeichnung einer durch „Kleinheit u Erbärmlichkeit“ (KGW IX 4, W I 4, 18, 18 u. 20 = NL 1885, 36[41], KSA 11, 568, 1 u. 3 f.) bestimmten Betrachtungsweise, die man bevorzugt bei „Naiven“ (KGW IX 4, W I 7, 53, 44 u. 46 = NL 1885, 40[44], KSA 11, 652, 1 f.) antrifft (vgl. auch JGB 2, KSA 5, 16, 28–31 und NK 5/1, S. 86 f.).

Vor dem Hintergrund des hier zu kommentierenden Passus erblickt Benne 2016b, 110 in dem ganzen „vorliegenden kunstvollen Aphorismus in der ersten Person Singularis“ – aus dem Ich wird freilich, wie auch Benne bemerkt, im Textverlauf ein Wir – einen „schlichten performativen Selbstwiderspruch“: „Mit welchem Recht darf sich denn eine Stimme, die sich über die ‚grenzenlose Fliegen- und Frosch-Armseligkeit‘ des Einzelnen ergötzt, überhaupt als ‚Ich‘ deklarieren?“ (Ebd.) Tatsächlich stellt sich das sprechende Ich in gewisser Weise über seine dergestalt angesprochenen armseligen Mitmenschen, wenn es direkt im folgenden Satz von einer Erkenntnis der Wahrheit ausgeht, aus der man über sich selbst, den Einzelnen, in einer Weise lachen könne, in der das selbst die besten und klügsten Mitmenschen bislang noch nicht vermochten, und indem es dieses Über-sich-Lachen aus der Erkenntnis der Wahrheit mit dem (Zukunfts-)Projekt einer ‚fröhlichen Wissenschaft‘ verknüpft.

Abgesehen davon mag man sich fragen, woher die „Armseligkeit“ des Einzelmenschen, über die sich das Sprecher-Ich erhebt, indem es sie diagnostiziert, denn eigentlich rühren soll. Daraus, dass alles Tun und Lassen des Individuums der Arterhaltung diene? Offensichtlich folgert der Sprecher genau so. Dieser Schluss ist indes keineswegs zwingend. Man könnte ja umgekehrt auch daraus die wichtige Funktion des Einzelnen für die Erhaltung der Art ableiten.

In der bereits als mögliche Quelle für FW 1 zitierten Abhandlung *Der thierische Wille* von Georg Heinrich Schneider ist in diesem Sinne zu lesen: „Was die Natur in den lebenden Dingen geschaffen hat, bezweckt die Erhaltung der Species oder hat sie ehemals bezweckt; nichts ist davon immer überflüssig gewesen.“ (Schneider 1880, 28) Obwohl das Ich gegenüber seinem fiktiven Ansprechpartner – dem ‚lieben Mitmenschen‘ – vermutet, dieser sei, unabhängig von der moralischen Beurteilung seiner Handlungen, „wahrscheinlich immer noch irgendwie der Förderer und Wohlthäter der Menschheit“, der sich „daraufhin seine Lobredner halten“ dürfe (370, 8–11), konzentriert sich der weitere Gedankengang doch auf die zugleich behauptete Spottanfälligkeit seiner armseligen Frosch- und Fliegenexistenz, die daraus ebenso folge. Damit nähert sich der Sprecher der Position Schopenhauers an, für den aus Sicht der Art gilt: „Das Individuum ist nichts.“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 689) Als eines „unter unendlich vielen Individuen“ zeige es sich „als ein höchst Unbedeutendes, ja gänzlich Verschwindendes“ (ebd., 689 f.). Allerdings zieht Schopenhauer ganz andere Konsequenzen daraus als das sprechende Ich in FW 1: Nicht der Spott oder das Lachen des Individuums über sich selbst kommt für Schopenhauer in Betracht, sondern nur die resignierende Willensverneinung.

370, 15–19 *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!*] In N V 8, 200 notiert N. unter einer ‚Vorstufe‘ zum ersten Abschnitt des Vierten Buchs (FW 276): „Es giebt auch noch für das Lachen eine Zukunft.“ Zum Über-sich-selbst-Lachen als Existenzideal sowie zur Verbindung von Lachen und Wahrheit in horazischer Tradition vgl. NK Motto 1887. Unter der Prämisse von FW 200, dass Lachen ein Ausdruck der „Schadenfreude“ ist, von der auch in FW 1 (369, 21) schon die Rede war, ließe sich das nun genannte Lachen über sich selbst als Schadenfreude angesichts der eigenen Bedeutungslosigkeit als Individuum verstehen – ein paradoxales, sich aufhebendes Selbstverhältnis, das in der Konsequenz des Gedankengangs gleichwohl seinerseits arterhaltend wäre. Indem der Sprecher konstatiert, dass solch ein ‚wahrheitsgemäß‘ lachendes Selbstverhältnis in der bisherigen Menschheitsgeschichte noch nicht stattgehabt hat – selbst bei den „Besten“ und „Begabtesten“ nicht –, beansprucht er es oder zumindest die Einsicht in seine Möglichkeit und Notwendigkeit doch zugleich für sich selbst. Um welche „Wahrheit“ – als Erkenntnisgrund dieses noch nicht dagewesenen Über-sich-selbst-Lachens – es sich dabei handelt, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, lässt sich aber aus dem argumentativen Umfeld erschließen: um die Wahrheit des zuvor aufgestellten ‚Arterhaltungssatzes‘, aus der sich die Nichtigkeit der Einzelexistenz ergebe.

Konkret eröffnet das sprechende Ich hier den Ausblick auf eine hypothetische „Zukunft“ des Lachens, die der nächste Satz weiter erläutert als eine – reichlich utopisch anmutende – Zeit, in welcher der Grundsatz der Arterhaltung sich möglicherweise der gesamten „Menschheit einverleibt hat und Jedem jederzeit der Zugang zu dieser letzten Befreiung und Unverantwortlichkeit offen steht“ (370, 21–23). Der Arterhaltungssatz, den die ‚Menschheit‘ dereinst vielleicht verinnerlicht haben wird, hat demnach eine entlastende Funktion, indem er die Bedeutung des Individuums und damit dessen (moralische) Verantwortlichkeit für sein Tun aufhebt, da – zumindest „vielleicht“ – jede Handlung der Arterhaltung diene; die genuine Äußerungsweise dieser Entlastungserfahrung sei das selbstbezügliche Lachen. Das dergestalt eingeführte Motiv des Lachens bereitet nicht nur eine Reflexion der Titelformel von FW vor (370, 24 f.), sondern überdies die Wendung zur poetologischen Metaphorik einer „Komödie“ und „Tragödie“ des Daseins (370, 26 f.), die den weiteren Verlauf des Abschnitts wesentlich prägt.

370, 18 *Wahrheitssinn*] Vgl. NK FW 51.

370, 20 *der Satz „die Art ist Alles, Einer ist immer Keiner“]* Der zitathaft in Anführungszeichen gestellte Satz erinnert stark an Schopenhauers Überlegungen zum Verhältnis von Art und Individuum, wie sie bereits in NK 369, 3–10 zitiert worden sind. Vgl. auch Schopenhauers Metapher vom „Krieg“ zwischen Art („Gattung“) und „Individuen“: „In der That führt der Genius der Gattung durchgängig Krieg mit den schützenden Genien der Individuen, ist ihr Verfolger und Feind, stets bereit das persönliche Glück schonungslos zu zerstören, um seine Zwecke durchzusetzen“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 638). Eine gegensätzliche These vertritt Herbert Spencer in seinen *Thatsachen der Ethik*. Dort heißt es: „Es wurde der Beweis geliefert, dass, wenn man von den niedrigsten bis zu den höchsten Lebensformen emporsteigt, der Zweck der Arterhaltung erreicht wird unter fortwährender Abnahme der Aufopferung von Leben sowohl junger als ausgewachsener Individuen, sowie auch der Aufopferung älterlichen Lebens für das Leben der Nachkommen.“ (Spencer 1879, 263; N.s Anstreichungen; N. hat die Stelle am Rand außerdem mit drei Ausrufezeichen und der Bemerkung „Unsinn“ versehen.) Demnach handelt es sich bei der Unterordnung und „Aufopferung“ von Individuen zugunsten der Art(erhaltung) lediglich um ein Kennzeichen niederer Lebensformen; beim hochentwickelten Menschen hingegen sei das Individuum selbst Zweck: In der Argumentationslogik von FW 1 erscheint Spencer damit seinerseits als einer der „Lehrer vom Zwecke des Daseins“ – und damit, in der Metaphorik des Textfortgangs gesprochen, als tragischer ‚Held‘ bzw. ‚Tragöde‘. Das in FW 1 sprechende Ich ‚zitiert‘ den Satz von der Überlegenheit der Art über das Indivi-

duum hingegen ganz affirmativ, indem es die allgemeine Anerkennung der Wahrheit dieses Satzes mit dem „Lachen“ der „Zukunft“ (370, 19) verbindet – beides Begriffe, die positiv besetzt sind und im unmittelbar Folgenden auf eine mögliche „fröhliche Wissenschaft“ (370, 24 f.) bezogen werden.

Die zweite Hälfte des hier zu kommentierenden Satzes, „Einer ist immer Keiner“, basiert auf dem deutschen Sprichwort „Einer ist keiner.“ Das zeitgenössische *Deutsche Sprichwörter-Lexikon* von Karl Friedrich Wilhelm Wander verweist hierzu auf einen Beitrag von Lorenz Oken in den *Heidelbergischen Jahrbüchern der Literatur* von 1809, in dem es heißt: „Die Einheit ist durchaus nichts anders, als das bloße, reine 0 im Seyn, wozu gar nichts anderes hinzukommt. Es ist durchaus gleichgültig, ob wir setzen + 1 + 1 + 1, oder + 0 + 0 + 0, denn die Einheit ist schlechterdings nichts verschiedenes von dem +, welches Zeichen nichts anders bedeutet, als das Seyn, das Gesetzseyn schlechthin“ (Oken 1809, 20). Wander 1867–1880, 1, 784 ergänzt dazu: „Diese Wahrheit ist längst auch schon vorbedeutet oder vielmehr rein ausgesprochen durch ein deutsches Sprichwort, das gewiss eine höhere Tendenz hat, als der rohe, abgöttische Empirismus ihm seit langer Zeit beigelegt hat: Einer ist keiner.“ Vgl. NK 371, 28–30.

370, 21 einverleibt] Das laut Grimm 1854–1971, 3, 335 seit dem 16. Jahrhundert (zunächst in der Form ‚einleiben‘) verbreitete, „nach incorporare, concorporare“ gebildete Verb ‚einverleiben‘, das in physiologischer bzw. gastroenterologischer Metaphorik zur Bezeichnung mentaler, sozialer, politischer und anderer nicht-physiologischer Vorgänge dient – in diesem Fall soll sich ein „Satz“ der „Menschheit“ einverleiben –, findet sich bei N. immer wieder: Zwischen 1868 und 1888 begegnet die Metapher des Einverleibens in den Briefen, im Nachlass und den veröffentlichten Werken in insgesamt 85 Texteinheiten (darin bisweilen mehrfach) und unterschiedlichen thematischen Kontexten. Ein Begriffsartikel im NH fehlt jedoch. Unter den Werken weist FW die meisten Fundstellen auf; als Verb (einverleiben), als Adjektiv (einverleibt) sowie als Substantiv (Einverleibung, Einverleibtheit) kommt das Lexem in acht Abschnitten vor: neben FW 1 noch in FW 11, FW 21, FW 43, FW 57, FW 110, FW 135 und FW 361. Der häufige Gebrauch der Einverleibungs-Metapher korrespondiert dem in mehreren nachgelassenen Notaten aus den Jahren 1884 und 1885 formulierten Programm eines Denkens „am Leitfaden des Leibes“: „Erst jetzt, wo man auch über alle geistigen Vorgänge sich am Leitfaden des Leibes zu unterrichten sucht [...], kommt man von der Stelle“, heißt es in NL 1884, 26[374], KSA 11, 249, 23–25; vgl. auch NL 1884, 26[432], KSA 11, 266, 15–17; NL 1884, 27[27], KSA 11, 282, 19–28; NL 1884, 27[70], 292, 12–14; KGW IX 4, W I 4, 22, 1–10 (NL 1885, 36[35], KSA 11, 565, 5–14); KGW IX 4, W I 6, 21, 13–44, 23, 2–46 u. 25, 2–46 u. 27, 2–13 (NL 1885, 37[4], KSA 11, 576, 20–579, 11); KGW IX 4, W I 7, 70,

2–46 (NL 1885, 40[15], KSA 11, 635, 8–21); NL 1885, 42[3], KSA 11, 692, 22; KGW IX 5, W I 8, 147, 6–12 (NL 1885/86, 2[68], KSA 12, 92, 1–5); KGW IX 5, W I 8, 145, 6 (NL 1885/86, 2[70], KSA 12, 92, 27); KGW IX 5, W I 8, 130, 30–42 (NL 1885/86, 2[91], KSA 12, 106, 15–25).

Einen geistigen Vorgang – nämlich die produktive Aufnahme von Gelesenem – am Leitfaden des Leibes, genauer: der Einverleibung/Verdauung, hat bereits Seneca in seinem 84. Brief an Lucilius beschrieben, den N. höchstwahrscheinlich kannte: „alimenta, quae accepimus, quamdiu in sua qualitate perdurant et solida innatant stomacho, onera sunt: at cum ex eo, quod erant, mutata sunt, tunc demum in vires et in sanguinem transeunt: idem in his, quibus aluntur ingenia, praestemus, ut quaecumque hausimus, non patiamur integra esse, ne aliena sint. concoquamus illa: alioquin in memoriam ibunt, non in ingenium.“ (Seneca 1852–1862, 3, 224) – „So lange die Speisen, die wir in uns aufgenommen, in ihrer Eigenthümlichkeit beharren und unverändert im Magen liegen, belästigen sie denselben; erst wenn sie aus ihrem bisherigen Zustande in einen andern übergegangen sind, wandeln sie sich in Blut und Kraft um. Nicht anders sollen wir mit der Nahrung des Geistes verfahren. Was wir in uns aufgenommen, dürfen wir nicht in seinem unveränderten, uns fremdartigen, Zustande lassen. Wir müssen es verdauen: sonst geht es nur in unser Gedächtniß, nicht in unsern Geist ein.“ (Seneca 1828–1836, 15, 1817) In N.s Wortgebrauch ist es freilich nicht nur Gelesenes, das ‚einverleibt‘ werden kann, sondern ein ganzes Spektrum unterschiedlicher Abstrakta, z.B. das „Ausland[]“ in FW 43 (410, 24), die „Trunkenheit“ in FW 57 (421, 17) oder die „Wahrheit“ in FW 110 (471, 18).

370, 23–25 *Vielleicht wird sich dann das Lachen mit der Weisheit verbündet haben, vielleicht giebt es dann nur noch „fröhliche Wissenschaft“.*] Die Reihe der Mutmaßungen über die Zukunft der Menschheit geht weiter, indem zunächst eine Verbindung von Lachen und Weisheit in Aussicht gestellt wird, die gut zum vorher schon genannten Erkenntnisgrund des Lachens ‚aus der Wahrheit heraus‘ passt. Weisheit wäre demnach die vollumfängliche Einsicht in den Grundsatz von der Unterordnung des Individuums unter die Art, deren Erhaltung sein Verhalten so oder so dient. Zugleich verweist das avisierte mögliche Bündnis von Lachen und Weisheit auf die bei N. häufiger, auch und gerade im Kontext von FW begegnende Verschränkung der Figur des Narren bzw. des Toren mit der des Weisen, für die indes das Verhältnis von Individuum und Art keine prominente Rolle spielt. Während der Druckvorbereitung von FW schreibt N. beispielsweise an Lou von Salomé, die er zum „Lachen“ bringen will: „meine Thorheit wächst mit meiner Weisheit. / Dies erinnert mich an meine ‚fröhliche Wissenschaft.‘“ (27./28.06.1882 KSB 6/KGB III 1, Nr. 251,

S. 213, Z. 31–34) Zum Anspielungshorizont dieser Formel vgl. NK FW Titel. Noch in einem 1885 angefertigten Entwurf zu FW Vorrede notiert N. entsprechend: „Der ‚Narr‘ in Form der ‚Wissenschaft‘.“ (KGW IX 5, W I 8, 63, 20 = NL 1885/86, 2[166]) Vgl. auch die Selbstcharakterisierung des lyrischen Ich in FW Vorspiel 11 als „Der Narren und Weisen Stelldichein“ (355, 27) und die Selbstaufforderung des sprechenden Wir in FW 107, dem Schlussabschnitt des Zweiten Buchs: „wir müssen den Helden und ebenso den Narren entdecken, der in unsrer Leidenschaft der Erkenntniss steckt, wir müssen unsrer Thorheit ab und zu froh werden, um unsrer Weisheit froh bleiben zu können!“ (464, 30–465, 1) Und im Vierten Buch plädiert dann FW 327 für eine „fröhliche Wissenschaft“ als die Verbindung von „Lachen und [...] Denken“ (555, 9–11). Auch im Umkreis von Za treten Lachen und Weisheit zusammen auf (mitunter in Kombination mit dem Tanz-Motiv); vgl. die „lachende [...] Weisheit“ in NL 1883, 18[43], KSA 10, 577, 19 und in Za III Von den drei Bösen 1, KSA 4, 235, 16 sowie „das Lachen in meiner Weisheit“ in Za III Von den Abtrünnigen 1, KSA 4, 226, 13.

Speziell zum Lachen in FW 1 vgl. Viesenteiner 2010, 338 f., Stoller 2016, 280 f. und ausführlich Hay 2017, 205–210. Vor dem Hintergrund der akzentuierten Zukunftsträchtigkeit einer ‚lachenden Weisheit‘ oder ‚fröhlichen Wissenschaft‘ kann FW 1 in performativer Hinsicht als avantgardistische Pionierleistung erscheinen, gleichsam schon als ‚Vorspiel einer Philosophie der Zukunft‘, wie später der Untertitel von JGB lautet. Allerdings steht die „Zukunft“ des Lachens, in der es „nur noch ‚fröhliche Wissenschaft‘“ gibt, unter dem ungewissen Vorzeichen eines mehrfachen „vielleicht“. Dazu passt denn auch, dass in FW durchaus auch andere Optionen durchgespielt werden, die das Tragische affirmativ integrieren. So führt bereits der Schluss von FW 1 ein abweichendes Modell ein, dessen zyklischer Struktur zufolge ein permanenter Wechsel von „Tragödie“ und „Komödie“ (372, 10 f.) stattfindet und „das Tragische“ schließlich selbst „unter die Mittel und Nothwendigkeiten der Arterhaltung“ gehöre (372, 29–31), also gar nicht restlos zu beseitigen sei. Vgl. auch die Synthese von Tragödie und Parodie in FW Vorrede 1 (346, 28–32) und in FW 382 (637, 9–15), während FW 153 noch „eine komische Lösung“ (496, 9) für die „Tragödie der Tragödien“ (496, 3) in Aussicht stellt.

370, 25–28 *Einstweilen ist es noch ganz anders, einstweilen ist die Komödie des Daseins sich selber noch nicht „bewusst geworden“, einstweilen ist es immer noch die Zeit der Tragödie, die Zeit der Moralen und Religionen.*] Von der in Erwägung gezogenen Zukunft wird jetzt zurückgeblickt auf Vergangenheit und Gegenwart, um deren gravierende Differenz zur Utopie einer kommenden Epoche ‚fröhlicher Wissenschaft‘ herauszustellen. Wenn jetzt und später im Text von den dramatischen Genres der Komödie und Tragödie die Rede ist, so han-

delt es sich weniger um poetologische Reflexionen auf dieselben, als vielmehr um die Anwendung einer poetologischen Metaphorik auf das menschliche Dasein (zu diesem „übertragenen Gebrauch“ der literarischen Gattungsbegriffe vgl. schon Brusotti 1997b, 435). Mit der Genitivmetapher „Komödie des Daseins“ verschafft sich die schon artikulierte Ansicht Ausdruck, der zufolge das Leben der Menschen eigentlich einen komischen Charakter hat, zum Lachen einlädt. Die Formulierung, dass sich diese Daseinskomödie bisher aber „noch nicht ‚bewusst geworden‘“ sei, zielt auf fehlende Einsicht der Menschen in die unveräußerliche Komik ihrer eigenen Existenz ab. Insofern bedeutet die vergangene und gegenwärtige „Zeit der Tragödie“ eine Zeit des Scheins: Die Tragödie bestünde demnach gerade darin, dass das menschliche Leben, das in Wahrheit komisch ist, durch fehlendes Selbst-Bewusstsein missdeutet und unter der Perspektive „der Moralen und Religionen“ betrachtet wird. Ein nachgelassenes Notat aus der Entstehungs- bzw. Erscheinungszeit von FW blendet Komödie und Tragödie mit Blick auf die den Ausgangspunkt der Argumentation von FW 1 bildenden Begriffe „gut und böse“ folgendermaßen ineinander: „Wenn man sich über gut und böse erhoben hat, sieht man auch in der Tragödie nur eine unfreiwillige Komödie.“ (NL 1882, 3[1], KSA 10, 62, 21 f.)

Auch in Bezug auf die Komödien-Tragödien-Metaphorik ergeben sich (kontrastive) Bezüge zur pessimistischen Philosophie Schopenhauers, der bekanntlich umgekehrt das Dasein im ontologischen Kern als Tragödie begriff, worin ihm der frühe N. in der Phase von GT noch gefolgt war (vgl. Hühn 2011, 31 f.). Im zweiten Band seiner *Welt als Wille und Vorstellung* schreibt Schopenhauer: „Deutlich genug spricht aus dem ganzen menschlichen Daseyn das Leiden als die wahre Bestimmung desselben. Das Leben ist tief darin eingesenkt und kann ihm nicht entgehen: unser Eintritt in dasselbe geschieht unter Thränen, sein Verlauf ist im Grunde immer tragisch, und noch mehr sein Ausgang.“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 731) Schopenhauer gebraucht an anderer Stelle – in seiner (nicht prämierten) Preisschrift *Ueber das Fundament der Moral* von 1840 – zwar auch den Ausdruck „Weltkomödie“, deren Ähnlichkeit mit N.s Formel „Komödie des Daseins“ auf der Hand liegt, allerdings wird jene „Weltkomödie“ explizit als „unmoralisch[]“ bezeichnet und damit letztlich doch wieder der tragischen Weltdeutung unterworfen. Der Rahmen ist ein parodierend-fabelartiges Referat der kantischen Sittenlehre, die behauptete, „daß wie den Bienen ein Trieb einwohnt, gemeinschaftlich Zellen und einen Stock zu bauen, so in den Menschen angeblich ein Trieb liegen soll, gemeinschaftlich eine große, streng moralische Weltkomödie aufzuführen, zu welcher wir die bloßen Drahtpuppen wären und nichts weiter; wiewohl mit dem bedeutenden Unterschiede, daß der Bienenstock doch wirklich zu Stande kommt, hingegen statt der moralischen Weltkomödie in der That eine höchst unmoralische auf-

geführt wird.“ (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 180) Zum hiermit wie dann auch in N.s Text alludierten Topos des Welttheaters vgl. NK 370, 28–371, 2. Obwohl Schopenhauer, wie auch aus dem letzten Zitat hervorgeht, selbst eine unverkennbare Affinität zu „Moralen und Religionen“ aufweist, entspricht seine ethische „Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 692 ff.) doch gerade nicht den lebensbejahenden Zwecklehren, die in der zweiten Hälfte von FW 1 (vgl. 371, 6–19) aufs Korn genommen werden.

370, 25 anders] Im Korrekturbogen stand noch: „Anders“ (Cb, 24).

370, 26 f. geworden“,] Im Korrekturbogen mit rotem Randstrich markiert: „geworden!“ (Cb, 24)

370, 28–371, 2 *Was bedeutet das immer neue Erscheinen jener Stifter der Moralen und Religionen, jener Urheber des Kampfes um sittliche Schätzungen, jener Lehrer der Gewissensbisse und der Religionskriege? Was bedeuten diese Helden auf dieser Bühne? Denn es waren bisher die Helden derselben, und alles Uebrige, zeitweilig allein Sichtbare und Allzunähe, hat immer nur zur Vorbereitung dieser Helden gedient, sei es als Maschinerie und Coulisse oder in der Rolle von Vertrauten und Kammerdienern.*] Durch diese Anspielung auf die frühneuzeitliche Denkfigur des *theatrum mundi* (vgl. Thelen 2017, 359; zum Topos des ‚Welttheaters‘, seinen antiken Wurzeln und modernen Ausläufern Greiner 2003) wird die Tragödien-Metaphorik weitergeführt, wenngleich in religionskritisch modifizierter Gestalt: Die geschichtliche Welt erscheint nicht etwa als vorüberziehendes Schauspiel – in typischer Barock-Formulierung: als „der Welt Shawplatz“ (Stella 1588) – dessen ewiger Urheber und Zuschauer ein transzendenter Gott ist, sondern vielmehr als „Bühne“, auf der bisher die Moral- und Religionslehrer, die eine jenseitige göttliche Instanz jeweils erst erfunden haben (vgl. 371, 24), als tragische „Helden“ die Hauptrollen spielten. Man mag dabei an Figuren wie „Moses, Muhamed Jesus Plato“ usw. denken, die im motivisch verwandten Nachlass-Notat NL 1881, 15[17], KSA 9, 642, 18 u. 20 f. ausdrücklich als die „mitspielenden Tragöden der ewigen Bühne“ angeführt werden. Zum ebenfalls in FW 1 vorkommenden Begriff des „Tragöden“ vgl. NK 371, 3–10. Die Bühnenhandlung beschreibt das rhetorisch fragende Text-Ich im zu kommentierenden Passus als Geschichte von Kämpfen und Kriegen um moralische Werte und entsprechende Religionen, wie sie zwar nicht buchstäblich von allen diesen „Helden“, wohl aber mitunter in ihrem Namen geführt worden sind. Dass alles andere Weltgeschehen immer nur „als Maschinerie und Coulisse“ für ihre Auftritte zu betrachten sei, entspricht der Theatermetaphorik; die wirklichen, nicht-metaphorischen Dichter werden

hingegen in eine Klammerbemerkung verbannt und zu bloßen Handlangern jener „Helden“ degradiert.

371, 2 f. (*Die Poeten zum Beispiel waren immer die Kammerdiener irgend einer Moral.*)] Die gesamte bisherige Poesie wird hier der Moral als Hilfskraft untergeordnet, was zum einen als Variante auf die im mittelalterlichen Denken geltende Auffassung von der Philosophie als *ancilla theologiae* („Magd der Theologie“; vgl. Petrus Damiani 1743, 212 = *De divina omnipotentia* 5) anspielen mag, zu der denn auch passt, dass im vorliegenden Text die philosophisch begründeten „Moralen“ und die „Religionen“ (370, 28) ausdrücklich enggeführt werden. Zum anderen ruft der eröffnete Assoziationshorizont aber auch eine in verschiedenen Versionen bei Montaigne, Hume, Rousseau, Kant, Hegel und Goethe überlieferte Sentenz auf, wonach es für den Kammerdiener keinen Helden gebe. Zu den Quellen vgl. detailliert und mit Einzelnachweisen Thelen 2017, 360 f., Anm. 93. In Hegels *Phänomenologie des Geistes* beispielsweise heißt es über das dialektische Verhältnis von Held und Kammerdiener: „Es giebt keinen Helden für den Kammerdiener; nicht aber weil jener nicht ein Held, sondern weil dieser – der Kammerdiener ist, mit welchem jener nicht als Held, sondern als Essender, Trinkender, sich Kleidender, überhaupt in der Einzelheit des Bedürfnisses und der Vorstellung zu tun hat. So giebt es für das Beurtheilen keine Handlung, in welcher es nicht die Seite der Einzelheit der Individualität der allgemeinen Seite der Handlung entgegensetzen, und gegen den Handelnden den Kammerdiener der Moralität machen könnte.“ (Hegel 1832–1845, 2, 502)

Nicht nur die in FW 1 auftretenden „Kammerdiener“ deuten auf dieses Motiv hin, sondern auch der Umstand, dass die hier genannten „Stifter der Moralen und Religionen“ kurz vorher explizit als (tragische) „Helden“ apostrophiert werden (370, 29 u. 31 f.). Auf dieser Folie gewönne der von N. eingeklammerte Satz freilich noch einen zusätzlichen Hintersinn: Für die Poeten wären jene Moral- und Glaubenslehrer, als deren Kammerdiener sie fungieren, dann nämlich gar keine „Helden“ mehr. Das Motiv kehrt auch noch im Spätwerk wieder; vgl. GM III 5, wo verallgemeinernd über „die Künstler“ (für die Richard Wagner als repräsentatives Beispiel dient) geurteilt wird: „Sie waren zu allen Zeiten die Kammerdiener einer Moral oder Philosophie oder Religion“ (KSA 5, 344, 26 u. 29 f.).

371, 3–10 *Es versteht sich von selber, dass auch diese Tragöden im Interesse der Art arbeiten, wenn sie auch glauben mögen, im Interesse Gottes und als Sendlinge Gottes zu arbeiten. Auch sie fördern das Leben der Gattung, indem sie den Glauben an das Leben fördern. „Es ist werth zu leben – so ruft ein Jeder von ihnen – es hat Etwas auf sich mit diesem Leben, das Leben hat Etwas hinter sich, unter sich, nehmt euch in Acht!“]* Mit den „Tragöden“ sind nicht etwa

Tragödiendichter als ‚Unterart‘ der zuvor eingeklammerten „Poeten“ (371, 2) gemeint. Das entspricht der philologischen Terminologie schon des frühen 19. Jahrhunderts, der zufolge „der Tragöde von dem Dichter der Tragödie unterschieden“ wird (Thiersch 1820, 163). Allerdings bezeichnet der Ausdruck ‚Tragöde‘ auch nicht den tragischen Helden als fiktive, literarische Figur, sondern lediglich den „tragischen Schauspieler“ (Richter 1856, 21) als empirische Person, die in die Rolle des tragischen Helden schlüpft, diesen auf der Bühne verkörpert. N. selbst, der als Altphilologe mit diesem Wortgebrauch vertraut war, verwendet den Terminus in der während der Entstehungszeit von FW verfassten nachgelassenen Aufzeichnung NL 1881, 15[17] – neben FW 1 die einzige Stelle, wo er ihn benutzt – hingegen bewusst doppeldeutig, wenn er dort von den „mitspielenden Tragöden der ewigen Bühne“ der Geschichte spricht (KSA 9, 642, 18). Der Held ‚spielt‘ ja im strengen Sinne nicht, sondern wird vom Tragöden nur ‚gespielt‘; allerdings handelt die Aufzeichnung sehr wohl von welthistorischen Persönlichkeiten. Helden und Helden-Darsteller gehen bei N. offenkundig bis zur Ununterscheidbarkeit ineinander über; den Religionsstiftern und Morallehrern, die in dem Nachlass-Notat sogar beispielhaft namentlich genannt werden, darunter „Moses, Muhamed Jesus Plato“ (ebd., 642, 20 f.), haftet etwas Schauspielerhaftes an. Das soll allerdings nicht heißen, dass sie nur vorgeben, „im Interesse Gottes und als Sendlinge Gottes zu arbeiten“; das sprechende Ich gesteht ihnen vielmehr zu, dass sie daran selbst „auch glauben mögen“. Indes legt diese Formulierung doch zugleich nahe, dass dem mitnichten so ist, da es sich bei Gott nur um eine Erfindung dieser ‚unbewussten Schauspieler‘ handelt (dazu, wie sich auch der Sprecher noch – ironisch – auf Gott beruft, vgl. NK 370, 1–6).

Dass sich auch das Verhalten dieser ‚Bühnenhelden‘ arterhaltend auswirke, „versteht sich“ – zumindest unter der eingangs formulierten Prämisse, dass alles menschliche Tun und Lassen „der Erhaltung der menschlichen Gattung frommt“ (369, 6 f.) – in der Tat „von selber“, da es sich ja ebenfalls um ein menschliches Tun handelt. Allerdings vertreten die religions- und morallehrenden „Tragöden“ gerade nicht die zugrunde liegende Auffassung des sprechenden Ich, wonach alle Handlungen eine arterhaltende Funktion erfüllen, so dass das Verhalten des Individuums völlig bedeutungslos und dessen Dasein aus diesem Grund komisch sei. Mit dem „Glauben an das Leben“, den jene Religionsstifter und Moralphilosophen „fördern“, ist also nicht der Glaube an „das Leben der Gattung“, sondern an das Leben des Individuums gemeint. Ihre Botschaft, es sei „werth zu leben“ (vgl. die Wiederholungen in 372, 5), die an Eugen Dührings Monographie *Der Werth des Lebens* von 1865 denken lässt, bezieht sich auf den – vom Sprecher-Ich seinerseits bestrittenen bzw. ganz auf die Arterhaltung reduzierten – Wert und Sinn des individuellen Lebens. Indem

der Sprecher behauptet, „ein Jeder“ der Moral- und Religionsbegründer predige dies, werden die „Moralen und Religionen“ (370, 28) des zuvor pauschal konstatierten bisherigen Weltalters der Tragödie insgesamt auf eine lebensbejahende Ethik festgelegt. Mit auffälligem Stillschweigen übergeht das Sprecher-Ich, dass es dagegen sehr wohl auch lebensverneinende Ethiken bzw. Daseinsdeutungen gibt, die die ebenfalls von ihnen vorausgesetzte Nichtigkeit der individuellen Existenz tragisch nehmen – bestes Beispiel ist die im Subtext von FW 1 fortwährend mitlaufende Philosophie Schopenhauers, die der erwähnte Dühring nicht von ungefähr zum Stein des Anstoßes für die zeitgenössische Frage nach „der Werthschätzung des Lebens“ erklärt (Dühring 1865, III). Vgl. auch Spencer 1879, 28, der ausdrücklich betont, dass „die in jüngster Zeit vielfach erörterte Frage: Ist das Leben des Lebens werth?“ gemäß „der pessimistischen oder der optimistischen Ansicht“ beantwortbar ist – oder mit einem „eingeschränkten Optimismus“. Das pessimistische „Fragezeichen am Werthe alles Lebens“ (414, 8) wird in FW 48 seinerseits hinterfragt; vgl. auch das „Problem vom Werth des Daseins“ (599, 18) in FW 357.

Dass die Lehre von einem „Etwas hinter“ dem „Leben“, die weiter unten in FW 1 auf den Nenner der Erfindung eines „zweite[n] und andere[n] Dasein[s]“ (371, 24) gebracht wird, die Lebensbejahung und Lebensliebe begründen soll, wie das Sprecher-Ich im Folgenden noch ausführlicher argumentiert (vgl. 371, 11–18), konfliktiert mit anderen, geradezu diametral entgegengesetzten Einschätzungen in späteren Texten N.s. So heißt es beispielsweise in FW 344 aus dem 1887 hinzugekommenen Fünften Buch über denjenigen, der „eine andre Welt als die des Lebens“ annimmt: „insofern er diese ‚andre Welt‘ bejaht, wie? muss er nicht ebendamit ihr Gegenstück, diese Welt, unsre Welt – verneinen?“ (577, 4–7) Noch entschiedener, weil statt der rhetorischen Frage die assertorische Aussageform nutzend, heißt es dann in GD Vernunft 6: „Von einer ‚anderen‘ Welt als dieser zu fabeln hat gar keinen Sinn, vorausgesetzt, dass nicht ein Instinkt der Verleumdung, Verkleinerung, Verdächtigung des Lebens in uns mächtig ist: im letzteren Falle rächen wir uns am Leben mit der Phantasmagorie eines ‚anderen‘, eines ‚besseren‘ Lebens.“ (KSA 6, 78, 27–32; vgl. hierzu NK 6/1, S. 302f.) Die Reihe der Beispiele dafür, dass beim späten N. die Annahme einer ‚anderen‘, transzendenten Welt meist mit dem „Ressentiment gegen das Leben, dessen Verneinung aus Frustration“ (NK 6/1, S. 302) assoziiert wird, ließe sich noch fortsetzen. Mit der zentralen Behauptung in FW 1, die Erfindung eines göttlichen Jenseits fördere die Wertschätzung des Lebens, verträgt sich dies schwerlich. Dass der so erzeugte – aus Sprecherperspektive illusorische – Glaube, das Leben des Individuums habe einen höheren Sinn, als „Tragödie“ charakterisiert wird, mutet überdies kontraintuitiv an; eher würde man doch dazu tendieren, ein sinnloses Dasein, wie es der Sprecher komisch finden will, als tragisch zu bezeichnen.

371, 6 *als Sendlinge Gottes zu arbeiten.*] Im Korrekturbogen rot unterstrichen: „als Sendlinge Gottes es zu thun“ (Cb, 25).

371, 12–19 *der Trieb der Arterhaltung, bricht von Zeit zu Zeit als Vernunft und Leidenschaft des Geistes hervor; er hat dann ein glänzendes Gefolge von Gründen um sich und will mit aller Gewalt vergessen machen, dass er im Grunde Trieb, Instinct, Thorheit, Grundlosigkeit ist. Das Leben soll geliebt werden, denn! Der Mensch soll sich und seinen Nächsten fördern, denn! Und wie alle diese Soll's und Denn's heissen und in Zukunft noch heissen mögen!*] In einer kurzen Notiz aus dem Sommer 1883 wird ebenfalls kritisch angemerkt, dass „die Arterhaltung als Moralprincip umgemünzt“ werde (NL 1883 8[18], KSA 10, 340, 21). Laut FW 1 steht die normative Moralisierung der Arterhaltung im Widerspruch dazu, dass sie „im Grunde Trieb, Instinct, Thorheit, Grundlosigkeit ist“. Die Rede von Trieben und Instinkten findet sich – wie generell bei N. – in FW sehr häufig, wenngleich in schillernder Vieldeutigkeit. Auffällig ist im vorliegenden Passus die Verquickung von Trieben/Instinkten und ‚Geist‘, die auch an weiteren Stellen begegnet. Wird im vorliegenden Text jedoch eine kritische Perspektive auf die ‚Vergeistigung‘ des (Arterhaltungs-)Triebes (zur moralischen Norm) eingenommen, so erscheint andernorts (und in anderer Hinsicht) die Verbindung von Trieb und Intellekt als selbstverständlich; vgl. beispielsweise den denkerischen „Trieb zur Wahrheit“ (471, 11) in FW 110. Zum Triebbegriff bei N. allgemein vgl. Caysa in NH 339–341; zum Instinkt-begriff siehe NK 382, 23–28.

Zum Postulat der Lebensliebe, hinter dem sich der Arterhaltungstrieb mit „Gründen“ zu verstecken suche, vgl. NK 371, 3–10. Siehe auch Za I Vom Lesen und Schreiben, KSA 4, 49, 18 f.: „Es ist wahr: wir lieben das Leben, nicht, weil wir an's Leben, sondern weil wir an's Lieben gewöhnt sind.“ Zarathustra selbst bekennt zwar, dass „ich dem Leben gut bin“ (ebd., 49, 22), beruft sich dafür aber gerade nicht auf das „Denn“ einer ‚Hinter-Welt‘. Und in seiner Rede „Vom Krieg und Kriegsvolke“ predigt er: „Eure Liebe zum Leben sei Liebe zu eurer höchsten Hoffnung: und eure höchste Hoffnung sei der höchste Gedanke des Lebens!“ (Za I, KSA 4, 59, 33 f.) Zum Postulat der Selbst- und Nächstenförderung vgl. das jüdisch-christliche Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (3. Mose 19, 18 = Die Bibel: Altes Testament 1818, 126; vgl. auch Markus 12, 31 = Die Bibel: Neues Testament 1818, 59). Hierzu vgl. NK FW Vorspiel 30. Die in 371, 13 genannte „Leidenschaft des Geistes“ weist zwar wörtliche Ähnlichkeit mit der in FW mehrfach verwendeten Formel „Leidenschaft der Erkenntniss“ (vgl. FW 3, 375, 17; FW 107, 464, 31 f. u. FW 123, 479, 3 f.) bzw. „Leidenschaft des Erkennenden“ (vgl. FW 249, 515, 19 u. FW 351, 587, 4 f.) auf. Im Unterschied zu jener „Leidenschaft des Geistes“, die auf indivi-

dueller Ebene den Instinkt der Arterhaltung in einen rationalen Grund umwandeln will, kann die genannte ‚Erkenntnisleidenschaft‘ gerade mit selbstzerstörerischem Verhalten einhergehen (vgl. NK 375, 17 f.) – ähnlich wie auch im Fall des „leidenschaftlichen [...] Geistes“ in FW 10 (382, 14 f.).

Die im zu kommentierenden Passus erwähnte „Zukunft“, die mit neuen „Soll’s und Denn’s“ aufwartet, entspricht nicht der zuvor genannten utopischen „Zukunft“ (370, 19), in der „vielleicht“ das „Lachen“ und mit ihm die „fröhliche Wissenschaft“ regiert (370, 23–25). Wurde zuvor in Erwägung gezogen, das bisherige tragische Zeitalter könne durch ein komisches abgelöst werden, in dem die ‚Daseinskomödie‘ zum Selbstbewusstsein gelangt, so erscheint die Zukunftsaussicht nun deutlich düsterer: als Fortsetzung des tragischen Zeitalters, in dem die Menschen an einen Sinn und Wert ihres Lebens glauben, anstatt es angesichts des Arterhaltungssatzes als bedeutungslos zu durchschauen und über sich selbst zu lachen. Ein davon abweichendes Geschichtsmodell, das die gesamte – Vergangenheit und Zukunft umspannende – Menschheitsgeschichte als einen zyklischen Wechsel von Tragödie und Komödie versteht, wird einigermaßen abrupt im letzten Viertel des Abschnitts eingeführt (ab 372, 7).

371, 19–24 *Damit Das, was nothwendig und immer, von sich aus und ohne allen Zweck geschieht, von jetzt an auf einen Zweck hin gethan erscheine und dem Menschen als Vernunft und letztes Gebot einleuchte, – dazu tritt der ethische Lehrer auf, als der Lehrer vom Zweck des Daseins; dazu erfindet er ein zweites und anderes Dasein*] An dieser Stelle erst kommt das Ich ausdrücklich auf die in der Überschrift des Textes genannten „Lehrer vom Zweck des Daseins“ zu sprechen. Sie werden identifiziert mit den „ethischen Lehrer[n]“, d. h. mit den (philosophischen und religiösen) Morallehrern, in der poetologischen Metaphorik des Textes: mit den tragischen Helden bzw. den Tragöden. Ihr Tun besteht demnach darin, dass sie „Das, was nothwendig und immer“ geschieht, nämlich die zuvor thematisierte Erhaltung der Art durch das Handeln des Individuums „ohne allen Zweck“, nun auf einen Daseinszweck des Menschen hin umdeuten, was aber die Fiktion eines „andere[n] Dasein[s]“ voraussetze: beispielsweise das christliche Jenseits oder die intelligible Welt, von der in Kants Sittenlehre die Rede ist. (In der Neuausgabe von 1887 kommt diese Transzendenz-Fiktion gleich zu Beginn, nämlich in FW Vorrede 2, 348, 17–19 zur Sprache: als das „religiöse Verlangen nach einem Abseits, Jenseits, Ausserhalb, Oberhalb“, das dort vermutungsweise auf „Krankheit“ zurückgeführt wird. Vgl. ebenfalls den zweiten Abschnitt des Fünften Buchs: FW 344, wo „der Glaube an die Wissenschaft“ auf die Bejahung „eine[r] andre[n] Welt“ bezogen erscheint; 577, 3 f.)

Auf die christliche Ethik oder die kantische Moralphilosophie mag diese Zweckbestimmung des individuellen Lebens über den Begründungs-Umweg einer transzendenten Sphäre zwar zutreffen, nicht aber auf Schopenhauer (von dem dieser Abschnitt ja – wenngleich indirekt – ausgeht). Mit seiner Lehre vom Mitleid und von der asketischen Willensverneinung tritt Schopenhauer zwar auch als „ethische[r] Lehrer“ auf, kaum jedoch als „Lehrer vom Zweck des Daseins“: Sieht Schopenhauer den „Zweck unsers Daseyns“ in der „Erkenntniß, daß wir besser nicht dawären“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 695; N.s. Unterstreichungen), so heißt dies ja gerade, dass unser Dasein keinen sinnvollen Zweck hat. Die pauschale Identifikation des Ethikers mit dem ‚Daseinszweck‘-Lehrer funktioniert also zumindest mit Blick auf Schopenhauer nicht, der doch als Ausgangspunkt des vorliegenden Textes besonders wichtig ist.

Als möglicher Referenzautor kommt für den Gedanken der Zwecklosigkeit des Daseins auch Ludwig Büchner in Frage, der in seinem bekannten Werk *Kraft und Stoff* mithilfe seines (popularisierten) Darwinismus und Materialismus alle Teleologie aus der Natur verbannt (vor allem in den Kapiteln „Die Zweckmäßigkeit in der Natur“ und in der zweiten Hälfte von „Der freie Wille“). So erklärt er die „Zweckmäßigkeit in der Natur“ zu einem bloßen Konstrukt des menschlichen Denkens: „Unser reflektirender Verstand, der sich nur an das Gegebene und nicht an das Vergangene hält und nach Maßgabe seiner eignen kurzen Erfahrung urtheilt, ist demnach die einzige Ursache dieser scheinbaren Zweckmäßigkeit, welche nichts weiter ist, als die nothwendige Folge des Begegnens natürlicher Stoffe und Kräfte und ihrer Fortbildung im Laufe der alles ausgleichenden Zeit. So staunt nach Kant unser Verstand ein Wunder an, das er selbst erst geschaffen hat. Wie können wir von Zweckmäßigkeit reden, da wir ja die Dinge nur in dieser einen gewissen Gestalt und Form kennen und keine Ahnung davon haben, wie sie uns in irgend einer andern Gestalt oder Form erscheinen würden!“ (Büchner 1876, 132 f.) Aus diesem Grund lehnt Büchner auch „alle jene hochtrabenden philosophischen Redens-Arten von allgemeinen Welt-Zwecken“ ab, die – in den Worten von FW 1 – „ein zweites und anderes Dasein“ erfinden wie die idealistischen Reden „von der Menschwerdung Gottes in der Geschichte, von der Geschichte der Erde und der Menschheit als Selbst-Enthüllung des Absoluten, von der Ewigkeit des Bewußtsein’s, der Freiheit des Willen’s, u. s. w.“ (ebd., 152 f.).

371, 26–28 *Ja! Er will durchaus nicht, dass wir über das Dasein lachen, noch auch über uns, – noch auch über ihn*] Mit seinem Lachverbot vertritt der ethische Zweck-Lehrer die exakte Gegenposition zu jener vom Sprecher-Ich favorisierten Haltung, aus der heraus eine „fröhliche Wissenschaft“ erwachsen könnte, für die das „Lachen“ umgekehrt gerade konstitutiv ist (370, 23–25).

371, 28–30 *für ihn ist Einer immer Einer, etwas Erstes und Letztes und Ungeheures, für ihn giebt es keine Art, keine Summen, keine Nullen.*] Zur Rede von den „Summen“ und „Nullen“ vgl. den Lexikonartikel zum Sprichwort „Einer ist keiner“ von Wander 1867–1880, 1, 784 in NK 370, 20, ferner NK KSA 6, 61, 7 f.

371, 32–372, 2 *und alle Ethiken waren zeither bis zu dem Grade thöricht und widernatürlich, dass an jeder von ihnen die Menschheit zu Grunde gegangen sein würde, falls sie sich der Menschheit bemächtigt hätte*] Im Korrekturbogen noch „bisher“ statt „zeither“ und „in jeder“ statt „an jeder“ (Cb, 26). Diese Bemerkung konfligiert in gewisser Weise mit der früheren, wonach auch die ethischen Zwecklehrer „das Leben der Gattung“ fördern, „indem sie den Glauben an das Leben fördern“ (371, 6–8). Auch wenn man das allenfalls so verstehen könnte, dass die arterhaltende Funktion der Religionen und Moralen irgendwie an die Bedingung ihrer nur eingeschränkten Macht über die Menschheit gebunden ist, wird doch nicht erläutert, warum jene in uneingeschränkter Mächtigkeit jeweils zum Untergang der Menschheit geführt haben würden. Da sie der These des sprechenden Ich zufolge ja allesamt Lebensbejahung lehren, erschließt sich dies keineswegs ohne Weiteres. Vgl. bereits folgende nachgelassene Aufzeichnung aus dem Jahr 1880, die ausgehend von der behaupteten Lebensfeindlichkeit der Moral, insbesondere der christlichen, die lebenserhaltende Funktion der „Unmoralität“ betont: „Wäre nach irgend einem Moralsystem streng gelebt worden, so wäre die Menschheit zu Grunde gegangen. Ebenso am Christenthum. Wir leben auch durch die Unmoralität.“ (NL 1880, 6[438], KSA 9, 310, 18–21) Die Suggestion der Lebensfeindlichkeit der Moral begegnet noch in der Neuausgabe von 1887 wieder: in FW 344 zu Beginn des Fünften Buchs; siehe hierzu NK 576, 33 f.

372, 2–7 *jedesmal wenn „der Held“ auf die Bühne trat, wurde etwas Neues erreicht, das schauerliche Gegenstück des Lachens, jene tiefe Erschütterung vieler Einzelner bei dem Gedanken: „ja, es ist werth zu leben! ja, ich bin werth zu leben!“ – das Leben und ich und du und wir Alle einander wurden uns wieder einmal für einige Zeit interessant.*] Zum ‚Wert des Lebens‘ vgl. NK 371, 3–10. Inwiefern mit dem jeweiligen historischen Erscheinen der einzelnen Religions- und Morallehrer, die hier wieder metaphorisch als tragische Bühnen-Helden apostrophiert werden (vgl. zuerst 370, 31 f.), „jedesmal [...] etwas Neues erreicht“ worden sein soll, lässt sich aus der vorangehenden Argumentation schwerlich ableiten. Die gesamte Menschheitsgeschichte bis hin zur Sprechgegenwart erschien ja als von diesen ‚Helden‘ beherrschtes ‚tragisches‘ Zeitalter, deren „immer neue[s] Erscheinen“ (370, 28 f.) zwar Erwähnung fand – dies aber nur im Sinne einer stetigen ‚Wiederkehr des Gleichen‘, denn sie alle lehrten ja im Grunde dasselbe: dass das Leben jedes Einzelnen ernst zu nehmen,

d. h. wertvoll und von Interesse sei. In der hier zu kommentierenden Passage klingt es nun allerdings auf einmal so, als hätte zwischen dem Erscheinen neuer Moral- und Religions-„Helden“ jeweils eine Periode „des Lachens“ stattgefunden, die anschließend wieder durch jene „schauerliche“ Lehre vom Wert des Lebens abgelöst worden sei (was im Folgenden denn auch explizit behauptet wird; vgl. 372, 10 f.). Die Formulierung „ich und du und wir Alle“ suggeriert überdies merkwürdigerweise, das geschilderte menschheitsgeschichtliche Geschehen fiele in die Lebensspanne des sprechenden Ich sowie des angesprochenen Du.

372, 6 *einander*] In N.s Handexemplar von FW 1882 (C 4607), 26 korrigiert N. zu „miteinander“.

372, 7–11 *Es ist nicht zu leugnen, dass auf die Dauer über jeden Einzelnen dieser grossen Zwecklehrer bisher das Lachen und die Vernunft und die Natur Herr geworden ist: die kurze Tragödie gieng schliesslich immer in die ewige Komödie des Daseins über und zurück*] Mit dieser apodiktischen Behauptung nimmt der Gedankengang des Abschnitts eine neue Wendung, die früheren Behauptungen im selben Text widerspricht, ohne dies freilich zu reflektieren. Zuvor hieß es ja (vgl. 370, 23–28) aus einer damit beanspruchten privilegierten Position des Sprechers, die Daseinskomödie sei sich im bisherigen Verlauf der Menschheitsgeschichte noch nicht bewusst geworden und missverstehe sich gleichsam selbst immer aufs Neue als Tragödie, was sich vielleicht erst in einer Zukunft des weisen Lachens und der ‚fröhlichen Wissenschaft‘ verändere. Nun aber wird ein zyklisches Geschichtsmodell in Anschlag gebracht, dem zufolge auf Zeiten der Tragödie (im Sinne der Zwecklehren vom Wert des Lebens) nach einer historischen Gesetzmäßigkeit immer wieder Zeiten der Komödie eingetreten seien und das Lachen – wer da lacht, bleibt indes offen – zuletzt die Oberhand behalten habe. Ja, durch die Gegenüberstellung „kurze Tragödie“ vs. „ewige Komödie des Daseins“ erscheinen die tragischen Zeitläufte der Moralen und Religionen sogar bloß als ephemere Übertönungen des komischen Grundcharakters des Daseins. Die Formel „ewige Komödie“ erinnert an Dantes *Divina Commedia*, die N. in MA I 220 erwähnt; vgl. auch schon „die ganze ‚göttliche Komödie‘ des Lebens“ in GT 1, KSA 1, 27, 10 f. Aber auch an den Titel von Honoré de Balzacs Romanwerk *La Comédie humaine*, der wiederum auf Dante anspielt, wäre etwa zu denken.

In der polysyndetischen Dreieinheit „das Lachen und die Vernunft und die Natur“, die an der hier zu kommentierenden Stelle als Gegenspielerin der „grossen Zwecklehrer“ auftritt, erfüllt der Vernunft-Begriff offenkundig eine andere Funktion als sonst im Text, wo sie stets gerade mit den Zwecklehrern verbunden ist (vgl. 371, 13 u. 22 sowie 372, 24). Während sie an diesen anderen

Stellen für Rationalität (vs. Instinkt) oder Sinn (vs. Sinnlosigkeit) steht, erinnert sie hier an die zuvor schon aufgerufene lachende „Weisheit“ (370, 23).

372, 8 *jeden Einzelnen*] Im Korrekturbogen stand noch: „Jeden Einzelnen“ (Cb, 26). Mit rotem Randstrich markiert.

372, 12–14 *die „Wellen unzähligen Gelächters“ – mit Aeschylus zu reden – müssen zuletzt auch über den grössten dieser Tragöden noch hinwegschlagen.*] Das in zitierende Anführungszeichen Gesetzte geht zurück auf die Aischylos zugeschriebene Tragödie *Der gefesselte Prometheus* (Προμηθεὺς Δεσμώτης), V. 89 f.: „Ihr Stromesquellen! Du im Wellenspiel der See / Unzähl'ges Lachen!“ (Aischylos 1832, 2, 167) – „ποταμῶν τε πηγαί, ποντίων τε κυμάτων /36/ ἀνήριθμον γέλασμα“ (Aischylos 1852, 34–36). Bei N. wird das Aischylos-Zitat also nicht korrekt wiedergegeben, sondern dessen Sinnrichtung umgedreht: Während bei Aischylos das metaphorische ‚Lachen der Wellen‘ gemeint ist, handelt es sich in FW 1 um die zyklischen ‚Wellen des Lachens‘ (vgl. Benne 2016b, 112 f.). Abgesehen von den Kammerdienste für die Moral verrichtenden „Poeten“ in 371, 2f. kommt hier zum ersten und einzigen Mal ein ‚echter‘ Tragödiendichter zur Sprache, nachdem im bisherigen Verlauf von FW 1 die Begriffe „Komödie“ und „Tragödie“ stets nur als Metaphern zur Beschreibung des menschlichen „Daseins“ verwendet wurden (370, 26 f.). Eine dezidiert poetologische bzw. tragödientheoretische Lesart des gesamten Abschnitts lässt sich daraus jedoch wohl kaum ableiten. Allenfalls wäre zu fragen, weshalb das sprechende Ich jetzt ausgerechnet einen Dichter zitiert, wo doch alle Dichter Moral-Kammerdiener seien.

In GT jedenfalls, deren Frontispiz eine bildliche Darstellung des entfesselten Prometheus zierte, wurde im neunten Kapitel noch „die Glorie der Activität“ gepriesen, „welche den Prometheus des Aeschylus umleuchtet“ (KSA 1, 67, 21 f.). N. schrieb dem Werk dabei eine dionysisch-apollinische Doppelnatur zu: „Dieser titanische Drang, gleichsam der Atlas aller Einzelnen zu werden und sie mit breitem Rücken höher und höher, weiter und weiter zu tragen, ist das Gemeinsame zwischen dem Prometheischen und dem Dionysischen. Der aeschyleische Prometheus ist in diesem Betracht eine dionysische Maske, während in jenem vorhin erwähnten tiefen Zuge nach Gerechtigkeit Aeschylus seine väterliche Abstammung von Apollo, dem Gotte der Individuation und der Gerechtigkeitsgrenzen, dem Einsichtigen verräth. Und so möchte das Doppelwesen des aeschyleischen Prometheus, seine zugleich dionysische und apollinische Natur in begrifflicher Formel so ausgedrückt werden können: ‚Alles Vorhandene ist gerecht und ungerecht und in beidem gleich berechtigt.‘“ (Ebd., 71, 1–13) Unmittelbar vor dieser Stelle findet sich sogar schon – wenngleich in anderer Wendung – das Wellen-Bild: „Jene plötzlich anschwellende Fluth des

Dionysischen nimmt dann die einzelnen kleinen Wellenberge der Individuen auf ihren Rücken, wie der Bruder des Prometheus, der Titan Atlas, die Erde.“ (Ebd., 70, 32–71, 1) Zur Bedeutung von Aischylos für N.s frühe Tragödien-theorie im Vergleich mit FW 1 vgl. Benne 2016b, 111–113. Dass allerdings die Gelächter-Wellen „über den Dichter des *Prometheus* hinwegschlagen“, wie Benne ebd., 112 voraussetzt, geht aus dem zu kommentierenden Passus nicht zwingend hervor. Mit dem „grössten dieser Tragöden“ muss nicht Aischylos identifiziert werden, insofern ja zuvor die Moral- und Religionslehrer als Helden oder Tragöden (im Sinne von Helden-Darstellern) in Erscheinung traten, die Dichter hingegen nur als deren Kammerdiener. Eher ließe sich deshalb bei dem „grössten Tragöden“ noch an Jesus denken.

Der Prometheus-Mythos taucht in den Abschnitten FW 135, FW 251 und FW 300 erneut auf (vgl. NK 487, 9–14, NK 516, 4–8 u. NK 539, 18–26); vgl. ferner NK 469, 2–4 zum Schlusssatz von FW 109, auf den noch im Korrekturbogen ein weiterer – durchgestrichener – Satz folgt, in dem ebenfalls Prometheus erwähnt wurde.

372, 14–25 *Aber bei alle diesem corrigirenden Lachen ist im Ganzen doch durch diess immer neue Erscheinen jener Lehrer vom Zweck des Daseins die menschliche Natur verändert worden, – sie hat jetzt ein Bedürfniss mehr, eben das Bedürfniss nach dem immer neuen Erscheinen solcher Lehrer und Lehren vom „Zweck“. Der Mensch ist allmählich zu einem phantastischen Thiere geworden, welches eine Existenz-Bedingung mehr, als jedes andere Thier, zu erfüllen hat: der Mensch muss von Zeit zu Zeit glauben, zu wissen, warum er existirt, seine Gattung kann nicht gedeihen ohne ein periodisches Zutrauen zu dem Leben! Ohne Glauben an die Vernunft im Leben!]* So sehr im vorangehenden Satz auch die korrektive Funktion des Laches, sein zyklisch-wellenartiges ‚Hinwegschlagen‘ über die moralisch-religiösen Zeiten der Tragödie bzw. über die Lehrer vom Daseins-Zweck als deren Helden betont wurde, diagnostiziert der Sprecher nun doch eine nachhaltige Veränderung der menschlichen Natur durch diese Lehrer und geht damit zu einer anthropologischen Schlussbetrachtung über. Die These, aufgrund des fortwährenden Neu-Erscheinens solcher Moral- und Religionslehrer, die dem Leben des Einzelmenschen einen Selbstwert zuschreiben, sei dem Menschen erst das Bedürfnis danach erwachsen, provoziert jedoch die Gegenfrage: Könnte es nicht umgekehrt gerade dieses seit jeher zur menschlichen Natur gehörende Bedürfnis sein, das den Grund für das wiederholte Auftreten jener Zwecklehrer bildet? Schließlich grenzt der Sprecher selbst den Menschen durch das – zumindest periodisch sich meldende – Zweckbedürfnis vom Tier ab, das ohne diese „Existenz-Bedingung“ auskommt. Genauer: Indem er den Menschen zum „phantastischen Thiere“ erklärt, d. h. im zeit-

genössischen Sprachgebrauch: zu einem Tier, das „die Bedingungen und Grenzen der Wirklichkeit überschreitet“ und dessen „Vorstellungen und Handlungen [...] an die Verrücktheit streifen“ (Meyer 1857–1861, 12, 618), wird das Zweckbedürfnis zur *differentia specifica* des Menschen, der ohne es ein Tier wie „jedes andere“ wäre. Damit könnte aber nicht von einer *Veränderung* der menschlichen Natur durch die Zwecklehrer gesprochen werden, denn ohne das angeblich dadurch erst entstandene Bedürfnis gab es in der (brüchigen) Argumentationslogik des Textes ja noch gar keine *menschliche* Natur.

Die seit Aristoteles geläufigen Definitionen des Menschen als vernünftiges Tier (ζῷον λόγον ἔχον, animal rationale) und als politisches Tier (ζῷον πολιτικόν, animal sociale) durch andere adjektivische Bestimmungen abzuwandeln, ist ein in N.s Texten, auch in FW häufiger begegnendes Verfahren. So wird der Mensch in FW 33 als „misstrauisches Thier“ redefiniert (404, 6; vgl. auch FW 346, 580, 14 f.), in FW 354 dazu passend „als das gefährdetste Thier“ (591, 31). Und FW 224 bietet gleich eine ganze Reihe solcher Neudefinitionen auf; aus der hier eingenommenen tierischen Perspektive erscheint der Mensch „als das wahnwitzige Thier, als das lachende Thier, als das weinende Thier, als das unglückselige Thier“ (510, 16–18). In FW 1 kommt die traditionelle Definition des Menschen als vernunftbegabtes Lebewesen in einer Schwundstufe allerdings noch vor, zeichnet sich demnach das ‚phantastische Tier‘ doch durch seinen „Glauben an die Vernunft“ aus, die dadurch freilich selbst zum Phantasma wird (vgl. auch den Abschnitt FW 11, der ähnliches für den Glauben an das „Bewusstsein“ feststellt). Zum Gegenbegriff der Vernunft als mit dem Lachen verbündete Weisheit bzw. Wahrheitserkenntnis vgl. NK 372, 7–11. Dass der Mensch „nur“ eine Tierart unter anderen Tierarten sei, ist zu N.s Zeit evolutionstheoretisch *state of the art*, vgl. z. B. NK KSA 5, 258, 13–19 u. NK KSA 6, 180, 3–9, sowie Sommer 2015a. Allgemein zur ‚Animalität des Menschen‘ bei N. vgl. u. a. Lemm 2009, Schrift 2012 und Heinrich 2018, 44–50.

372, 21–24 *der Mensch muss von Zeit zu Zeit glauben, zu wissen, warum er existirt, seine Gattung kann nicht gedeihen ohne ein periodisches Zutrauen zu dem Leben!*] Im Korrekturbogen von N. mit Bleistift verändert aus: „der Mensch muss jetzt glauben, zu wissen, warum er existirt, seine Gattung kann nicht weiter leben und wachsen ohne Zutrauen zu dem Leben!“ (Cb, 27)

372, 22 *existirt, seine*] M III 6, 38: „existiert, er muß ein Interesse der Erkenntniß dabei haben lieber zu sein als nicht zu sein seine“.

372, 25–27 *Und immer wieder wird von Zeit zu Zeit das menschliche Geschlecht decretiren: „es giebt Etwas, über das absolut nicht mehr gelacht werden darf!“*] Die Prognose eines „immer wieder“ auftretenden Lachverbots entspricht zwar dem neu eingeführten zyklischen Geschichtsbild, wonach sich Perioden der

Daseins-Tragödie und -Komödie stets abwechseln, macht jedoch der früher artikulierten Aussicht auf eine Zukunft, in der es „nur noch ‚fröhliche Wissenschaft‘“ gibt (370, 24 f.), einen Strich durch die Rechnung.

372, 27–31 *Und der vorsichtigste Menschenfreund wird hinzufügen: „nicht nur das Lachen und die fröhliche Weisheit, sondern auch das Tragische mit all seiner erhabenen Unvernunft gehört unter die Mittel und Nothwendigkeiten der Arterhaltung!“* Indem das sprechende Ich die Perspektive eines – wenngleich höchst vorsichtigen – Menschenfreudes einnimmt, schließt es an seine Eingangsoption an, „mit gutem [...] Blicke auf die Menschen“ zu sehen (369, 4). Zugleich mag man auch an den mythischen „Menschenfreund“ Prometheus denken, der ja kurz zuvor über das Aischylos-Zitat in 372, 12 zumindest indirekt aufgerufen wurde. Diese ‚Hinzufügung‘ aus philanthropischer Sichtweise bringt mit Blick auf die ‚tragischen‘ Zwecklehrer allerdings keinen neuen Gedanken ins Spiel; denn dass sie mit ihrer Behauptung des Lebens-Wertes ebenfalls der Arterhaltung dienen, fand bereits ausdrücklich Erwähnung (vgl. NK 371, 3–10). Der wirklich neue Gedankenzug wird dagegen durch die Satzstruktur gleichsam versteckt: Dass nämlich auch „das Lachen und die fröhliche Weisheit“ der Arterhaltung diene, wurde bislang noch gar nicht thematisiert, erscheint jetzt aber durch das einleitende „nicht nur ...“ als Selbstverständlichkeit. Eine Erläuterung, inwiefern auch das fröhlich-weise Lachen über die Nichtigkeit der einzelnen Existenz der Erhaltung der Art zugutekomme, bleibt der Text schuldig. Für Zittel 2015, 57 ist das Lachen hingegen „keine positive Aussicht“; seines Erachtens gilt vielmehr: „Das auf den heutigen tragischen Ernst folgende Lachen der Zukunft wird tödlich sein“.

372, 29 f. *das Tragische mit all seiner erhabenen Unvernunft* Die „Unvernunft“ des Tragischen kontrastiert mit der bereits früher genannten lachenden Weisheit angesichts der Daseins-Komödie; zu den verschiedenen Vernunft-Begriffen in FW 1 vgl. NK 372, 7–11. Die Verknüpfung des Tragischen mit der ästhetischen Kategorie des Erhabenen hat eine längere Tradition. Besonders prominent ist sie in den tragödien- und erhabenheitstheoretischen Schriften Schillers, der das Tragisch-Erhabene (unter dem Titel des „Pathetischen“) vom Natur-Erhabenen abgrenzt und beispielsweise in seiner Abhandlung *Ueber das Pathetische* festhält: „Pathos ist also die erste und unnachlässliche Forderung an den tragischen Künstler“ (Schiller 1804, 250 f.). Allerdings bindet der Kantianer Schiller den Begriff dieses Tragisch-Erhabenen gerade an den der Vernunft: „Das S i n n e n w e s e n muß tief und heftig l e i d e n ; Pathos muß da seyn, damit das Vernunftwesen seine Unabhängigkeit kund thun und sich h a n d e l n d darstellen könne.“ (Ebd., 250) Vgl. auch NK 548, 8 f. Zum Erhabenen u. a. bei Schiller und N. vgl. das Standardwerk von Zelle 1995.

372, 31f. *Und folglich! Folglich! Folglich! Oh versteht ihr mich, meine Brüder?*] Durch die epizeuktische Wiederholung des Kausaladverbs entsteht der Eindruck, aus dem Gesagten ergebe sich mit unabweisbarer Konsequenz ein logischer Schluss – der jedoch vom Sprecher-Ich selbst nicht gezogen wird (Thelen 2017, 375 spricht deshalb treffend von einer „Karikierung des logischen Verfahrens“). Stattdessen apostrophiert es im Zarathustra-Verkündigungston verständnisheischend plötzlich neue Adressaten seiner Rede: die „Brüder“, die auch in den beiden folgenden Schlussätzen die Ansprechpartner bleiben. Offensichtlich bezeichnen diese „Brüder“ solche (fiktiven) Leser, die mit dem sprechenden Ich das menschliche Dasein als zwecklose Komödie auffassen. Vgl. auch den Anruf der Brüder am Ende von M 575: „Oder, meine Brüder? Oder? –“ (KSA 3, 331, 31)

372, 32f. *Versteht ihr dieses neue Gesetz der Ebbe und Fluth?*] In M III 6, 38 war die Gezeiten-Metapher, die auch strukturell an das umgekehrte Aischylos-Zitat in 372, 12f. anknüpft und lose zu der FW durchziehenden Meeres- und Seefahrermotivik gehört, durch weitere Erläuterungen nachvollziehbarer in den Textzusammenhang integriert, bevor dieser Passus zugunsten der Druckfassung ganz gestrichen wurde: „Versteht ihr, daß jetzt zwei sich widersprechende Bedingungen in der menschlichen Natur sind, welche einen Rhythmus in ihrer Folge bilden wollen? Versteht ihr, warum wir Alle unsere Ebbe und Fluth haben müssen? Was wir nicht gleichzeitig haben können? Was wir nicht gleichzeitig sein dürfen? – Wohlan denn! Seien wir die Erfinder dieses neuen Rhythmus! Jeder für sich und seine Musik!“ Die Metaphorik von Ebbe und Flut verbildlicht einen zyklischen Wechsel von tragischem Ernst und befreiendem Lachen in der Menschheitsgeschichte, der allerdings nicht recht zu der vorangehenden Pauschalbehauptung passt, dass „bisher“ und „einstweilen [...] immer noch die Zeit der Tragödie“ ist (370, 17–27). Bis fast zum Ende von FW 1 dominiert der Eindruck, einer tragischen Vergangenheit und Gegenwart werde – hypothetisch – eine komische Zukunft entgegengesetzt. Erst in 372, 10f. wird plötzlich ein ‚wellenartiger‘ Wechsel von tragischem Ernst und Lachen in der Geschichte behauptet und suggeriert, dieser habe in der Vergangenheit bereits mehrfach stattgefunden: „die kurze Tragödie gieng schliesslich immer in die ewige Komödie des Daseins über und zurück“. Ganz am Schluss ist dann aber die Rede vom „neue[n] Gesetz der Ebbe [Tragödie] und Fluth [Komödie]“, was wiederum impliziert, dieses „Gesetz“ gelte erst von nun an und/oder für die Zukunft.

372, 33 *Auch wir haben unsere Zeit!*] Den finalen Ausruf hat N. erst bei der Korrekturlektüre mit Bleistift hinzugefügt (vgl. Cb, 27). Inhaltlich wiederholt er nur die zuvor schon artikuliert Prognose: „Es giebt vielleicht auch für das

Lachen noch eine Zukunft.“ (370, 19) Die dort noch durch das modale Satzadverb „vielleicht“ vorgenommene Einschränkung fällt am Schluss des Abschnitts zwar weg; wann die genannte „Zeit“ des fröhlich-wissenschaftlichen „wir“ kommen soll, bleibt jedoch offen.

2.

Das intellectuelle Gewissen.] Die titellose ‚Reinschrift‘ mit etlichen Korrekturen und Varianten findet sich in M III 6, 272, zwei ‚Vorstufen‘ in M III 1, 158. Die Formel „intellectuales“/„intellektuales Gewissen“ bzw. „intellectuelles“/„intellektuelles Gewissen“, die auch in FW 99 und FW 335 vorkommt, taucht in N.s Werken, Briefen und Nachlass zwischen 1878 und 1888 wiederholt auf (vgl. MA I 109; NL 1878, 29[10]; MA II VM 26; NL 1880/81, 10[D63]; NL 1881, 11[217]; M 149; M 298; NL 1883, 16[11]; NL 1884, 26[454]; NL 1884/85, 31[10]; KGW IX 11, Z II 10, 2, 44–54 = NL 1885, 38[6]; KGW IX 2, N VII 2, 68, 12–22 = NL 1885/86, 1[190]; JGB 45; JGB 205; JGB 230; KSB 8/KGB III 5, Nr. 849, S. 76, Z. 21; GM III 24; AC 12; GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 18). Zwischenzeitlich projektierte N. sogar ein eigenes Werk unter diesem Titel (KGW IX 6, N VII 2, 13–20 = NL 1885/86, KSA 12, 1[185], 51 u. KGW IX 5, W I 8, 270, 20–34 = NL 1885/86, KSA 12, 2[11], 71).

Zum intellektualen/intellektuellen Gewissen bei N. vgl. den Artikel „Gewissen“ von Kerger in NH 244 f., die Monographie von Junge 2000 und das Kapitel „Der Wille zur Wahrheit und das intellektuelle Gewissen“ in Heinrich 2018, 226–229, der einen weiten Bogen von FW 2 zu FW 341 schlägt. Punktuelle Aufmerksamkeit widmet FW 2 auch schon Kaufmann 1981/82, 118 f., der eine Grundspannung zwischen dem intellektuellen Gewissen und N.s „wertfreie[r] Einstellung zu Masken und Rollenspielen“ konstatiert, die er ebenfalls auf FW 77 aus dem Zweiten Buch und FW 347 aus dem Fünften Buch bezieht. Als Anspielung auf „Kant’s account of morality“ versteht Higgins 2000, 57 den zweiten Abschnitt, den Berry 2011, 104 wiederum vor dem traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Skepsis verortet. Als Gegenmodell zum „wissenschaftlichen Willen zur Wahrheit“ liest Knoll 2012, 263 das hier thematisierte Intellektualgewissen, um darin eine Variante der „Tugend der Redlichkeit“ zu erkennen. Die bisher einzige Einzelinterpretation zu FW 2 stammt von Poljakova 2000, der zufolge der Begriff des intellektualen Gewissens die Unmöglichkeit einer allgemeingültigen moralisch richtenden Instanz demonstriert.

Bei den Titelworten von FW 2 handelt nicht etwa um eine erst von N. geprägte Formel, sondern sie wird schon im früheren 19. Jahrhundert von verschiedenen Autoren verwandt. Man stößt auf sie beispielsweise bereits in Karl

von Raumers *Geschichte der Pädagogik*, wo das „intellektuelle Gewissen“ mit der „Vernunft“ identifiziert und aus christlicher Perspektive vom (moralischen) „Gewissen“ abgegrenzt wird: „Ist das Gewissen ein Correlat der Erbsünde, so ist die Vernunft als Correlat des Erbirrthums ein intellektuelles Gewissen, ein Organ der intellektuellen Erkenntnis.“ (Raumer 1857, 547) Ebenfalls begegnet die Formel in dem Werk *Die neuere Deutsche National-Literatur* von N.s Basler Bekanntem Johann Heinrich Gelzer, der sie in Bezug auf Lessing benutzt und als kritischen Aspekt des Protestantismus versteht: „In Lessing hat die eine Seite des Protestantismus, die kritische, ihren Gipfel erreicht: der Prüfungsgeist gegenüber aller traditionellen Autorität – mit einem Worte: das intellektuelle Gewissen.“ (Gelzer 1858, 332)

N.s Verwendung des Ausdrucks weist zwar einige Gemeinsamkeiten mit den zitierten Bestimmungen auf (Unterscheidung vom moralischen Gewissen, Betonung der kritischen Vernunft), allerdings fällt die christliche Komponente dabei weg. Während das moralische Gewissen in bzw. seit den ‚mittleren‘ Texten N.s immer wieder mit der christlichen Ethik oder Sündenlehre assoziiert und genealogisch kritisiert wird – woran Paul Rée in seinem bereits 1879/80 konzipierten, jedoch erst 1885 erschienenen Werk *Die Entstehung des Gewissens* anknüpft –, schließt der Gegenbegriff des intellektualen/intellektuellen Gewissens als ‚(frei)geistige Redlichkeit‘ jene geradewegs aus. So heißt es etwa in MA I 109, KSA 2, 108, 32–109, 2 über „das Christenthum“: „mit ihm kann man sich, nach dem gegenwärtigen Stande der Erkenntnis, schlechterdings nicht mehr einlassen, ohne sein intellectuales Gewissen heillos zu beschmutzen“. Der hier zu kommentierende Abschnitt führt vor Augen, wie die für das moralisch-religiöse Gewissen fundamentalen Begriffe Gut und Böse, von deren Relativierung bereits FW 1 ausgegangen war, negativ auch mit dem intellektualen/intellektuellen Gewissen zusammenhängen, insofern dieses gerade zum „Zweifel“ (373, 13) an ihnen führt. Andererseits wird in FW 2 zugleich „gewissen Frommen“ (373, 24 f.) immerhin ein ‚schlechtes‘ intellektuelles Gewissen zugeschrieben, was sie von der Mehrheit der intellektuell ganz Gewissenlosen unterscheidet. Das ‚Rahmenthema‘ von FW 2 besteht jedoch darin, dass das sprechende Ich – mit dessen Selbstnennung dieser Abschnitt wie auch schon der vorangehende anhebt – das von ihm beobachtete und beklagte Fehlen des intellektuellen Gewissens bei den meisten Menschen doch nicht wahrhaben will, da es dessen Vorhandensein wider besseres Wissen als anthropologische Konstante vorauszusetzen geneigt ist. Mit dem so reflektierten Nichtglaubenwollen des Sprechers an die zugleich von ihm behauptete allgemeine intellektuelle Gewissenlosigkeit beginnt und endet der Text.

373, 5f. *den Allermeisten fehlt das intellectuale Gewissen*] Die „Allermeisten“ kommen in N.s Texten immer wieder in pejorativer Bedeutung

vor. Aus einer elitistisch-individualistischen Haltung, wie sie auch das sprechende Ich in FW 2 einnimmt, bezeichnen die „Allermeisten“ die verachtete Masse (vgl. 373, 31f.: „das ist es, was ich als verächtlich empfinde“): die Mittelmäßigen, Gewöhnlichen, Durchschnittlichen. Mit Blick auf das Konzept einer ‚fröhlichen Wissenschaft‘, für das diese kein Verständnis hätten, heißt es beispielsweise in FW 327: „Der Intellect ist bei den Allermeisten eine schwerfällige, finstere und knarrende Maschine, welche übel in Gang zu bringen ist“ (555, 2–4). Vom „üblen Geschmack“ der „Allermeisten“ distanziert sich wiederum die Sprechinstanz von FW 335 (563, 24–28). Spätere Texte N.s urteilen noch schärfer über die „Allermeisten“. In Za III Von den Abtrünnigen 1, KSA 4, 227, 1f. werden sie als „der Überfluss, die Viel-zu-Vielen“ titulierte, und in JGB 26, KSA 5, 43, 29–31 steht ihnen der „auserlesene Mensch“ als „Ausnahme“ gegenüber, während in JGB 61 über die „Allermeisten“ im Sinne der „gewöhnlichen Menschen“ befunden wird, dass sie „zum Dienen [...] dasind und nur insofern dasein dürfen“ (KSA 5, 80, 24–26). Das nachgelassene Notat NL 1884, 25[343], KSA 11, 102, 9f. schließlich setzt sie den (auch in 373, 23f. genannten) „höheren Menschen“ entgegen und spricht ihnen jedes Existenzrecht ab: „Die allermeisten Menschen sind ohne Recht zum Dasein, sondern ein Unglück für die höheren“.

Die Verachtung der „Allermeisten“ findet sich bereits bei N.s einstigem philosophischen ‚Lehrer‘ Schopenhauer, der von der „Fabrikwaare der Natur“ spricht (Schopenhauer 1873–1874, 2, 220). Geradezu als Vorlage für die These von der intellektuellen Gewissenlosigkeit der „Allermeisten“ kommt ein Passus aus dem zweiten Band von dessen *Welt als Wille und Vorstellung* in Frage, in dem Schopenhauer „die durchgängige Schwäche und Unvollkommenheit des Intellekts“ hervorhebt, „wie sie in der Urtheilslosigkeit, Beschränktheit, Verkehrtheit, Thorheit der allermeisten Menschen zu Tage liegt“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 240). Nicht von ungefähr findet sich eine der frühesten Erwähnungen der „Allermeisten“ bei N. in UB III SE 1, KSA 1, 337, 17 u. 20f., wo der Sache nach bereits das Fehlen eines intellektuellen Gewissens bei diesen konstatiert wird, da sie aufgrund ihrer geistigen „Trägheit“ keine „unbedingte Ehrlichkeit“ ertragen. In seiner Abhandlung *Nietzsche als Philosoph* schreibt Hans Vaihinger über die Gemeinsamkeit, aber auch den Unterschied zwischen der Verachtung der „Allermeisten“ bei Schopenhauer und N.: „Hier berührt sich Nietzsches Schlagwort von den ‚Viel-zu-Vielen‘ mit dem Schopenhauerischen Schlagwort von der ‚Dutzendware der Natur‘. Aber während Schopenhauer diesen seinen hochfahrenden Ausdruck mildert durch seine Mitleidsmoral, fehlt bei Nietzsche, der die harte Schule des Darwinismus und seiner Kampfeslehre durchgemacht hat, diese Versöhnung“ (Vaihinger 1916, 49).

373, 8–13 *Es sieht dich Jeder mit fremden Augen an und handhabt seine Wage weiter, diess gut, jenes böse nennend; es macht Niemandem eine Schamröthe,*

wenn du merken lässtest, dass diese Gewichte nicht vollwichtig sind, – es macht auch keine Empörung gegen dich: vielleicht lacht man über deinen Zweifel.] Mit diesem Wechsel in der Sprechhaltung von der Ich- zur Du-„Erzählung“, durch die der (fiktive) Leser einbezogen und zum Komplizen des sprechenden Ich gemacht wird, erfolgt auf der inhaltlichen Ebene eine Konkretisierung des intellektuellen Gewissens, indem dieses implizit – über die Begriffe „gut“ und „böse“ – vom moralischen Gewissen abgegrenzt, ja letzterem entgegengesetzt wird. Das intellektuelle Gewissen erweist sich nämlich als Instanz des „Zweifel[s]“ an den üblichen moralischen Urteilen und Wertschätzungen, die der Sprecher in der Metaphorik des Wiegens aufruft: Das angesprochene Du erkenne und teile seine Erkenntnis mit, „dass diese Gewichte nicht vollwichtig sind“, d. h. kein „volles, ganzes gewicht haben[]“ (Grimm 1854–1971, 26, 724; über die Gewichtsmetapher assoziiert Heinrich 2018, 228 im Gegenzug „Das grösste Schwergewicht“ in FW 341 am Ende des Vierten Buchs). Vgl. auch die „Gewichte“ in FW 88 (446, 16 f.) und FW 269 (519, 5 f.).

An einer der frühesten Stellen, wo das intellektuelle/intellektuale Gewissen bei N. auftaucht, in der nachgelassenen Aufzeichnung NL 1878, 29[10], KSA 8, 514, 11–14, wird das Gewicht von „gut“ und „böse“ gerade mittels dieser Waage neu bestimmt: „Vom Standpunkt des intellectualen Gewissens zerfallen die Menschen in gute, solche welche den guten Willen haben, sich belehren zu lassen – und solche welche diesen Willen nicht haben – die bösen.“ Überträgt man diese frühere Überlegung auf den zu kommentierenden Passus, so erweisen sich die darin genannten Menschen, die sich angesichts der zweiflerischen Haltung des angesprochenen Du nicht schämen oder empören, sondern eventuell nur darüber lachen, als solche ‚Belehrungsunwillige‘, die vom Standpunkt des intellektuellen Gewissens aus als ‚böse‘ zu bezeichnen wären. Ihnen stellt das sprechende Ich im Fortgang des Textes nicht nur die „gewissen Frommen“ gegenüber, die den intellektuell Gewissenhaften zumindest mit „Hass“ begegnen würden (373, 24 f.), sondern noch darüber hinaus die „höheren Menschen“ (373, 23 f.), die sich durch ihr intellektuelles Gewissen auszeichnen.

373, 12 *dich:*] Im Korrekturbogen mit rotem Randstrich markiert: „dich!“ (Cb, 28)

373, 18–20 *die begabtesten Männer und die edelsten Frauen gehören noch zu diesen „Allermeisten“. Was ist mir aber Gutherzigkeit, Feinheit und Genie*] In einer zwischen Frühjahr und Herbst 1881 entstandenen ‚Vorstufe‘ heißt es: „die begabtesten Männer, die edelsten Frauen erschienen mir, wenn eines Tages jenes Licht über sie aufgieng, wie gemein und – entwürdigt: was war mir Genie“ (M III 1, 158). Zur Schelte der „Besten“ und „Begabtesten“ (ohne ge-

schlechtsspezifischen Unterschied) vgl. schon FW 1 (370, 17 f.). Die in quasi zitierende Anführungszeichen gesetzten „Allermeisten“, zu denen hier paradoxerweise noch die mit diesen Superlativen geschmückten Ausnahme-Individuen gezählt werden, sind gemäß der durch Sperrdruck hervorgehobenen Ausgangsthese Menschen ohne intellektuelles Gewissen (vgl. 373, 5 f.). Demnach gehören auch „die begabtesten Männer und die edelsten Frauen“ noch zu den „niederen“ Menschen (373, 24), von denen weiter unten die Rede ist (vgl. dagegen Hudgens 2016, 177, die hier einen Anklang auf den „Übermenschen“ vernehmen will). Zu „edle[n] Frauen“, denen aber eine „gewisse[] Armuth des Geistes“ bescheinigt wird, vgl. FW 65, 426, 13 f. Vgl. auch die „vornehmen Frauen“ (428, 29 f.), die laut FW 71 aufgrund ihrer pruden Erziehung die eheliche Sexualität als Infragestellung ihrer ‚weiblichen Ehre‘ betrachten.

373, 21 f. *das Verlangen nach Gewissheit*] Das fast schon cartesianisch anmutende Gewissheitsverlangen, das hier als Ausweis des zuvor noch mit dem „Zweifel“ (373, 13) in Verbindung gebrachten intellektuellen Gewissens gilt und auf das Bewusstsein „der letzten und sichersten Gründe“ (373, 15 f.) zurückweist, steht in einem Spannungsverhältnis zu anderen Äußerungen in FW. So schließt etwa FW 11 mit der Behauptung, „dass alle unsere Bewusstheit sich auf Irrthümer bezieht“ (383, 15 f.), und so verspottet das sprechende Wir in FW 57 die „Realisten“, die meinen, sie könnten „die Welt“ erkennen, wie „sie wirklich beschaffen“ sei (421, 6 f.). Passend dazu ist nach FW 107 „die Einsicht in die allgemeine Unwahrheit“ das Ergebnis der neueren „Wissenschaft“ (464, 11–13), so dass „Gewissheit“ und „sicherste[] Gründe“, wie sie die Sprechinstanz von FW 2 für erstebenswert hält, überhaupt nicht zu erreichen wären. Auch in den neu hinzugekommenen Textteilen der zweiten, erweiterten Ausgabe von FW (1887) findet noch eine Distanzierung vom „Wille[n] zur Wahrheit“ statt, so in FW Vorrede 4 (352, 5 f.) sowie FW 344 (575, 18).

373, 23 f. *Das, was die höheren Menschen von den niederen scheidet*] Die durch das mit dem intellektuellen Gewissen zusammengehörige Gewissheitsverlangen ausgezeichneten „höheren Menschen“, die beim ‚mittleren‘ N. mit dem ‚freien Geist‘ verwandt sind, begegnen zum ersten Mal in MA I 72. Dort erscheinen sie zwar noch im Singular; der Gegensatz zum ‚niederen Menschen‘ sowie der Bezug auf die Wertbegriffe Gut und Böse sind allerdings schon vorhanden: „es ist gewöhnlich nicht die Qualität der Erlebnisse, sondern ihre Quantität, von welcher der niedere und höhere Mensch abhängt, im Guten und Bösen.“ (KSA 2, 82, 31–83, 2) Zum Konzept der „höheren Menschen“ vor und bei N. vgl. NK FW Vorspiel 60 (dort auch Hinweise auf weitere Verwendungen in FW). Der in FW 2 *en passant* erwähnte Unterschied zwischen „höheren“ und „niederen“ Menschen wird im folgenden Abschnitt FW 3 unter dem Titel „Edel und ge-

mein“ gezielt in den Fokus gerückt, und zwar mit Blick auf die Erkenntnisleidenschaft des ‚Edlen‘, der sich als aufopferungsbereit erweist, damit aber auch im Vergleich mit den auf ihren Vorteil bedachten ‚Gemeinen‘ als unvernünftiger.

373, 24–27 *Ich fand bei gewissen Frommen einen Hass gegen die Vernunft vor und war ihnen gut dafür: so verrieth sich doch wenigstens noch das böse intellectuelle Gewissen!*!] Vorbild für diese „Frommen“ könnte Luther sein; ihm zufolge ist die Vernunft „die höchste Hure, die der Teuffel hat“ (Luther 1883–2009, 51, 126; vgl. auch ebd., 10 I/1, 326 f.; 18, 164 sowie 24, 183). Vgl. auch Luthers Diktum: „Wer [...] ein Christ sein will, der reiße seiner Vernunft die Augen aus“ (Luther 1880–1910, 5, 452). In Erich Schmidts erstmals 1882, also im Erscheinungsjahr der Erstausgabe von FW, im *Goethe-Jahrbuch* erschienenem Aufsatz *Faust und das sechzehnte Jahrhundert*, den N. wohl kannte (vgl. Sommer 2017b, 595 f.), obwohl er sich nicht in seiner Privatbibliothek erhalten hat, konnte er lesen: „Der spätere Luther nennt die selbstherrliche Vernunft, deren Bande er selbst hatte lockern helfen: ‚Bestia‘, ‚Fraw klüglin‘, ‚Meister klügel‘, ‚die kluge Hur, die natürliche Vernunft‘.“ (Schmidt 1882a, 89; die Zitate verarbeitete N. später in GM, siehe hierzu NK KSA 5, 357, 11 f.) Auf diese christliche Dämonisierung der Vernunft rekurrieren auch die Worte des Kanzlers in Goethes *Faust II*: „Geist ist Teufel“ (V. 4900; Goethe 1876, 240).

Die Pointe des zu kommentierenden Passus besteht darin, dass das sprechende Ich den frommen Vernunftthass nicht etwa verurteilt, sondern gutheißt, da sich darin doch zumindest „das böse intellectuelle Gewissen“ zeigte. Dieses entspricht, auf die geistige Ebene übertragen, dem bei N. des Öfteren thematisierten „bösen“ oder „schlechten Gewissen“ auf moralisch-religiöser Ebene, das ja ein Schuldbewusstsein voraussetzt. Während an anderer Stelle – namentlich in M 164 – allerdings im Namen „alle[r] Redlichen und Wahrheitssuchenden“ dafür plädiert wird, dass „eine ungeheure Last von schlechtem Gewissen aus der Welt geschafft werden“ soll (KSA 3, 147, 19–21), begrüßt das Ich in FW 2 geradezu das schlechte *intellektuelle* Gewissen, das es hinter dem Vernunftthass der Frommen sieht, die sich insofern von den zuvor betrachteten intellektuell völlig Gewissenlosen unterscheiden. Sie könnten dadurch sogar zu den „höheren Menschen“ (373, 23 f.) gehören. Für diese Möglichkeit spricht auch eine ‚Parallelstelle‘ aus dem Nachlass: Dem bösen bzw. schlechten intellektuellen Gewissen entspricht die Wendung „intellektuelle Gewissensbisse“, die N. in der Aufzeichnung NL 1880, 3[147], KSA 9, 95, 7–10 prägt, wo es über die „Fanatiker“ heißt (zu denen man wohl auch die vernunftthassenden „Frommen“ zählen kann), sie „haben zwar keine moralischen, wohl aber intellektuelle Gewissensbisse; sie nehmen an allen Andersdenkenden dafür Rache, daß sie selbst im Grunde und heimlich und unter ingrimmigem Schmerzgefühl – anders denken“.

Dass der in FW 2 thematisierte ‚fromme‘ „Hass gegen die Vernunft“ vorausweise auf die „Moral“ als „Rache am Geist“ in Abschnitt FW 359 im Fünften Buch, deutet Kaufmann 1982, 268 an.

373, 27 *rerum concordia discors*] Deutsche Übersetzung: „der Natur uneinige Eintracht“ (Horaz 1872, 2, 81 = *Epistulae* I 12, 19). Horaz nutzt das Oxymoron, um das Entstehen der natürlichen Dinge aus dem Zusammenwirken entgegengesetzter Prinzipien zu verdeutlichen. In N.s Text ist dabei an den vermeintlich eindeutigen Gegensatz der moralischen Werte „gut“ und „böse“ zu denken, der dem intellektuell Gewissenhaften fragwürdig, zweifelhaft wird.

373, 29 *zittern*] Im Korrekturbogen mit rotem Randstrich markiert: „zittern,“ (Cb, 28).

373, 30 f. *nicht einmal den Fragenden hassen, vielleicht gar noch an ihm sich matt ergötzen* –] In N.s Handexemplar der zweiten Ausgabe mit diagonalem Randstrich markiert (vgl. Nietzsche 1887, 28; HAAB, C 4610).

373, 33 *suche*:] Im Korrekturbogen mit rotem Randstrich markiert: „suche!“ (Cb, 28)

374, 2 *Es ist meine Art von Ungerechtigkeit*.] N. hat den Schlusssatz mit Bleistift nachträglich in die ‚Reinschrift‘ eingefügt (vgl. M III 6, 272). Die „Ungerechtigkeit“ des sprechenden Ich besteht in der Logik seiner Argumentation darin, die Ungleichheit zwischen den „höheren Menschen“ und den „niederer“ (373, 23 f.) nicht in Anschlag zu bringen, indem es wider besseres Wissen davon ausgeht, alle Menschen hätten das im Titel genannte „intellektuelle Gewissen“ und müssten sein Fehlen „als verächtlich empfinden“ (373, 32). Freilich handelt es sich bei der Annahme, das intellektuelle Gewissen bzw. die daraus resultierende Verachtung der intellektuell Gewissenlosen gehöre zur *conditio humana* – „jeder Mensch habe diese Empfindung, als Mensch“ (374, 1 f.) –, um eine Selbstaufhebungsfigur. Denn die Verachtung wäre ja gegenstandslos, wenn alle Menschen sie empfänden: Es gäbe sie dann gar nicht.

Abgesehen davon ruft die Bezeichnung dieser Gleichbehandlung der Menschen als „Ungerechtigkeit“ *ex negativo* die Tradition solcher Gerechtigkeitsvorstellungen auf, die Gerechtigkeit mit Gleichheit assoziieren, wie etwa bei – dem von N. ansonsten geschätzten – Montaigne, der in seinen *Essais* schreibt: „Gleichheit ist ein wesentliches Stück der Billigkeit. Wer kann sich darüber beschweren, daß er unter dem begriffen ist, worunter alle begriffen sind.“ (Montaigne 1753–1754, 129) Kritische Äußerungen über den Zusammenhang von „Gerechtigkeit“, „Billigkeit“ und „Gleichheit“ finden sich in N.s Texten von MA bis GD immer wieder (vgl. MA I 451; MA II WS 29; MA II WS 32; MA II WS 285; KGW IX 3, N VII 3, 96, 2–16 = NL 1886/87, 5[107]; KGW IX 6, W II 2, 79,

2–80, 44 = NL 1887, 10[82]; KGW IX 7, W II 3, 134, 1–60 = NL 1887/88, 11[148]; GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 48), in zeitlicher Nähe zu FW beispielsweise in Za II Von den Taranteln: „Mit diesen Predigern der Gleichheit will ich nicht vermischt und verwechselt sein. Denn so redet mir die Gerechtigkeit: ‚die Menschen sind nicht gleich.‘“ (KSA 4, 130, 9–11; vgl. auch die Vorarbeiten NL 1883, 12[43] u. NL 1883, 13[6]). Hierzu passt, dass das sprechende Ich in FW 2 seine Voraussetzung der Gleichheit der Menschen – in Bezug auf das intellektuelle Gewissen bzw. den Affekt der Verachtung angesichts seines Fehlens – als „meine Art von Ungerechtigkeit“ bezeichnet. Zur Gerechtigkeit bei N. vgl. Petersen 2008 (in Verbindung mit „Gleichheit“ bes. 203–207).

Auffällig ist die Ähnlichkeit bei gleichzeitiger semantischer und grammatisch-personaler Differenz der Schlusssätze der beiden einander thematisch auch sonst überkreuzenden Abschnitte FW 2 und FW 3: „Es ist meine Art von Ungerechtigkeit.“ – „Diess ist die ewige Ungerechtigkeit der Edlen.“ (376, 3f.) Auch im Falle dieses Schlusssatzes besteht die „Ungerechtigkeit“ im Nichtstatuieren der Ungleichheit, allerdings so, dass hierbei gerade nicht die Gleichheit des Intellekts, sondern vielmehr der ‚unvernünftigen Leidenschaft‘ vorausgesetzt wird. Stärker vereinheitlicht Ure 2019, 42–44, für den beide Texte zusammen an der Modellierung eines „sharp contrast between noble and common forms of life“ (ebd., 42) arbeiten.

3.

Edel und Gemein.] Titellose ‚Reinschrift‘ mit etlichen Korrekturen und Varianten in M III 6, 246, M III 6, 242f. u. M III 6, 240. KSA 14, 238f. verzeichnet diese zwar nicht, präsentiert aber folgende ‚Vorstufe‘: „Den gemeinen Naturen erscheinen alle edlen Gefühle als unzweckmäßig und deshalb als unwahrscheinlich, unglaublich: glauben sie daran, so halten sie den Menschen für einen Narren, der etwas thut, was unzweckmäßig ist. Der Zweck ist ihm der Vortheil: er begreift wohl den Genuß an edlen Handlungen, aber diese als Zweck läßt er nicht gelten. Wie kann man sich freuen darüber, im Nachtheil zu sein oder hinein zu gerathen, wie es der Aufopfernde tut?“ fragt der Gemeine. Es muß eine Krankheit der Vernunft mit der edlen Affektion verbunden sein, deshalb denkt er geringschätzig von dieser Freude, wie wir es von der Freude des Irren thun, den seine fixe Idee ergötzt. – Gewöhnlich aber denkt er: ‚diese Aufopferung wird wohl das Mittel zu einem reichlich aufwiegenden Vortheil sein‘ – deshalb ist er argwöhnisch gegen den Großmüthigen. – That-sächlich lassen sich die Edlen durch ein Lust- und Unlustgefühl ohne Gedanken bestimmen, wie wir eine Speise bald auf dieser oder jener Seite des

Mundes kauen, ohne darüber zu denken, sondern nach dem Maaße, ob es so oder so angenehmer ist. Ein gewisser Mangel an hellem Intellekt ist dem Großmüthigen eigen: Napoleon begreift das Pausiren des Denkens nicht. Die Thiere, die mit Lebensgefahr ihre Jungen schützen, denken nicht an ihre Gefahr, weil die Lust an ihren Jungen und die Furcht sie zu entbehren sie ganz beherrscht, sie werden dabei dumm. An sich ist dies eben so wenig moralisch als wenn ein Mann seinem Geschlechtstribe folgend sich den abscheulichsten Krankheiten aussetzt. – Die gemeine Natur ist also dadurch gezeichnet, daß sie ihren Vortheil nie vergißt und dieses Denken stärker ist als seine Triebe: sich seines Triebes wegen nicht zu unzumuthigen Handlungen verleiten lassen ist seine Weisheit. Also: die höhere Natur ist die unvernünftiger.“ Vgl. die Handschrift in N V 4, 60. Zu dieser – auch in der Druckfassung – zentralen These, dass im Vergleich mit der ‚gemeinen‘ Menschen-Natur „die höhere Natur die unvernünftiger“ ist (374, 25f.), verweist KSA 14, 239 auf folgende Stelle aus Baumanns *Handbuch der Moral*: „Umgekehrt legt der Mensch von gemeiner oder egoistischer Gesinnung alles nach sich aus, weil ihm eine uninteressirte und edle Denkungsart ganz unfassbar ist“ (Baumann 1879, 13; N.s. Unterstreichung sowie Randstrich).

Einige Nachlass-Notate aus dem Herbst 1880 nehmen den Gedankengang von FW 3 bereits ansatzweise vorweg, so etwa NL 1880, 6[168], KSA 9, 240, 6–9, das mit den Sätzen beginnt: „Edel: bezeichnet, einer Auswahl angehören, Ausnahme sein. Für andere sich opfern ist ein Gelüst, mit dem man zur Ausnahme wird. In Hinsicht auf alle Anderen, welche dasselbe thun, ist man aber nicht edel, sondern gemein.“ Vgl. auch NL 1880, 6[175], KSA 9, 242, 3–243, 12: „Die höhere Natur ist unvernünftiger als die gemeine, und hat einige Lust- und Unlusttriebe so stark, wie jener sie kaum glaublich sind. In Bezug auf diese pausirt ihr Denken mitunter oder tritt ganz in den Dienst. Man spricht von Leidenschaft; ihre Befriedigung ist ihr wichtiger als das Leben. Aber so auch die Trinker die Wollüstigen die Rachsüchtigen. Es muß das Objekt der Leidenschaft sein, was sie adelt und zum Zeichen der höheren Natur macht. Nicht Essen Trinken Wollust: sondern Dinge, welche selten stark empfunden werden z. B. Gedanken, Erkenntniß, das Wohl einer Stadt, eines Staates, der Menschheit, das Heil der Seele, das Glück Anderer. Also etwas, das gewöhnlich kalt läßt, ist hier Objekt der Leidenschaft – das macht die höhere Natur: ihr Geschmack richtet sich auf Ausnahmen. Es ist der individuelle Geschmack, der hier hervortritt: zu begreifen ist so eine Leidenschaft nicht, so wenig das Individuum zu begreifen ist. Die höhere Natur hat eine Singularität der Passion: sie ist nicht gemein, folglich nicht berechenbar. Ihre Unvernunft ist hierin groß; sie bringt einer Sache die größten Opfer, für die sie allein ein Werthmaaß hat: sie kehrt sich nicht an das Werth-

maaf Anderer. Also: ein singuläres Werthmaaf im Gefühle haben macht die höhere Natur: entweder andere Dinge schätzen als geschätzt werden oder Dinge anders schätzen als sie g(eschätzt) w(erden). – Die gemeinen Naturen glauben nicht an die Verschiedenheit der Maaßstäbe d.h. sie glauben nicht an Individuen. ‚Ich glaube an Individuen‘ – so die höhere Natur? – Und sie betrügt sich oft, insofern sie individuelle Urtheile und Maaßstäbe bei Anderen voraussetzt und nicht jenen praktischen Kniff in der Hand hat, sie als Niveau-menschen zu verstehen (: wie Napoleon, der selber ein solcher war). / Eine Unterart: höhere Naturen, welche überall ihr eigenes Individuum, und ihren Maaßstab des Gefühls voraussetzen, ihre eigene Geschichte also – und nicht das Individuelle anerkennen, ebenso wenig als sie das Gemeine verstehen (z.B. Christus). Sie wissen sich selber nicht als individuell. – Die andere Art: sie wissen sich individuell, sie verstehen Individuen, aber schwer nur die Gemeinheit – diese müssen sie lernen. Vielleicht haben sie selbst die Gluth dafür, die Gemeinheit zu ergründen – es ist eine mögliche Passion (La Rochefoucauld?)“

Der titelgebende Unterschied von „Edel und Gemein“, dem im Text von FW 3 der Gegensatz „höhere Natur“ vs. „gemeine Natur“ entspricht (374, 20 u. 25), variiert die bereits im vorangehenden Abschnitt eingeführte anthropologische Differenz zwischen „höheren Menschen“ und „niederer“ (vgl. 373, 23 f.). Während in FW 2 allerdings der Intellekt bzw. das intellektuelle Gewissen als Differenzkriterium fungierte, sind es nunmehr „alle edlen, grossmüthigen Gefühle“ (374, 5), die den „gemeinen Naturen“ schlechthin abgehen. Zwar hält sich der Sprecher, im Unterschied zu FW 2, mit Selbstbenennungen zurück, tritt also nicht durch Personal- oder Possessivpronomina eigens als Text-Subjekt in Erscheinung, sondern spricht in der dritten Person aus einer Metaperspektive. Gleichwohl wird sofort im ersten Satz deutlich, dass der Sprecher – analog zur Selbstverortung der Sprechinstanz im vorangehenden Abschnitt – seinerseits für die edlen, höheren Naturen Partei ergreift. Dies geschieht freilich in einer reflektierten Weise, zu der er ihnen selbst am Ende des Textes die Fähigkeit abspricht, womit sich der Sprecher sogar noch über diese „Ausnahme-Menschen“ (375, 31) stellt. Thematische Verflechtungen sind insbesondere mit den Abschnitten FW 21, FW 49 und FW 55 (die ‚Reinschrift‘ zu FW 55 in M III 6, 240 folgt direkt auf die zu FW 3) zu beobachten. Allerdings vollziehen diese Texte gegenüber FW 3 Reperspektivierungen und stellen die Großmut bzw. die Selbstaufopferung, welche hier noch dem Edlen zugeschrieben wird, gerade in Frage.

In der Rede vom ‚Edlen‘ (vgl. hierzu das Lemma „edel“ in NWB 1, 689–702) klingt bei N. nicht zuletzt das um 1800 verbreitete, mit dem zeitgenössischen Geniegedanken verschränkte Konzept des ‚Seelenadels‘ nach, der durch das

Merkmal eines selbsterworbenen Vorrangs vom Geburtsadel unterschieden und von der bürgerlichen Moralphilosophie gegenüber letzterem aufgewertet wurde (N. selbst verwendet das Kompositum ‚Seelenadel‘ nicht, spricht aber verschiedentlich von ‚geistiger Aristokratie‘). In Wilhelm Traugott Krugs *Allgemeinem Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaft* findet sich beispielsweise folgende Definition: „Seelenadel kann sich sowohl auf die physischen als auf die moralischen Eigenschaften der Seele beziehen, wiefern sie in einem Menschen besonders hervortreten. Es gehören also dahin alle geistige Anlagen, mit welchen die Natur gewisse Menschen in einem höhern Grade ausgestattet hat, so wie alles, was der Mensch selbst durch eigne Kraftanstrengung sich angeeignet hat. Daß dieser Seelenadel (besonders der vom Menschen selbst erworbne) weit über dem bloßen Geburtsadel stehe, versteht sich von selbst.“ (Krug 1832–1838, 3, 688)

In Leopold Schmidts *Ethik der alten Griechen* markierte sich N. mit einem Randstrich folgende Stelle, die die Konzeption eines inneren Adels sprachgeschichtlich bis in die griechische Antike zurückverfolgt: „Die Uebertragung von Worten, welche ursprünglich die vornehme Geburt bezeichnen, auf die moralische Tüchtigkeit findet sich wohl bei allen Völkern; bei den Griechen, bei denen die dabei zu Grunde liegende Anschauung lange Jahrhunderte hindurch mächtig wirkte [...], ist sie besonders begreiflich.“ (Schmidt 1882b, 1, 323) Laut Schmidt „prägt sich darin der die Gemüther der Griechen beherrschende Glaube an das thatsächliche Vorhandensein menschlicher Vollkommenheit, an eine scharfe Grenzlinie zwischen edlen und gemeinen Naturen, deutlich aus“ (Schmidt 1882b, 1, 305, von N. am Rand mit NB und doppeltem Randstrich markiert). Nach der Schmidt-Lektüre notiert N. im Herbst 1883: „Nicht ‚gut‘ und ‚böse‘, sondern ‚edel‘ und ‚gemein‘ ist die ursprüngliche Empfindung.“ (NL 1883, 16[27], KSA 10, 508, 10 f.) In GM I 4 und GM I 10 wird später von hier aus der Versuch unternommen, die Begriffe Gut und Schlecht etymologisch aus dem Unterschied zwischen Edel und Gemein abzuleiten (vgl. NK KSA 5, 261, 18–262, 4 u. NK KSA 5, 271, 7–14). Zur „seelischen noblesse“ vgl. GM I 5 (263, 11). Während FW 3 primär auf den ‚Seelenadel‘ abhebt, auf den auch FW 20 und FW 55 – beide unter dem Ausdruck „Edelsinn“ (390, 28 f. u. 418, 15) – zu sprechen kommen, thematisiert FW 31 hinwiederum den Geburtsadel als eigene soziale Schicht, wobei ebenfalls der Gegenbegriff des Gemeinen bemüht wird. Zur Vision eines vom alten Adel sich absetzenden ‚neuen Adels‘, wie ihn gegen Ende des Vierten Buchs FW 337 heraufbeschwört, vgl. NK 565, 17–19.

Zu der seit Georg Brandes’ Rede von N.s „[a]ristokratische[m] Radikalismus“ (Brandes 1890) verschiedentlich diskutierten Frage nach dem zugrunde liegenden Aristokratismus bemerkt Ottmann 1999, 271 ungeachtet einiger Stel-

len wie z. B. KGW IX 4, W I 5, 42, 46–52 (NL 1885, 41[3], KSA 11, 678, 9–16), die sich gegen den Seelen- und für den Geburtsadel auszusprechen scheinen: „Nietzsches ‚neuer Adel‘ war eine Aristokratie der Besten im platonischen Sinn des Wortes“. Zu Adel/Aristokratie bei N. vgl. auch Campioni in NH 192–194 sowie NWB 1, 36–44 und ebd., 120–129. In der Forschung wird der Edle in FW 3 gerne als schaffender bzw. schöpferischer Mensch verstanden; vgl. Christians in NH 317 und Honneth 2004, 93 f. Die These, dass „der edle Leidenschaftliche in seiner Opferbereitschaft weniger oder gar keine Rücksicht auf Selbsterhaltung zeigt“, verfolgt Brusotti 1997b, 113–116, hier 116 in verschiedene nachgelassene Aufzeichnungen zurück; „wie eine Naturalisierung von Schillers Ethik“ liest sich FW 3 für Düsing 2006, 264. Zu den in der Tat vorhandenen Schiller-Bezügen vgl. NK 374, 4–16.

374, 4–16 *Den gemeinen Naturen erscheinen alle edlen, grossmüthigen Gefühle als unzweckmässig und desshalb zu allererst als unglaublich: sie zwinkern mit den Augen, wenn sie von dergleichen hören, und scheinen sagen zu wollen „es wird wohl irgend ein guter Vortheil dabei sein, man kann nicht durch alle Wände sehen“: – sie sind argwöhnisch gegen den Edlen, als ob er den Vortheil auf Schleichwegen suche. Werden sie von der Abwesenheit selbstischer Absichten und Gewinnste allzu deutlich überzeugt, so gilt ihnen der Edle als eine Art von Narren: sie verachten ihn in seiner Freude und lachen über den Glanz seiner Augen. „Wie kann man sich darüber freuen im Nachtheil zu sein, wie kann man mit offenen Augen in Nachtheil gerathen wollen!“* Die „gemeinen“, d. h. durchschnittlichen, mittelmäßigen „Naturen“, die durch das Unverständnis für „alle edlen, grossmüthigen Gefühle“ charakterisiert werden, bilden damit den Gegentypus zu dem – nicht von ungefähr im vereinzeltenden Singular – genannten „Edlen“, der im Folgenden entsprechend als „die höhere Natur“ (374, 25) erscheint. Vgl. die in Grimm 1854–1971, 5, 3209 verzeichnete Bedeutung von „gemein“: „gemeine leute [...] im gegensatz zu fürsten und edeln“. Krause 2016, 129 hebt mit Blick auf die in FW 3 anschließenden Beispiele aus dem Gebiet der Verhaltenszoologie (vgl. 374, 28–375, 2) zwar hervor, dass hier „nicht von gemeinen und edlen Menschen die Rede [ist], vielmehr explizit von ‚Natur[en]‘. Die Aussage beansprucht also einen weiter gefassten Geltungsbereich.“ Allerdings stehen menschliche Verhaltensweisen, bei aller vergleichend-ethologischen Illustration, im Vordergrund. Gegen Ende des Textes wird die genannte Differenz zwischen gemeiner und edler/höherer Natur denn auch ausdrücklich als die zwischen „Alltags-Menschen“ (375, 27) und „Ausnahme-Menschen“ (375, 31) angesprochen. Zum korrespondierenden Unterschied von „niederen“ und „höheren Menschen“ vgl. 373, 23 f. und den entsprechenden Stellenkommentar.

Die seit der Antike als Tugend bekannte „Grossmuth“ (griechisch μεγαλοψυχία, lateinisch *magnanimitas*) wird bereits in M 199 – dort in Verbindung mit der „Treue“ und der „Scham des guten Rufs“ – als „adelig, vornehm, edel“ bezeichnet (KSA 3, 173, 8–10), in M 270 sodann als „Toleranz-Übung“ und „huldreiche Gebärde“ (KSA 3, 212, 6 f.) näher bestimmt (zu den Konjunkturphasen der Großmut in N.s Schaffen vgl. den knappen Überblick in NK FW 49). Diese Auffassung der Großmut knüpft an Bestimmungen an, die bereits in der griechischen Philosophie geläufig waren. Schon Aristoteles betont im Vierten Buch seiner *Nikomachischen Ethik*: „Die Großartigkeit ist nämlich in der Freigebigkeit enthalten [...]. Das Zuwenig in dieser Eigenschaft heißt Kleinlichkeit“ (Aristoteles 1833–1862, VI/2, 110). Aristoteles assoziiert auch schon Großmut und Adel, wenn er sie „Jemand[em] von edler Abstammung“ zuweist (Aristoteles 1833–1862, VI/2, 112). Schmidt 1882b, 2, 317 bemerkt dazu an einer Stelle, die N. kurz nach dem ersten Erscheinen von FW exzerpiert hat (vgl. NL 1883, KSA 10, 7[22], 247, 25): „Zu den Zügen, mit denen Aristoteles im vierten Buche der nikomachischen Ethik den Hochherzigen ausstattet, gehört der, dass er ‚nicht nachzutragen geneigt‘ – οὐ μνησικακος – ist (1125 a 3)“. Laut Grimm 1854–1971, 9, 565 breitet sich das deutsche Nomen „groszmuth“ in dieser Bedeutung als eine „edle, grosze, hochherzige gesinnung; magnanimitas, generositas“ erst seit dem 18. Jahrhundert aus. Vgl. auch Demmerling/Landweer 2007, 253: „Mit Begriffen wie ‚Edelmut‘, ‚Großmut‘ und ‚Hochsinn‘ [...] wurden und werden Haltungen von Personen bezeichnet, die ein Bewusstsein ihres eigenen Wertes besitzen, die großzügig sind, gerne geben, keine Gegenleistungen erwarten und verzeihen, ohne ihre Größe zur Schau zu stellen.“

In FW 3 erfährt die Großmut rasch eine entsprechende Konkretisierung als Absehen vom eigenen „Vorthail“, als „Abwesenheit selbstischer Absichten“, ja als Freude an einem „Nachtheil“, den der großmütig (sich) „Aufopfernde“ (374, 26) erleidet (vgl. zu diesem Wortverständnis schon das moralische Synonymwörterbuch von Delbrück 1796, 155, das die „Großmuth“ ausdrücklich mit „Menschenliebe“, „Selbstverläugnung“ und „Selbstbesiegung“ in Verbindung bringt). Während die „gemeinen Naturen“ bei N. als engherzige Egoisten beschrieben werden, die das Verhalten des Großmütigen nicht angemessen nachvollziehen können – entweder weil sie versteckte egoistische Antriebe dahinter vermuten oder ihn für verrückt halten und „verachten“ bzw. auslachen –, tritt letzterer mithin als selbstlos Handelnder in Erscheinung. Das erinnert stark an Schillers Gegenüberstellung von gemeinen und edlen Menschen in seinen *Gedanken über den Gebrauch des Gemeinen und Niedrigen in der Kunst*: „Ein Mensch handelt gemein, der nur auf seinen Nutzen bedacht ist, und insofern steht er dem edeln Menschen entgegen, der sich selbst vergessen kann, um einem andern einen Genuß zu verschaffen.“ (Schil-

ler 1844, 10, 397) (Im weiteren Textverlauf von FW 3 zeigt sich jedoch, dass es bei der Selbstlosigkeit des Edlen weniger um altruistische Handlungen, als vielmehr um eine Selbstlosigkeit der „Erkenntnis“ [375, 17] geht.) Eine andere, nahezu umgekehrte Perspektive auf die Selbstlosigkeit nimmt die Sprechinstanz in FW 21 ein, wenn sie unter dem Titel „An die Lehrer der Selbstlosigkeit“ Partei für die „edelste Selbstsucht“ (392, 9f.) ergreift und sie gegen die „Aufopferung der Einzelnen“ (393, 28) in Stellung bringt (vgl. auch das in NK FW 21 zitierte Notat NL 1881, 11[61], KSA 9, 464, 6–17, das ebenfalls als Vorarbeit zu FW 3 in Betracht kommt). In einer davon wiederum verschiedenen Perspektive, die sich derjenigen der „gemeinen Naturen“ aus FW 3 annähert, erscheint die Großmut in FW 49 („Grossmuth und Verwandtes“) gerade selbst nur als eine spezifische „Qualität des Egoismus“, quantitativ, im „Grad von Egoismus“, jedoch nicht von der Rachsucht als ihrem traditionellen Gegen-Laster unterschieden (415, 17f.). Auch in FW 55 schließlich, dem vorletzten Abschnitt des Ersten Buchs, erweist sich unter der Überschrift „Der letzte Edelsinn“ die „Selbstsucht“ des „Edeln“ (417, 30–32) mit seinem „Opferbringen“ (418, 5) sehr wohl als vereinbar.

374, 6 f. *sie zwinkern mit den Augen*] Vgl. Grimm 1854–1971, 32, 1295, wo just diese Phrase zitiert wird, um folgende Bedeutung des Augenzwinkerns zu illustrieren: „eine (die rede begleitende) gewollte oder ungewollte bewegung der augenlider, die verständnisvolles oder geheimes wissen um unausgesprochene dinge andeuten soll“. Das Augenzwinkern der gemeinen Naturen beansprucht eine Mitwisserschaft um die vermeintlich egoistischen Motive, die sie hinter den großmütigen Handlungen der Edlen vermuten. Besondere Prominenz im Werk N.s hat das mit dem Zwinkern verwandte, aber als mimische Geste seelischer und geistiger Anspruchslosigkeit zu verstehende Blinzeln des „letzte[n] Mensch[en]“ erlangt, der in Za I Vorrede 5, KSA 4, 19, 25–31 dem Übermenschen entgegengesetzt wird: „Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?“ – so fragt der letzte Mensch und blinzelt. / Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfet der letzte Mensch, der Alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar, wie der Erdflö; der letzte Mensch lebt am längsten. / ,Wir haben das Glück erfunden‘ – sagen die letzten Menschen und blinzeln.“

374, 9 *sehen*“: – *sie*] Im Korrekturbogen rot markiert: „sehen“. – Sie“ (Cb, 29).

374, 11 f. *Gewinnste*] Pluralform des heute veralteteten, im 19. Jahrhundert gebräuchlichen Substantivs „gewinnst, (richtiger) gewinst, m. (auch n.), jüngere nebenform zu gewinn“ (Grimm 1854–1971, 6, 6083).

374, 12 f. *so gilt ihnen der Edle als eine Art von Narren*] Die „eine“ Narren-Art, welcher die gemeinen Naturen die höhere Natur des Edlen zurechnen, ist nicht

etwa der spöttische Narr mit der „Schelmenkappe“ (465, 4), wie er in FW 107 als ausgleichendes Künstler-Alter Ego des ernststen Wissenschaftlers aufgerufen wird, den die auch im zu kommentierenden Abschnitt genannte (vgl. 375, 17) „Leidenschaft der Erkenntniss“ (464, 31 f.) antreibt. Stattdessen gilt „der Edle“ den ‚Gemeinen‘ im geläufigen pejorativen Sinn des Wortes „Narr“ als „thöricht, einfältig“ (Grimm 1854–1971, 13, 356).

374, 18 f. *wie sie die Freude geringschätzen, welche der Irrsinnige von seiner fixen Idee her hat*] In N.s Handexemplar der zweiten Ausgabe mit einem Kreuz am Seitenrand markiert (Nietzsche 1887, 29; HAAB, C 4610). Die „fixe Idee“ findet sich in N.s Texten von der mittleren bis zur späten Schaffensphase wiederholt (vgl. M 68, KSA 3, 65; GM I 2, KSA 5, 260, 18–20; GM II 22, KSA 5, 332, 28 f.; AC 51, KSA 6, 230, 19 f.), in Paarung mit dem ‚Irrsinn‘ ebenfalls schon in MA I 161, KSA 2, 151, 17 u. MA II WS 230, KSA 2, 657. N. greift damit zu seiner Zeit gängige psychopathologische Begriffe auf; über „fixe Ideen“ konnte er sich u. a. in Baumann 1879, 73 informieren, wo er folgende Formulierung mit der Randnotiz „gut“ quittiert hat: „die fixe Idee ist öfter selbst erst Erzeugniss auf Grund von dunklen, aber plötzlichen Spanngefühen“ (N.s Unterstreichungen). Zur Definition der Begriffe vgl. Sanders 1871, 44: „Der **Irrsinn**, die **Irrsinnigkeit** ist eine milde Bezeichnung für Geisteskrankheit überhaupt [...], insbesondre aber für die Form der Geisteskrankheit, wobei sozusagen der Verstand die Zügel verloren und die Einbildungskraft, sich selbst überlassen, durchgeht“; dagegen sei die „fixe Idee [...] eine der Seele unaufhörlich vorschwebende, Gemüth und Willen beherrschende selbstgebildete Vorstellung, von der man sich nicht losmachen kann.“ Zur „fixen Idee“ vgl. auch NK 6/2, S. 236.

374, 19–28 *Die gemeine Natur ist dadurch ausgezeichnet, dass sie ihren Vortheil unverrückt im Auge behält und dass diess Denken an Zweck und Vortheil selbst stärker, als die stärksten Triebe in ihr ist: sich durch jene Triebe nicht zu unzweckmässigen Handlungen verleiten lassen – das ist ihre Weisheit und ihr Selbstgefühl. Im Vergleich mit ihr ist die höhere Natur die unvernünftiger: – denn der Edle, Grossmüthige, Aufopfernde unterliegt in der That seinen Trieben, und in seinen besten Augenblicken pausirt seine Vernunft.*] Interessant an diesem Passus ist insbesondere, dass die Tugend der Großmut auf „Triebe“ zurückgeführt wird und nicht etwa auf die „Vernunft“, die dabei vielmehr ausgehängt werde. Diese ‚Definition‘ steht quer zur verbreiteten Auffassung, zur Großmut gehöre rationale Selbstkontrolle und Affektbeherrschung. So bestimmt etwa Herder „wahre Großmuth“ als „eine Tugend, die wählt, sich selbst bestimmt und Leidenschaften überwindet“ (Herder o.J., 6, 180; zitiert in Grimm 1854–1971, 9, 565); auch Delbrück 1796, 155 streicht ein sittliches Be-

wusstsein der „Pflicht“ als Kennzeichen der Großmut heraus. Zu dem stattdessen in FW 3 beschriebenen Zusammenhang bzw. Gegensatz von unegoistischen Trieben (des Großmütigen) und vorteilsorientierter Vernunft (der gemeinen Natur) vgl. auch FW 21, 391, 7–15, wo allerdings in gegenläufiger Beurteilungsperspektive gegen die als „selbstlos“ und „unegoistisch“ geltenden „Tugenden“ angeführt wird, dass diese „ihren Inhabern meistens schädlich sind, als Triebe, welche allzu heftig und begehrllich in ihnen walten und von der Vernunft sich durchaus nicht im Gleichgewicht zu den andern Trieben halten lassen wollen. Wenn du eine Tugend hast [...] – so bist du ihr Opfer!“ Gegen eine solche Opfergesinnung nimmt die Sprechinstanz von FW 23 den Egoismus freilich gerade in Schutz; ebenfalls anders als in FW 3 wird in dem späteren Text nicht das Unverständnis der „gemeinen Naturen“ gegenüber den großmütig sich Aufopfernden, sondern vielmehr deren Belobigung durch die „Gesellschaft“ (391, 20) akzentuiert, die sich diese Selbstaufopferung eines Einzelnen nutzbar zu machen weiß.

Durchaus in ähnlicher Weise wie der zu kommentierende Passus aus FW 3 konzipiert hingegen bereits ein Notat aus dem Herbst 1880 den Unterschied zwischen ‚höherer‘ und ‚gemeiner Natur‘, indem auch hier nämlich die irrationale Selbstvergessenheit des ‚Edlen‘ durch das Übergewicht einer Leidenschaft betont wird, für die er sich opfere: „Die höhere Natur ist unvernünftiger als die gemeine, und hat einige Lust- und Unlusttriebe so stark, wie jener sie kaum glaublich sind. In Bezug auf diese pausirt ihr Denken mitunter oder tritt ganz in den Dienst. Man spricht von Leidenschaft; ihre Befriedigung ist ihr wichtiger als das Leben.“ (NL 1880, 6[175], KSA 9, 242, 3–7; Handschrift in N V 4, 57.) Diese Textstelle bildet zugleich eine Vorarbeit für 375, 2–6.

374, 23 jene] Sowohl in der ‚Reinschrift‘ (M III 6, 242) als auch in GoA V, 39 steht: „seine“.

374, 28–375, 2 *Ein Thier, das mit Lebensgefahr seine Jungen beschützt oder in der Zeit der Brunst dem Weibchen auch in den Tod folgt, denkt nicht an die Gefahr und den Tod, seine Vernunft pausirt ebenfalls, weil die Lust an seiner Brut oder an dem Weibchen und die Furcht, dieser Lust beraubt zu werden es ganz beherrschen; es wird dümmmer, als es sonst ist, gleich dem Edlen und Grossmüthigen.*] Als Quelle für diese vergleichend-ethologischen Betrachtungen, die den „Edlen und Grossmüthigen“ mit Blick auf das Übergewicht seiner Triebe über seine Vernunft mit einem „Thier“ parallelisiert, kommt Alfred Espinas' Werk *Die thierischen Gesellschaften. Eine vergleichend-psychologische Untersuchung* in Betracht, das N. gegen Ende seiner Arbeit an der Erstausgabe von FW für seine persönliche Bibliothek erwarb und mit etlichen Lesespuren versah. Espinas berichtet an einer von N. angestrichenen Stelle beispielsweise davon,

„welchen Liebesäusserungen vor den Weibchen die Männchen während der Paarungszeit sich hingeben. Bei den polygamen Hühnervögeln ist diese Verfolgung so hitzig, dass sie sich wie sinnlos geberden; ein balzender Auerhahn verliert das Bewusstsein von dem, was er thut und was um ihn vorgeht, er hört und sieht nichts; ein Flintenschuss erschreckt ihn nicht.“ (Espinas 1879, 408) An der kurz darauf folgenden Stelle, an der Espinas auf Alfred Brehms populären zoologischen Atlas *Illustriertes Thierleben. Eine allgemeine Kunde des Thierreichs* (1864–69) rekurriert, heißt es: „Einzelne [Bartmeisen] halten sich nicht,“ fügt Brehm hinzu; „sie sterben vor Sehnsucht nach ihren Gefährten und der Tod des einen hat den Tod des anderen zur Folge ...“ (Espinas 1879, 409) Eine Passage über den „Sattelstorch“ auf derselben Seite hat sich N. angestrichen, in der er lesen konnte, „dass Männchen und Weibchen die grösste Treue bewahren [...]. Wird eines getödtet, so lebt das andere sehr lange einsam und paart sich nun sehr schwer von Neuem.“ (Ebd.) Vgl. zu diesen Prätexten Krause 2016, 130–132. In Bezug auf das von N. zuerst angeführte tierische Verhaltensbeispiel gibt es bei Brehm ebenfalls eine entsprechende Textstelle, wo von „Gimpeln“ oder „Dompfaffen“ die Rede ist, die ihre „Jungen“ „äußerst zärtlich lieben und mit Lebensgefahr zu vertheidigen suchen“ (Brehm 1866, 114).

Krause 2016, 132 hat darüber hinaus auf eine Stelle bei Espinas hingewiesen, die „bis in die Formulierung hinein“ an FW 3 erinnert. Espinas bemerkt dort hinsichtlich der „monogamen Vögel“, die „eine uneigennützig, reine Zuneigung für einander hegen“, dass bei ihnen „in den meisten Fällen die socialen Triebe über die individuellen, die edelmüthigen über die selbstsüchtigen Neigungen bei weitem überwiegen“ (Espinas 1879, 526; von N. mit Randstrichen versehen). Anders als Espinas betrachtet der Sprecher in FW 3 die selbstlosen Handlungen der Tiere aber nicht als edel- oder großmütig, sondern vergleicht lediglich die Verhaltensweise des „Edlen und Grossmüthigen“ mit jenen Handlungen, und zwar im Hinblick auf das ‚Dümmerwerden‘, auf die Aushängung der Vernunft angesichts eines übermächtigen Triebes, für den sich das Individuum aufzuopfern bereit ist. Es geht bei N. nicht um einen Vergleich zwischen der aufopferungsvollen Eltern- und Geschlechtsliebe bei Tier und Mensch; im Fortgang des Textes kommen „die socialen Triebe“ des Edlen, der sich großmütig aufopfert, überhaupt nicht zur Sprache, sondern ausschließlich seine leidenschaftlichen und insofern unvernünftigen „Erkenntniss“-Triebe (375, 17), sein „Geschmack“ (375, 18) und sein „singuläres Werthmaass“ (375, 21), angesichts derer seine auf Selbsterhaltung bedachte Vernunft schweigt. Damit entfernt sich der Text zunehmend von der üblichen Auffassung der Großmut als einer spezifisch sozialen, altruistischen Tugend, die er in seiner ersten Hälfte selbst noch – bis hin zu den zoologischen Vergleichen – assoziieren ließ. Der Großmütige in FW 3 opfert sich zwar auf, aber nicht (zwangsläufig) für seine Mitmenschen.

Noch ohne Übertragung auf den Edlen, dafür gegen Herbert Spencers Vorstellung von altruistischer Brutpflege argumentiert NL 1880, 6[137], KSA 9, 231, 9–16 (Handschrift in N V 4, 43): „Ein Trieb ist stärker als der andere und bringt ihn sich zum Opfer z. B. wenn eine Mutter für ein Kind hungert und sorgt. Ganz falsch mit Spencer hierin, in der Pflege der Brut und schon in der Zeugung eine Äußerung des altruistischen Triebes zu sehen: nicht daß es ein Anderes ist, macht einen Unterschied. Man opfert seiner Rache z. B. sein eignes Kind. Oder man opfert seinem Kinde seine Rache – je nachdem ein Gefühl stärker ist. Das Opferbringen hat nichts Altruistisches.“

375, 1 beherrschen] Im Korrekturbogen mit rotem Randstrich markiert: „beherrscht“ (Cb, 30).

375, 2–6 *Dieser besitzt einige Lust- und Unlust-Gefühle in solcher Stärke, dass der Intellect dagegen schweigen oder sich zu ihrem Dienste hergeben muss: es tritt dann bei ihnen das Herz in den Kopf und man spricht nunmehr von „Leidenschaft“.*] Vgl. das bereits im Stellenkommentar NK 374, 19–28 zitierte Notat aus dem Herbst 1880, das einige nahezu identische Formulierungen enthält: „Die höhere Natur ist unvernünftiger als die gemeine, und hat einige Lust- und Unlusttriebe so stark, wie jener sie kaum glaublich sind. In Bezug auf diese pausirt ihr Denken mitunter oder tritt ganz in den Dienst. Man spricht von Leidenschaft; ihre Befriedigung ist ihr wichtiger als das Leben.“ (NL 1880, 6[175], KSA 9, 242, 3–7) Wenn in der Druckfassung die Leidenschaft des Edlen dadurch bestimmt wird, dass bei ihm „das Herz in den Kopf“ tritt, dann deutet dies schon darauf hin, dass mit dem Schweige- oder Dienstverhältnis seines Intellekts gegenüber seinen Trieben, also mit der Aushängung seiner zweckorientiert-selbsterhaltenden Vernunft, nicht eine völlig ‚geistlose‘ Leidenschaft gemeint sein kann. Der „Kopf“ des Edlen ist keineswegs leer, sondern mit „Herz“ gefüllt, eben mit den genannten „Lust- und Unlust-Gefühle[n]“, die sich von denen der vernünftigen ‚Gemeinen‘ unterscheiden. Welche „Gefühle“ das konkret sein können, bleibt in der abstrakt gehaltenen Beschreibung offen. Wenig später im Text fällt für diese ‚unvernünftige Geistigkeit‘ dann das nicht minder allgemeine Schlagwort „Leidenschaft der Erkenntniss“ (375, 17).

375, 7f. *„Umkehrung der Leidenschaft“]* Trotz der Anführungszeichen scheint es sich nicht um ein Zitat zu handeln. Die Formel bezeichnet das Gegenteil der zuvor beschriebenen „Leidenschaft“, bei der der „Intellect“ zugunsten der „Gefühle [...] schweigen oder sich zu ihrem Dienste hergeben muss“, so dass „das Herz in den Kopf“ tritt (375, 3–6). Bei der „Umkehrung der Leidenschaft“ erfolgt die entgegengesetzte Unterdrückung der Gefühle durch den Intellekt, wofür im Anschluss Fontenelle als anekdotisches Beispiel aufgerufen wird.

In Jean-Paul Sartres philosophischem Hauptwerk *L'être et le néant* (1943) ist ebenfalls von einer ‚Leidenschafts-Umkehrung‘ oder ‚Passions-Inversion‘ die Rede, allerdings in anderem Sinn, nämlich in Bezug auf die selbstzerstörerischen Konsequenzen der menschlichen Vorstellung von Gott: „Ainsi la passion de l'homme est-elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse. Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain; l'homme est une passion inutile.“ (Sartre 1949, 708) – „Die Leidenschaft [des Menschen] ist die Umkehrung der Leidenschaft des Christus, denn der Mensch richtet sich als Mensch zugrunde, damit Gott entstehe. Aber die Idee Gottes ist widerspruchsvoll, und wir richten uns umsonst zugrunde; der Mensch ist eine nutzlose Leidenschaft.“ (Sartre 1982, 770)

375, 8–10 Fontenelle, dem Jemand einmal die Hand auf das Herz legte, mit den Worten: „Was Sie da haben, mein Theuerster, ist auch Gehirn.“ Vgl. die ‚Vorstufe‘ zu dieser Passage in N V 4, 134. Der französische (Früh-)Aufklärer Bernard le Bovier de Fontenelle (1657–1757), von dem N. drei Werke besaß – die (*Nouveaux*) *Dialogues des morts* (vgl. hierzu FW 94), die *Histoire des oracles* sowie eine deutsche Übersetzung der *Entretiens sur la pluralité des mondes* (NPB 228 f.) –, dient hier als historisches Beispiel für die kurz zuvor genannte „Umkehrung der Leidenschaft“ (375, 7 f.), bei welcher ‚der Kopf ins Herz tritt‘. N. kannte diese Anekdote wahrscheinlich aus Hippolyte Taines *Entstehung des modernen Frankreich*: „Zu Fontenelle sagte eine Freundin, indem sie die Hand auf sein Herz legte: ‚Mein Lieber, was Sie da haben, ist auch Gehirn.‘ Jener lächelte und widersprach nicht.“ (Taine 1877, 141) Voltaire versucht dementsprechend in seinem Brief vom 27. Oktober 1760 an Claude Adrien Helvétius (1715–1771), sich selbst gegen Fontenelle als ‚Denker mit Herz‘ zu profilieren: „Oh bien! je ne suis pas comme Fontenelle, car j'ai le cœur sensible“ (Voltaire 1877–1885, 41, 40; „Nun, ich bin nicht wie Fontenelle, denn ich habe ein empfindsames Herz“). Zum Verhältnis zwischen Fontenelle, Voltaire und Helvétius vgl. NK FW 94.

375, 10 f. *Die Unvernunft oder Quervernunft der Leidenschaft*] Das neologistische Kompositum „Quervernunft“ kommt bei N., der es selbst geprägt haben dürfte, nur an dieser Stelle vor und verweist darauf, dass die Vernunft des von seiner Leidenschaft getriebenen Edlen nicht ganz ausgehängt ist, sondern sich nur von der geradlinig auf den eigenen Zweck und Vorteil zusteuernenden Vernunft der gemeinen Naturen unterscheidet. Anders als bei dieser handelt es sich um eine von der Leidenschaft beherrschte, querschlagende Vernunft, die zum eigenen Untergang führen kann. Diese „Quervernunft der Leidenschaft“ steckt auch in der im Folgenden erwähnten „Leidenschaft der Erkenntnis“ (375, 17).

375, 14 f. *Leidenschaft des Bauches*] Die „Leidenschaft des Bauches“, der kurz darauf die „Leidenschaft der Erkenntnis“ gegenübergestellt wird, bezeichnet eine den gemeinen Naturen zwar ärgerliche, aber im Gegensatz zu letzterer zumindest nachvollziehbare Leidenschaft, die sich von sinnlichen, nicht geistigen Lustgefühlen leiten lässt. Bei ihr steigt das Herz nicht in den Kopf, sondern es sinkt in den Bauch. Das sind topische Gegensätze einer Körper-Geist-Metaphorik, die Ludwig Feuerbach in seiner fragmentarischen Schrift *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist* (wohl 1843) wie folgt beschreibt: „So ist der Gegensatz zwischen Geist und Fleisch nichts Anderes als der Gegensatz zwischen Kopf und Leib, Unterleib, Bauch. [...] Geistige Menschen sind Kopfsinnliche, Kopfmenschen, sinnliche Menschen Bauchsinnliche, Bauchmenschen. Der geistige Mensch macht den Bauch zum Mittel des Kopfs, der sinnliche den Kopf zum Mittel des Bauchs.“ (Feuerbach 1846–1866, 2, 370)

375, 17 f. *einer Leidenschaft der Erkenntnis zu Liebe seine Gesundheit und Ehre auf's Spiel setzen*] Die Formel „Leidenschaft der Erkenntnis“, die sich bei N. seit seiner ‚mittleren‘ Phase wiederholt findet, taucht wörtlich erstmals in zwei nachgelassenen Aufzeichnungen vom Jahresende 1880 auf (vgl. NL 1880, 7[171], KSA 9, 352, 7 f. u. NL 1880, 7[302], KSA 9, 381, 10), allerdings unterstellt bereits eine kurze Notiz aus dem vorangegangenen Herbst, dass Schopenhauers „Leidenschaft für die Erkenntnis [...] nicht groß genug [war], um ihretwegen leiden zu wollen“ (NL 1880, 6[381], KSA 9, 295, 18 f.); im Nachlass des Jahres 1881 kommt die Formel dann vermehrt vor (vgl. NL 1881, 11[69], KSA 9, 467, 14; NL 1881, 11[141], KSA 9, 494, 6 u. 495, 7; NL 1881, 11[162], KSA 9, 504, 21; NL 1881, 12[96–97], KSA 9, 594, 2 f. u. 9; NL 1881, 15[26], KSA 9, 644, 23 f.), um danach nur noch einmal als „Leidenschaft zur Erkenntnis“ in einem Nachlassnotat des Sommers 1885 erwähnt zu werden (KGW IX 12, Mp XV, 74v, 14 = NL 1885, 38[20], KSA 11, 617, 8 f.). Das erste veröffentlichte Werk, in dem die Wendung „Leidenschaft der Erkenntnis“ vorkommt, ist M (vgl. M 197, KSA 3, 172, 18 f.; M 429, KSA 3, 265, 2; M 482, KSA 3, 286, 28). In FW findet sie sich abgesehen von der hier zu kommentierenden Stelle noch in zwei weiteren Abschnitten: FW 107, 464, 31 f. u. FW 123, 479, 3 f. Aber auch in JGB wird sie einmal (JGB 210, KSA 5, 142, 27) benutzt. Vgl. noch die Variante „Leidenschaft des Erkennenden“ in FW 249, 515, 19 u. FW 351, 587, 4 f. Brusotti 1997b erhebt die Formel „Leidenschaft der Erkenntnis“ zum Titel seiner Monographie. Vgl. auch Seggern 2012, der die Formel topologisch innerhalb einer Philosophie des Unbewussten verortet. Zum weiteren Geist-Leidenschafts-Komplex siehe NK FW 96.

An der hier zu kommentierenden Stelle korrespondiert die „Leidenschaft der Erkenntnis“ nicht nur kontrastiv der zuvor genannten „Leidenschaft des Bauches“ (375, 14 f.), sondern auch positiv der noch früher aufgerufenen

„Quervernunft der Leidenschaft“ (375, 11). Das ‚Quervernünftige‘ an dieser Erkenntnis-Leidenschaft besteht darin, dass sie das im ersten Teil des Abschnitts thematisierte Absehen von den eigenen Zwecken und Vorteilen bewirkt, auf die die gemeine Vernunft ausgerichtet ist, und damit zur ‚großmütigen‘ Selbst-Aufopferung des Edlen führen kann. Allerdings handelt es sich dabei, entgegen dem vorangehenden Tier-Vergleich (vgl. 374, 28–375, 2), nicht – zumindest nicht zwingend – um eine Aufopferung für andere Menschen, sondern primär eben nur für die eigene Erkenntnis-Leidenschaft, die den gemeinen Naturen als „fixe[] Idee“ (374, 19) erscheint. Wenn der Sprecher diesen ‚Leidenschaftlichen der Erkenntnis‘ einen „Grossmüthigen“ (375, 2) nennt, so erfolgt damit eine signifikante semantische Verschiebung des Großmut-Begriffs; gegenüber seiner traditionellen Bedeutung als soziale Tugend (die in FW 49 in Frage gestellt, weil auf Egoismus zurückgeführt wird, vgl. NK 415, 17 f.) bezeichnet er hier eine potentiell selbstzerstörerische ‚Quervernunft-Leidenschaft‘, die vom Durchschnittsmenschen nicht nachvollzogen werden kann und die, wie sich im Anschluss zeigt, in aller Regel auch umgekehrt den Durchschnittsmenschen nicht verstehen kann. Eine eigene Frage wäre, wie sich die „Leidenschaft der Erkenntnis“ zu dem in FW 2 thematisierten „intellectualen Gewissen“ verhält. Die erkenntnishafte, intellektuelle Großmut wird bereits in M thematisiert, wo nicht nur allgemein von „grossmüthiger Aufopferung“ die Rede ist (so in M 191, KSA 3, 164, 30 f.), sondern mit Blick auf Rousseau und Schopenhauer die „schönste Tugend des grossen Denkers“ charakterisiert wird als „die Grossmüthigkeit, dass er als Erkennender sich selber und sein Leben unverzagt, oftmals beschämt, oftmals mit erhabenem Spotte und lächelnd – zum Opfer bringt“ (M 459, KSA 3, 276, 27–30).

375, 18–26 *Der Geschmack der höheren Natur richtet sich auf Ausnahmen, auf Dinge, die gewöhnlich kalt lassen und keine Süßigkeit zu haben scheinen; die höhere Natur hat ein singuläres Werthmaass. Dazu ist sie meistens des Glaubens, nicht ein singuläres Werthmaass in ihrer Idiosynkrasie des Geschmacks zu haben, sie setzt vielmehr ihre Werthe und Unwerthe als die überhaupt gültigen Werthe und Unwerthe an, und geräth damit in's Unverständliche und Unpraktische.* In der nachgelassenen Aufzeichnung NL 1880, 6[175] wird die ‚Erkenntnis-Leidenschaft‘, welcher die Zweck-Vernunft des Edlen, Großmütigen unterliegt, unterschieden von der ‚Bauch-Leidenschaft‘ der „Trinker [...] Wollüstigen [...] Rachsüchtigen“. Es muß das Objekt der Leidenschaft sein, was sie adelt und zum Zeichen der höheren Natur macht. Nicht Essen Trinken Wollust: sondern Dinge, welche selten stark empfunden werden z. B. Gedanken, Erkenntniß, das Wohl einer Stadt, eines Staates, der Menschheit, das Heil der Seele, das Glück Anderer. Also etwas, das gewöhnlich kalt läßt, ist hier Objekt der Leidenschaft – das macht die höhere Natur: ihr Geschmack richtet sich auf Aus-

nahmen. Es ist der individuelle Geschmack, der hier hervortritt: zu begreifen ist so eine Leidenschaft nicht, so wenig das Individuum zu begreifen ist. Die höhere Natur hat eine Singularität der Passion: sie ist nicht gemein, folglich nicht berechenbar. Ihre Unvernunft ist hierin groß; sie bringt einer Sache die größten Opfer, für die sie allein ein Werthmaaß hat: sie kehrt sich nicht an das Werthmaaß Anderer. Also: ein singuläres Werthmaaß im Gefühle haben macht die höhere Natur: entweder andere Dinge schätzen als geschätzt werden oder Dinge anders schätzen als sie g(eschätzt) w(erden).“ (KSA 9, 242, 8–26) Im Vergleich damit erweisen sich die Ausführungen über „Idiosynkrasie des Geschmacks“ und „singuläres Werthmaass“ in der Druckfassung als deutlich abstrakter; Beispiele sozialer bzw. altruistischer ‚Leidenschaftsobjekte‘, wie sie in der nachgelassenen Aufzeichnung noch vorkommen, fehlen hier gänzlich.

375, 23 *Idiosynkrasie des Geschmacks*] Petri 1861, 393 erläutert die Bedeutung des Gräzismus „Idiosynkrasie“ als „Körper- oder Gemüthseigenheit, bes. Empfindungseigenheit“ sowie als „Naturhang oder „Naturwiderwille“. „Idiosynkrasie(n)“ bzw. „Idiosyncrasie“, „Idiosynkratiker“ und „idiosynkratisch(en)“ bzw. „idiosynkrasischen“ begegnen bei N. erst in drei Nachlass-Notaten von 1881 (NL 1881, 11[156], KSA 9, 500, 21 u. 501, 15; NL 1881, 11[171], KSA 9, 507, 4 f. u. NL 1881, 11[242], KSA 9, 533, 7 f.) und in der Erstausgabe FW nur an der vorliegenden Stelle. Häufiger findet der Ausdruck dann erst im späten Schaffen ab 1886 Verwendung (hierzu Stegmaier 2012b, 139 f. u. NK KSA 6, 74, 3). Entsprechend kommt er auch im Fünften Buch des Öfteren vor: in FW 348 (583, 28), FW 363 (612, 7 f.), FW 370 (622, 11) und FW 380 (633, 11 f.), wobei in FW 363 die Wendung „Idiosynkrasie des Geschmacks“ wörtlich wiederholt wird.

375, 26–33 *Es ist sehr selten, dass eine höhere Natur soviel Vernunft übrig behält, um Alltags-Menschen als solche zu verstehen und zu behandeln: zu allermeist glaubt sie an ihre Leidenschaft als an die verborgen gehaltene Leidenschaft Aller und ist gerade in diesem Glauben voller Gluth und Beredtsamkeit. Wenn nun solche Ausnahme-Menschen sich selber nicht als Ausnahmen fühlen, wie sollten sie jemals die gemeinen Naturen verstehen und die Regel billig abschätzen können!*] Auch im Nachlass-Notat NL 1880, 6[175] wird das fehlende Verständnis des Ausnahme-Menschen für die Handlungsmotive der Alltags-Menschen herausgestellt und darauf zurückgeführt, dass er sein individuelles Abweichen von ihnen gar nicht bemerkt. Allerdings erfährt der sich in den ‚Gemeinen‘ täuschende ‚Edle‘ hierbei noch eine typologische Ausdifferenzierung mit konkreten historischen Beispielen: „Ich glaube an Individuen‘ – so die höhere Natur? – Und sie betrügt sich oft, insofern sie individuelle Urtheile und Maaßstäbe bei Anderen voraussetzt und nicht jenen praktischen Kniff

in der Hand hat, sie als Niveau-menschen zu verstehen (: wie Napoleon, der selber ein solcher war). / Eine Unterart: höhere Naturen, welche überall ihr eigenes Individuum, und ihren Maaßstab des Gefühls voraussetzen, ihre eigene Geschichte also – und nicht das Individuelle anerkennen, ebenso wenig als sie das Gemeine verstehen (z.B. Christus). Sie wissen sich selber nicht als individuell. – Die andere Art: sie wissen sich individuell, sie verstehen Individuen, aber schwer nur die Gemeinheit – diese müssen sie lernen. Vielleicht haben sie selbst die Gluth dafür, die Gemeinheit zu ergründen – es ist eine mögliche Passion (La Rochefoucauld?)“ (KSA 9, 242, 28–243, 12).

Sowohl im Drucktext wie im Nachlass-Notat nimmt der Sprecher eine psychologische Beobachterperspektive auf die „höhere Natur“ ein, die im Drucktext aber zwei andere Erscheinungsformen hat: Entweder erscheint sie als eine solche, die ihre Erkenntnis-Leidenschaft zu Unrecht auch bei allen anderen Menschen voraussetzt und sich damit selber missversteht – was „zu allermeist“ der Fall sei; oder aber sie erscheint als eine solche, die um ihren eigenen Ausnahme-Status weiß – was nur „sehr selten“ vorkomme. Damit wird unausdrücklich noch ein Rangunterschied zwischen diesen verschiedenen „höheren Naturen“ geltend gemacht. Zugleich könnte der Sprecher, da er die dargelegten Zusammenhänge ja zu durchschauen vermag, für sich beanspruchen, zu der selteneren Art zu gehören, die noch genug Vernunft übrig behalten hat, um Alltags-Menschen als solche zu verstehen und von sich zu unterscheiden. Im thematisch verwandten vorletzten Abschnitt des Ersten Buchs FW 55 nimmt die Sprechinstanz übrigens – zumindest für die Vergangenheit – keinen solchen Unterschied hinsichtlich der Selbsterkenntnis der Edlen als Ausnahme-Menschen an, sondern resümiert generalistisch: „Bisher war es also das Seltene und die Unwissenheit um diess Seltensein, was edel machte.“ (418, 8 f.)

375, 33–376, 2 und so reden auch sie von der Thorheit, Zweckwidrigkeit und Phantasterei der Menschheit, voller Verwunderung, wie toll die Welt laufe] Mit dieser Bemerkung, die für die häufiger vorkommende Art von höheren Naturen gilt, welche die Differenz zwischen sich und den gemeinen Naturen nicht erkennen, werden beide Naturen einander schließlich wieder angenähert, nachdem zunächst das Unterscheidende herausgestellt worden ist. Gemeine und höhere Naturen missverstehen einander demnach auf dieselbe Weise. Wie die gemeinen Naturen den Edlen als „Narren“ (374, 13) ansehen, als „Irrsinnige[n]“ mit einer „fixen Idee“ (374, 19), dessen Ziele „phantastisch und willkürlich“ (375, 13) sind, genau so betrachtet umgekehrt auch der Edle die Gemeinen.

376, 2 f. was „ihr Noth thue“] Neutestamentlicher Ausdruck, vgl. Lukas 10, 42: „EINS aber ist noth.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 85) Dieser Ausspruch

Jesu wird von N. öfter zitiert (vgl. etwa KSA 6, 32, 16; KSA 6, 187, 21 u. KSA 6, 217, 17), in FW 290 sogar eigens als Überschrift (vgl. 530, 8), aber auch an einer Schlüsselstelle im Text (vgl. 531, 9). Vgl. ferner FW 266 („Wo Grausamkeit noth thut“) und FW 344, 575, 13 („ob Wahrheit noth thue“).

376, 3f. *Diess ist die ewige Ungerechtigkeit der Edlen.*] Vgl. den ähnlich lautenden Schlusssatz von FW 2: „Es ist meine Art von Ungerechtigkeit“ (374, 2) und den Stellenkommentar hierzu. Wie dort ist die „Ungerechtigkeit“ im Sinne einer irrthümlichen ‚Gleichbehandlung der Ungleichen‘ zu verstehen. Während das sprechende Ich in FW 2 seine eigene Verachtung der intellektuell Gewissenlosen im vollen Bewusstsein seines Irrtums auch allen anderen Menschen zuschreibt, sind die Edlen in FW 3 in der Regel gar nicht in der Lage, den Unterschied zwischen ihnen und den ‚Gemeinen‘ zu erkennen. Insofern unterscheidet sich der Sprecher in diesem Abschnitt bei aller Sympathie für die ‚höheren Naturen‘ doch von ihnen – oder er gehört zu den von ihm erwähnten seltenen Fällen unter den Edlen, gleichsam zu den Ausnahmen unter den Ausnahme-Menschen, die zwischen sich und den Alltags-Menschen zu unterscheiden (vgl. 375, 26–28), d. h. sich selbst als Ausnahme-Menschen zu verstehen vermögen.

4.

Das Arterhaltende.] Schon durch die Überschrift weist der Abschnitt auf die Thematik von FW 1 zurück (zu dieser Kotextualisierung vgl. auch Higgins 2015, 84, Emden 2018, 250 und Ure 2019, 51). Allerdings geht es jetzt ausschließlich um den Zusammenhang der moralischen Grundbegriffe ‚gut‘ und ‚böse‘ mit dem Konzept der Arterhaltung, der im Eröffnungsabschnitt lediglich zu Beginn behandelt und sodann mittels der poetologischen Metaphorik von Daseins-Tragödie und -Komödie auf religiöse/moralische Lehren vom Zweck des menschlichen Daseins bezogen wurde. Diese Metaphorik spielt nun keine Rolle mehr. Stattdessen wiederholt und verschärft FW 4 vor allem die – gegen die evolutionsbiologisch inspirierte utilitaristische Ethik gerichtete – These, der zufolge auch ‚böse‘ Menschen zur Arterhaltung beitragen. Drei Aspekte erscheinen im Vergleich bemerkenswert: Zum einen fallen nunmehr die in FW 1 noch zahlreich enthaltenen, Ungewissheit signalisierenden Modalwörter („vielleicht“ und „wahrscheinlich“) weg; stattdessen erfolgt der Gedankengang ganz im apodiktischen Aussagemodus. Zum anderen wird der moralische Gegensatz von Gut und Böse in einer ‚neuen‘ Wendung mit dem temporalen Gegensatz von Alt und Neu eingeführt, um die innovative Potenz des Bösen als des Kultur-Erneuernden aufzuzeigen. Zum dritten ergibt sich zwischen Beginn

und Schluss des Textes indes ein Spannungsverhältnis: Die zunächst aufscheinende These, das Böse trage noch mehr zur Arterhaltung bei als das Gute, nimmt die (wie schon in FW 3 ‚anonym‘ bleibende) Sprechinstanz im Verlauf des Gedankengangs auf eigentümliche Weise wieder zurück, indem sie schließlich die arterhaltende Gleichrangigkeit des Guten und Bösen bei lediglich unterschiedlicher ‚Funktionalität‘ behauptet.

Die titellose ‚Reinschrift‘ in M III 6, 258 weist noch etliche Korrekturen auf. KSA 14, 239 verzeichnet diese zwar nicht, präsentiert dafür aber folgende ‚Vorstufe‘, in der das Begriffspaar ‚Gut und Böse‘ noch nicht so deutlich mit dem Theorem von der ‚arterhaltenden‘ Zerstörung hergebrachter Ordnungen verschränkt ist wie in der gedruckten Fassung: „Die stärksten Individuen haben bis jetzt die Menschheit am meisten vorwärts gebracht, sie entzündeten immer wieder die einschlafenden Leidenschaften und erweckten den Geist dadurch, daß sie Musterbilder gegeneinander aufstellten und die Menschen zwangen, Meinungen über neue Dinge sich zu bilden – während ohne dies die Menschen sich auf ihre Meinungen schlafen legen. Mit den Waffen, durch Umsturz der Grenzen, durch Verletzung der Pietäten zumeist: aber auch durch neue contrastirende Lehren! Zu einem Eroberer gehört dieselbe Bosheit wie zu einem Philosophen: nur ist sie bei letzterem sublimierter, sie setzt zunächst nicht die Muskel so sehr in Bewegung. Die sogenannten guten Menschen jeder Epoche sind die, welche die neuen Ideen in die Tiefe graben und mit ihnen Frucht tragen – es sind die Ackerbauer. Aber jedes Land wird ausgenützt, die große Pflugschar muß kommen, sonst machen die Guten die Menschheit zu einer faden öden Gegend. Die Verheirathung der Guten erzeugt allmählich imbecille Nachkommen.“ (Handschrift in N V 4, 45.)

Althaus 1985, 389 sieht einen Zusammenhang zwischen den innovativen starken und bösen Geistern zu Beginn von FW 4 und dem in FW 47 für die Zukunft angekündigten Ausbruch von lange unterdrückten Leidenschaften. Eine Nähe der in FW 4 vertretenen Auffassung der arterhaltenden Zweckmäßigkeit der „bösen Triebe“ (376, 32) zu „Konrad Lorenz’ Thesen zum *sogenannten Bösen*“ konstatiert Düsing 2006, 265. Vgl. Lorenz 1963, 41, der von der „arterhaltende[n] Leistung“ der „Aggression“ spricht; Parallelen zwischen Lorenz’ komparativer Ethologie des Bösen und N. bemerken in verschiedenen Hinsichten auch schon Röttges 1972, 2 f. und Müller-Lauter 1999, 311, Anm. 481.

376, 6–10 *Die stärksten und bösesten Geister haben bis jetzt die Menschheit am meisten vorwärts gebracht: sie entzündeten immer wieder die einschlafenden Leidenschaften – alle geordnete Gesellschaft schläfert die Leidenschaften ein* [Damit wird ein Gedanke aufgegriffen, der ähnlich bereits in FW 1 geäußert wurde: „Auch der schädlichste Mensch ist vielleicht immer noch der allernützlichste, in Hinsicht auf die Erhaltung der Art; denn er unterhält [...] Triebe,

ohne welche die Menschheit längst erschlaft oder verfault wäre.“ (369, 17–21) Zwar fällt das einschränkende „vielleicht“ zu Beginn von FW 4 weg, die Argumentation unterscheidet sich ansonsten aber kaum; auch der angegebene Grund für die menscheits- oder sozialgeschichtliche Bedeutung der ‚Bösen‘ – ihre Vitalisierungsfunktion angesichts drohender zivilisatorischer Dekadenz – ist in beiden Texten identisch. Im Satzesatz von FW 4 wird die von der superlativischen Formulierung des Eingangssatzes scheinbar subtruierte Überordnung der ‚bösen‘ Menschen über die ‚guten‘ in puncto Arterhaltung zugunsten einer Gleichgewichtung implizit verworfen (vgl. 376, 31–377, 2 u. den Stellenkommentar hierzu). Vgl. auch FW 55, wo wiederum „das am meisten Arterhaltende“ kurzerhand als das „Gewöhnliche, Nächste und Unentbehrliche“ ausbuchstabiert wird (418, 10 f.), worunter man sich jedenfalls nicht unbedingt „das Böse“ vorzustellen hat.

Dass die „stärksten und bösesten Geister“ zu Beginn von FW 4 in einem Atemzug genannt werden, weist gewissermaßen schon voraus auf die später in GM I 13, KSA 5, 280, 8 u. 11–13 vertretene These, „die Unterdrückten, Niedergetretenen, Vergewaltigten“ hätten „aus der rachsüchtigen List der Ohnmacht heraus“ die „Starken“ als die „Bösen“ und sich selbst dagegen als „gut“ bezeichnet. Um eine umwerterische Rehabilitation der Bösen als der Starken, wie sie hier intendiert ist, geht es jedenfalls auch schon dem Sprecher im zu kommentierenden Abschnitt. Dies ließe sich auch als eine konkrete Durchführung des in FW 2 auf den Begriff des ‚intellektuellen Gewissens‘ gebrachten Zweifels an der üblichen Verwendungsweise der moralischen Adjektive ‚gut‘ und ‚böse‘ (vgl. 373, 8–13) verstehen.

376, 10–22 *sie weckten immer wieder den Sinn der Vergleichung, des Widerspruchs, der Lust am Neuen, Gewagten, Unerprobten, sie zwangen die Menschen, Meinungen gegen Meinungen, Musterbilder gegen Musterbilder zu stellen. Mit den Waffen, mit Umsturz der Grenzsteine, durch Verletzung der Pietäten zumeist: aber auch durch neue Religionen und Moralen! Die selbe „Bosheit“ ist in jedem Lehrer und Prediger des Neuen, – welche einen Eroberer verrufen macht, wenn sie auch sich feiner äussert, nicht sogleich die Muskeln in Bewegung setzt und eben deshalb auch nicht so verrufen macht! Das Neue ist aber unter allen Umständen das Böse, als Das, was erobern, die alten Grenzsteine und die alten Pietäten umwerfen will; und nur das Alte ist das Gute!]* Die Kernthese, als ‚gut‘ gelte gemeinhin das (gesellschaftlich) Etablierte, Altbekannte, während alles Neue, Umstürzlerische – zumindest bis es sich womöglich durchgesetzt hat und selbst zum ‚guten‘ Etablierten geworden ist – als ‚böse‘ empfunden werde, findet sich bereits in früheren Texten des ‚mittleren‘ N., beispielsweise in M 9 (vgl. hierzu NK 3/1, S. 88 f.): „Sittlichkeit ist nichts Anderes (also namentlich nicht mehr!) als Gehorsam gegen Sitten, welcher Art diese auch sein mögen;

Sitten aber sind die herkömmliche Art zu handeln und abzuschätzen. [...] Der freie Mensch ist unsittlich, weil er in Allem von sich und nicht von einem Herkommen abhängen will: in allen ursprünglichen Zuständen der Menschheit bedeutet ‚böse‘ so viel wie ‚individuell‘, ‚frei‘, ‚willkürlich‘, ‚ungewohnt‘, ‚unvorhergesehen‘, ‚unberechenbar‘.“ (KSA 3, 21, 30–22, 10) Und insbesondere über gewisse „Moralisten“ heißt es dort weiter: „sie alle gehen eine neue Strasse unter höchlichster Missbilligung aller Vertreter der Sittlichkeit der Sitte, – sie lösen sich aus der Gemeinde aus, als Unsittliche, und sind, im tiefsten Verstande, böse. Ebenso erschien einem tugendhaften Römer alten Schrotos jeder Christ [...] als böse.“ (KSA 3, 23, 24–29) Vgl. auch folgende nachgelassene Sentenz aus der Entstehungs-/Erscheinungszeit von FW: „Wer als Gott das Gute neu schafft, den haben die Bewahrer des alten Guten immer für einen Teufel ausgegeben.“ (NL 1882, 3[1], KSA 10, 80, 4 f.) Gemäß diesem formalen Verständnis von ‚gut = alt‘ und ‚böse = neu‘ erscheinen im hier zu kommentierenden Passus auch alle Begründer „neue[r] Religionen und Moralen“ (wie Jesus, Mohammed, Sokrates usw.) als ‚böse Geister‘ und ‚Vorwärtsbringer‘ der Menschheit, die sich damit ‚arterhaltend‘ betätigen. Zur korrespondierenden (inhaltlich freilich etwas anders akzentuierten) These, dass die ‚Lehrer vom Zweck des Daseins‘ auch der Arterhaltung dienen, vgl. FW 1, 371, 3–8.

Die Verbindung des Alten mit dem Guten, des Neuen mit dem Bösen bzw. Schlechten war zu N.s Zeiten durchaus geläufig, wurde aber auch schon vor N. kritisch hinterfragt. Davon zeugen sogar Sprichwörter des 19. Jahrhunderts, die dieses in FW 4 beschriebene herkömmliche Verständnis gerade phraseologisch in Zweifel ziehen: „Das Alte ist nicht immer gut, das Neue nicht immer schlecht.“ – „Wenn alles Alte gut wäre, so müsste alles Neue böse sein.“ (Wander 1867–1880, 1, 54) Zur Bestimmung des Bösen als des Neuen in FW 4 vgl. auch Dombowsky 2004, 143.

376, 13–19 *Mit den Waffen, mit Umsturz der Grenzsteine, durch Verletzung der Pietäten zumeist: aber auch durch neue Religionen und Moralen! Die selbe „Bosheit“ ist in jedem Lehrer und Prediger des Neuen, – welche einen Eroberer verufen macht, wenn sie auch sich feiner äussert, nicht sogleich die Muskeln in Bewegung setzt und eben desshalb auch nicht so verrufen macht!* Vgl. die eingangs zitierte ‚Vorstufe‘ aus N V 4, 45, die statt an Religionslehrer und Moralprediger noch an „Philosophen“ denkt. Dass der „Umsturz“ durch „Religionen“ durchaus auch mit „Waffen“-Gewalt erfolgen kann, reflektiert unter der Überschrift „Religionskriege“ Abschnitt FW 144 im Dritten Buch, der mit den Worten beginnt: „Der grösste Fortschritt der Massen war bis jetzt der Religionskrieg“ (491, 10 f.). Zum Thema ‚Religionsumsturz‘ vgl. auch die Abschnitte FW 148 und FW 149.

376, 14 *Grenzsteine*] M III 6, 258: „Grenzen“.

376, 25 f. *die Pflugschar des Bösen*] „Die Pflugschar“ war auch ein ursprünglich angedachter Titel für das FW-Vorgängerwerk M (NL 1880/81, [Titel], KSA 9, 409, 1). Zur Verwendung dieser Metapher in N.s Texten, vor allem im Hinblick auf die Titelwahl von M vgl. NK 3/1, S. 65. Eine „Pflugschar“ bezeichnet denjenigen Teil eines Pfluges, der sich „[a]n der vorderen Seite des Pflughauptes“ befindet und beim Pflügen „den Erdstreifen horizontal abschneidet“ (Pierer 1857–1865, 13, 18). N. bedient sich dieser agrartechnischen Metapher in den späten 1870er und 1880er Jahren (bis hin zu Za II) wiederholt, um einen geistigen Aufbruch zu verbildlichen. Bereits in einem nachgelassenen Notat vom September 1876 heißt es in Bezug auf ein geplantes „Buch [...] für den Guten und den Bösen“: „Die Pflugschar schneidet in das harte und das weiche Erdreich, sie geht über Hohes und Tiefes hinweg und bringt es sich nah.“ (NL 1876, 18[62], KSA 8, 331, 11–14) In einem Titelentwurf vom Sommer 1882 zu einer „Erste[n] Gesamtausgabe“, die alle Schriften von MA I bis FW enthalten sollte, taucht „**Die Pflugschar**“ ebenfalls auf; der Untertitel dieser Gesamtausgabe sollte präzisieren, wozu diese metaphorische Pflugschar dient: „Ein Werkzeug zur Befreiung / des Geistes.“ (NL 1882, 1[14], KSA 10, 12, 1–3)

Die „Pflugschar des Bösen“ steht im zu kommentierenden Text den kurz zuvor genannten „Ackerbauer[n] des Geistes“ gegenüber, als welche die „guten Menschen jeder Zeit“ erstaunlich positiv charakterisiert werden, „welche die alten Gedanken in die Tiefe graben und mit ihnen Frucht tragen“ (376, 22–24). Dass die „Pflugschar des Bösen“ diesen Ackerboden der Guten „immer wieder“ aufbrechen „muss“ (376, 25), um ihn aufs Neue fruchtbar zu machen, verweist auf eine zyklische bzw. periodische Geschichtsauffassung, nach der auf konservative Phasen in regelmäßigen Abständen notwendig revolutionäre Phasen zu folgen haben, um die ‚Arterhaltung‘ des Menschen zu gewährleisten. Dass der Sprecher in Bezug darauf jedoch beide Phasen in ihrer (sich wiederholenden) Abfolge als gleichrangig erachtet, legt der Satzsatz des Abschnitts nahe (vgl. 376, 31–377, 2).

376, 26–31 *Es giebt jetzt eine gründliche Irrlehre der Moral, welche namentlich in England sehr gefeiert wird: nach ihr sind die Urtheile „gut“ und „böse“ die Aufsammlung der Erfahrungen über „zweckmässig“ und „unzweckmässig“; nach ihr ist das Gut-Genannte das Arterhaltende, das Bös-Genannte aber das der Art Schädliche.*] Zu denken ist hier an den englischen Utilitarismus, an John Stuart Mill und vor allem an Herbert Spencer, den „Darwin der Psychologie“ (Fornari 2009, 93), der den sog. Evolutionismus begründete, indem er Darwins Prinzip der „natural selection“ unter der von ihm geprägten Formel „survival of the fittest“ (Spencer 1864, 444 f.) auf die Ethik übertrug (zu N.s Spencer-Lektüre vgl. Fornari 2005 u. Fornari 2009, bes. 93–171). Zur englischen ‚Moral-Irrlehre‘

vgl. auch schon NL 1880, 7[247]: „In England meint man Wunder, wie freisinnig die höchste Nüchternheit in Sachen der Moral mache: Spencer, Stuart Mill. Aber schließlich thut man nichts als seine moralischen Empfindungen zu formuliren. Es erfordert etwas ganz anderes: wirklich anders einmal empfinden zu können und Besonnenheit hinterher zu haben, um dies zu analysiren! Also neue innere Erlebnisse, meine werthen Moralisten!“ (KSA 9, 368, 24–369, 5) Explizit kritisch erwähnt wird der „pedantische[] Engländer Herbert Spencer“ in FW nur in Abschnitt 373 (625, 5 f.), also erst im Fünften Buch, das der Neuausgabe von 1887 beigelegt wurde. In einem nachgelassenen Notat aus dem Herbst 1880, das als Vorarbeit für den zu kommentierenden Passus gelesen werden kann, schreibt N.: „Es ist nicht wahr, daß gut und schlecht die Ansammlung von Erfahrungen über ‚zweckmäßig und unzweckmäßig‘ ist. Alle bösen Triebe sind in eben so hohem Grade zweckmäßig und arterhaltend als die guten! NB. gegen Spencer. Auch das, was der Gemeinschaft zweckmäßig ist, ist nicht der einzige Gesichtspunkt. Das wichtigste: blindes Gehorchen, wo befohlen wird, und Übergang der Furcht in Verehrung. Heiligung des Verehrten!“ (NL 1880, 6[456], KSA 9, 316)

In der deutschen Übersetzung von Spencers *Data of Ethics* unter dem Titel *Die Thatsachen der Ethik*, die N. besaß, heißt es beispielsweise: „Stets und überall also werden Handlungen gut oder böse genannt, jenachdem sie ihren Zwecken gut oder schlecht angepasst sind, und welche Widersprüche auch in unserer Anwendung dieser Wörter bestehen mögen, sie entspringen immer nur aus einer Verschiedenheit der Endzwecke.“ (Spencer 1879, 26) Für Spencer besteht der gute Handlungszweck in der Selbsterhaltung; so hält er fest, „dass wir mit Beiseitesetzung anderer Zwecke das die Selbsterhaltung befördernde Handeln als gut, das auf Selbstzerstörung hinarbeitende Handeln aber als böse bezeichnen.“ (Ebd., 27) Dazu passt auch eine spätere – von N. angestrichene – Stelle, an der Sittlichkeit darwinistisch als eine Anpassung an die Bedingungen der menschlichen Existenz gefasst wird: „Der sittliche Mensch kennzeichnet sich also dadurch, dass seine Functionen [...] sämtlich gerade in dem Grade ausgeführt werden, dass sie den Existenzbedingungen gehörig angepasst sind.“ (Ebd., 83; N.s Unterstreichungen) Auf diese evolutionistisch-utilitaristische Morallehre, die keineswegs auf England beschränkt war, sondern auch in Deutschland rasch Anhänger fand – beispielsweise in Georg Heinrich Schneiders zoologisch-anthropologischer Willenstheorie, die N. während der Entstehung von FW ebenfalls zur Kenntnis nahm –, rekurriert bereits FW 1 kritisch. Nähere Ausführungen hierzu bieten die entsprechenden Stellenkommentare NK 369, 3–10, NK 369, 11–17, NK 369, 17–370, 1 sowie NK 370, 7–10.

Im Fünften Buch wendet sich der Abschnitt FW 345 unter anderer Optik erneut den „Engländern“ zu (578, 27).

376, 27–29 *gefeiert wird: nach ihr sind die Urtheile „gut“ und „böse“ die Aufsammlung*] Im Korrekturbogen mit zwei roten Randstrichen markiert: „gefeiert wird! Nach ihr sind die Urtheile ‚gut‘ und ‚böse‘. Die Aufsammlung“ (Cb, 32).

376, 31–377, 2 *In Wahrheit sind aber die bösen Triebe in eben so hohem Grade zweckmässig, arterhaltend und unentbehrlich wie die guten: – nur ist ihre Function eine verschiedene.*] Der Schlusssatz relativiert den Eingangssatz ein Stück weit. Beginnt dieser im mehrfachen Superlativ: „Die stärksten und bösesten Geister haben bis jetzt die Menschheit am meisten vorwärts gebracht“ (376, 6–8), so stellt sich vor dem Hintergrund des vom Titel aufgerufenen Arterhaltungsgedankens der Eindruck ein, das Böse sei allein oder vornehmlich das Arterhaltende – ein Eindruck, den freilich bereits die positive Beschreibung der Guten als in Gedanken-Tiefen grabende „Ackerbauer[n] des Geistes“ (376, 24) konterkariert. Nun wird deutlich: Auch wenn im Gegensatz dazu die „bösesten Geister“ die vorantreibenden Elemente im Prozess der Menschheitsgeschichte sein mögen, so genügt doch bloßes Vorantreiben mit der „Pflugschar des Bösen“ (376, 26) nicht, um die Erhaltung der Art zu sichern. Dies setzt offenkundig der hier zu kommentierende Passus voraus, wenn darin von einer Gleichrangigkeit der „guten“ und „bösen Triebe“ in Hinsicht auf ihre Zweckmäßigkeit für die Arterhaltung die Rede ist. Die vom Schluss offengelassene Verschiedenheit, die lediglich in der jeweiligen „Function“ dieser „Triebe“ bestehe, lässt sich leicht benennen: Der konservierenden Funktion der guten Triebe steht die progressive Funktion der bösen gegenüber.

5.

Unbedingte Pflichten.] Titellose ‚Reinschrift‘ mit zahlreichen Korrekturen und Varianten in M III 6, 260. Ein nachgelassenes Notat aus dem Herbst 1880 bemüht sich bereits mittels einer ähnlichen Argumentation darum, die politische und soziale Praxis einer vermeintlichen Pflichtethik als sublimale Umgehung realer Unterwerfungsgesten zu enthüllen: „Alle Menschen bemühen sich, ihrer Pflicht einen unbedingten Charakter zu geben: sie fühlen sich erniedrigt bei dem Gedanken, daß sie einem Menschen, Fürsten Staate Partei aus Furcht sich opfern und einem anderen Intell(ekt) ihren Intell(ekt) unterordnen: sie wünschen, daß eine nicht mehr beschämende Übergewalt existirt, die ihnen gebietet, sich so unter(zu)ordnen, eine absolute Pflicht, ein Wort Gottes (z. B. seid gehorsam der Obrigkeit) Auch jetzt noch suchen die Moralphilosophen die Ethik endgültig zu fundamentiren: ohne dies, fühlen sie, hat man kein Recht zum großen Pathos, zu schönen Attitüden als Politiker und Socialist. ‚Man muß ein Wesen haben, dem man unbedingt

sich anvertraut‘ sagt Luther d. h. wir wollen uns selber unbedingt vertrauen dürfen und unsere Handlungen als indiskutabel und absolut erhaben der Welt gegenüberstellen. Eitelkeit!“ (NL 1880, 6[116], KSA 9, 223; Handschrift in N V 4, 34.)

Im Unterschied zu dieser Aufzeichnung verzichtet der gedruckte Text auf die Erwähnung Luthers, nennt stattdessen den italienischen National-Revolutionär Guiseppe Mazzini (vgl. NK 377, 13–15) und differenziert vor allem noch stärker zwischen zwei ‚Klassen‘ von Menschen, die sich auf die titelgebenden ‚unbedingten Pflichten‘ berufen: einerseits diejenigen, die dies tun, weil sie unbedingte Unterordnung von anderen fordern und sich dabei selbst für Instrumente einer höheren Macht halten; andererseits diejenigen, die sich zwar gerne unterwerfen, aber aus Scham nicht zugeben wollen, dass dies vor einer Person oder Partei geschieht: Deshalb brauchen auch sie eine ‚unbedingte Pflicht‘. Beide Klassen von Anhängern einer solchen verhalten sich, wie man sieht, komplementär zueinander, sind symbiotisch aufeinander angewiesen. Synonym zum Begriff der ‚unbedingten Pflichten‘ wird in FW 5 der kantische Terminus des ‚kategorischen Imperativs‘ gebraucht. Die Rede von ‚unbedingten Pflichten‘ findet sich ebenfalls bereits mehrfach bei Kant (vgl. AA VI, 186, AA VIII, 429 und AA VIII, 300). Zum Kant-Bezug in FW 5 vgl. den Artikel „duty“/„Pflicht“ in Burnham 2015, 109, der darin eine Gemeinsamkeit mit M 112 und AC 11 sieht, sowie Loudon 2017, 204 f.

377, 7 f. *Revolutions-Politiker, Sozialisten, Bussprediger mit und ohne Christenthum.*] Bei den aufgezählten Personen- bzw. Berufsgruppen handelt es sich um die erste „Classe“ jener „Gegner der moralischen Aufklärung und Skepsis“ (377, 21 f.), von der im zweiten Teil des Abschnitts (ab 377, 22) noch eine andere unterschieden wird. Während die Zusammenstellung von Revolutions-Politikern (mit Mazzini wird ein solcher im Folgenden noch namentlich erwähnt) und Sozialisten nicht weiter verwundert, scheinen die „Bussprediger mit und ohne Christenthum“ doch etwas aus der Reihe zu fallen. Parallelen zwischen Sozialismus und Christentum werden bei N. allerdings häufiger gezogen, im Hinblick auf die gemeinsame ‚falsche‘ Voraussetzung der Gleichheit aller Menschen etwa bereits in der nachgelassenen Aufzeichnung NL 1876/77, 23[25], KSA 8, 412, 13 f. u. 20–22: „Man wirft dem Socialismus vor, daß er die thatsächliche Ungleichheit der Menschen übersehe [...]; ähnlich wie das Christenthum in Hinsicht auf sündhafte Verdorbenheit und Erlösungsbedürftigkeit die Menschen als gleich nahm.“ Bis zuletzt finden sich solche Engführungen von Sozialismus und Christentum in N.s Texten, vor allem im Nachlass. Vgl. noch das durchgestrichene Notat KGW IX 9, W II 6, 95, 5–8 (NL 1888, 15[30], KSA 13, 424, 6): „Die Socialisten appelliren an die christlichen Instinkte, das ist 'noch' ihr're' / feinsten Kunstgriff 'Klugheit' ...“ Auch wenn N. die Werke von Karl

Marx und Friedrich Engels nicht selbst gelesen hatte, waren ihm ihre Ideen doch aus Darstellungen Dritter bekannt (vgl. Brobjer 2002).

Über den Sozialismus hat sich N. u. a. belesen in Eugen Dührings *Kritischer Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus*, zweite Auflage 1875 (NPB 202 f.), sowie in John Stuart Mills Abhandlungen *Arbeiterfrage* und *Socialismus*, die er in einer deutschen Übersetzung von 1880 besaß und – vor allem letztere (siehe Sommer 2020a, 288–292) – mit zahlreichen Lesespuren versah (NPB 389). Ob auch Albert Schäffles Broschüre *Die Quintessenz des Socialismus* zu seinen Lektüren gehörte, die 1879 in siebenter Auflage erschienen war, muss offenbleiben; es könnte sein, dass es sich um einen ‚Eindringling‘ in sein Bücherverzeichnis handelt (vgl. NPB 521). Spätestens vor dem Erscheinen der Neuauflage von FW las N. jedenfalls August Bebels wichtige Programmschrift *Die Frau und der Sozialismus*, die erstmals 1879 erschienen war (vgl. die Briefe an Köselitz vom 21. 08. 1885, KSB 7/KGB III 3, Nr. 624, S. 86 f., Z. 75–77 u. vom 22. 09. 1885, KSB 7/KGB III 3, Nr. 630, S. 94, Z. 30; dazu Brobjer 1999, 61). „Socialisten“ und „Socialismus“ sind auch Themen weiterer Abschnitte des Ersten Buchs: FW 12, FW 24, FW 40; im Fünften Buch kommt FW 356 erneut darauf zu sprechen. Die in dieser Hinsicht bestehende Verbindung zwischen FW 5 und den beiden erstgenannten Abschnitten betont auch schon Marti 1993, 162. Zum Sozialismus-Verständnis bei N. allgemein siehe den Artikel von Brose in NH 327–330, der gleich zu Beginn den vorliegenden Passus aus FW 5 zitiert und feststellt: „N.s Verhältnis zum Sozialismus entstammt seiner Kritik am Christentum.“ Vgl. ferner den Kurzartikel von Heit in NLex², 355 f. Zum Sozialismus im Spätwerk NK KSA 5, 125, 1–126, 3; NK KSA 5, 125, 9–11; NK KSA 5, 264, 2–9; NK KSA 6, 130, 27–134, 12 und NK KSA 6, 244, 25–28.

377, 7 *Socialisten*] Im Korrekturbogen mit rotem Randstrich markierter Druckfehler: „Spezialisten“ (Cb, 32).

377, 12 f. *So greifen sie nach Philosophieen der Moral, welche irgend einen kategorischen Imperativ predigen*] Wenn der von Kant geprägte Terminus ‚kategorischer Imperativ‘, der in FW 335 erneut thematisiert wird (vgl. NK 562, 11–21), hier durch die Wendung „irgend einen“ im potentiellen Plural erscheint, so ist dies gegen den Sinn des Erfinders. Für Kant gibt es nur genau einen kategorischen Imperativ, welcher der praktischen Vernunft unbedingt gebietet, das intelligible Sittengesetz zu befolgen. Kant betont in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785): „Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (AA IV, 421) Auch Kuno Fischer, den N. seit 1881 las, hebt im zweiten Kant-Band seiner *Geschichte der neuern Philosophie* hervor: „Der kategorische Imperativ, den wir auch als den

Imperativ der Sittlichkeit bezeichnen können, ist von den anderen [Imperativen] wesentlich verschieden.“ (Fischer 1869b, 105) Zwar führt Kant verschiedene Formeln für den kategorischen Imperativ an (neben der zitierten Universalisierungsformel gibt es noch die Selbstzweck-, die Naturgesetz- und die Reicherder-Zwecke-Formel, jeweils wiederum in unterschiedlichen Formulierungen), aber letztlich sollen sie alle in verschiedenen Hinsichten dasselbe besagen.

Der kategorische Imperativ kommt bei N. von der frühen Schaffensphase (die erste Erwähnung stammt von 1867) bis hin zu EH immer wieder vor – zumeist in kritischen Perspektiven. Bereits in einem nachgelassenen Notat aus dem Jahr 1872 wird, der Kant-Kritik Schopenhauers folgend (vgl. Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 167–169), „der kategorische Imperativ“ zu den „Unmöglichkeitsforderungen“ gerechnet (NL 1872/1873, 19[194], KSA 7, 479, 7 f.). In den Werken taucht er nach FW noch in JGB 5 und JGB 187, in GM Vorrede 3 und GM II 6, in AC 11, AC 20 und AC 55 sowie in EH WA 2 und EH Warum ich ein Schicksal bin 7 auf (vgl. hierzu die entsprechenden Stellenkommentare in NK 5 u. 6), im Spätwerk mit der Tendenz, den kategorischen Imperativ als gefährlich und grausam darzustellen. Wird im zu kommentierenden Passus der kategorische Imperativ im potentiellen Plural als „irgend eine[r]“ angesprochenen, so reduziert die Sprechinstanz den kategorischen Imperativ auf eine ‚unbedingte Pflicht‘, deren Inhalt beliebig ist.

377, 13–15 *oder sie nehmen ein gutes Stück Religion in sich hinein, wie diess zum Beispiel Mazzini gethan hat.*] Vgl. folgendes Nachlass-Notat aus der Entstehungszeit von FW: „Die Unbefriedigten müssen etwas haben, an das sie ihr Herz hängen: z. B. Gott. Jetzt, wo dieser fehlt, bekommt z. B. der Socialismus viele solche, die ehemals sich an Gott geklammert hätten – oder patria (wie Mazzini). Ein Anlaß zu großartiger Aufopferung, und einer öffentlichen (weil sie disciplinirt und fest hält, auch Muth macht!) soll immer da sein! Hier ist zu erfinden!“ (NL 1881, 12[81], KSA 9, 591, 3–9) Der aus Genua stammende Jurist Giuseppe Mazzini (1805–1872) kämpfte während der Zeit des Risorgimento (1815–1870) für die Einigung der damals unter verschiedenen europäischen Mächten aufgeteilten italienischen Staaten zu einer demokratischen Republik; zu diesem Zweck rief er das italienische Volk zur Revolution und Vertreibung der Besatzer auf. Er gehört nach der Klassifikation aus dem ersten Satz des zu kommentierenden Abschnitts in die Klasse der „Revolutions-Politiker“ (377, 7). Mazzini lehnte zwar das Christentum bzw. den Katholizismus strikt ab, war dafür aber Freimaurer und verstand sich als Deist: Er befürwortete im Anschluss an Thomas Paines (1736–1809) Werk *The Age of Reason* (1794–1807) eine Religion der Vernunft und der Humanität – und besaß somit eben noch „ein gutes Stück Religion“, wie der Sprecher von FW 5 festhält. Mazzini sah die Religion sogar als integralen Bestandteil seiner nationalpolitisch-revo-

lutionären Bestrebungen an; in einem *Religion* betitelten Aufsatz von 1849 verkündet er: „Die politischen Theorieen bedürfen heute mehr als jemals einer religiösen Weihe. Ohne diese würden sie immer unsicher, einer festen Basis, eines unerschütterlichen Stützpunktes ermangeln. [...] Die Religion ist die Menschheit.“ (Mazzini 1868, 213) Explizit verbindet Mazzini dies mit der – gut zum Argumentationszusammenhang von FW 4 passenden – Aufforderung an seine politischen „Apostel[]“: „Tretet vor eure Nation mit der Tafel der Pflichten“ (Mazzini 1868, 216).

Ungeachtet der kritischen Tonschwingungen, mit denen Mazzini in FW 5 sowie in dem zitierten Nachlass-Notat behandelt wird, zählte N. ihn zur selben Zeit zusammen mit dem Seefahrer Kolumbus und dem Komponisten Paganini wiederholt zu seinen „Genueser Schutzpatrone[n]“ (an Heinrich Köselitz, 24.02.1881, KSB 6/KGB III 1, Nr. 86, S. 66, Z. 10; vgl. auch den Brief an Franz Overbeck, 14.10.1881, KSB 6/KGB III 1, Nr. 158, S. 134, 5–7). Auch in der nachgelassenen Aufzeichnung NL 1882, 20[3] erscheint Mazzini in sehr günstigem Licht: „Ein großer Mensch braucht nach dem jetzigen Sprachgebrauche weder ein guter noch ein edler Mensch zu sein – ich erinnere mich nur Eines Beispiels, daß ein Mensch dieses Jahrhunderts alle drei Prädikate bekommen hat, und selbst von seinen Feinden – Mazzini.“ (KSA 9, 680, 20–25) Nach FW erwähnt N. Mazzini, den er Anfang Februar 1871 auf einer Fahrt von Basel nach Lugano persönlich kennengelernt hatte, nicht wieder. Zur Begegnung zwischen N. und Mazzini vgl. Förster-Nietzsche 1921, Janz 1978, 1, 396 f., Hoffmann 2000, 25 f. und Mönig 2020, 21–31.

377, 19–21 *Hier haben wir die natürlichsten und meistens sehr einflussreichen Gegner der moralischen Aufklärung und Skepsis* Wenn in diesem resümierenden Satz das sprechende Wir die bisher behandelte Gruppe von Befürwortern der ‚unbedingten Pflicht‘ zu den Gegnern moralischer Aufklärung zählt, so ist mit dieser nicht etwa die aufklärerische Moralphilosophie gemeint, deren Kern ja gerade Kants Konzept des kategorischen Imperativs bildet. Vielmehr zielt dies auf ein kritisches (skeptisches) Infragestellen geläufiger moralischer Vorstellungen ab, wie man es im vorliegenden Abschnitt selbst im Vollzug beobachten kann. Vgl. auch die performative Selbstreferenz in 378, 1f., wo die (weiteren) „Gegner“ gar als „Todfeind[e]“ der ‚moralischen Aufklärer und Skeptiker‘ auftreten, denen sich mit wenig Mühe das sprechende Wir selbst zuordnen lässt.

Während „Christenthum“ (377, 8) und „Religion“ (377, 14) überhaupt in FW 5 den „Gegner[n] der moralischen Aufklärung und Skepsis“ zugerechnet werden, betont im Dritten Buch FW 122: „Auch das Christenthum hat einen grossen Beitrag zur Aufklärung gegeben: es lehrte die moralische Skepsis“ (478, 7f.).

377, 32–378, 3 *Alle feinere Servilität hält am kategorischen Imperativ fest und ist der Todfeind Derer, welche der Pflicht den unbedingten Charakter nehmen wollen: so fordert es von ihnen der Anstand, und nicht nur der Anstand.*] Wie die in der ersten Hälfte des Abschnitts charakterisierten ‚seltenen‘ Menschen, die unbedingte Loyalität von ihrer Gefolgschaft verlangen, so benötigen auch die vergleichsweise vielen Unterwerfungswilligen, die dabei aber ihre Würde bewahren wollen, den kategorischen Imperativ, d. h. eine unbedingte Pflicht. Der Grund dafür ist jedoch bei jenen und bei diesen verschieden. Während die Politiker und Prediger, welche unbedingte Pflichterfüllung von ihren Anhängern fordern, sich selbst als ‚Diener der Pflicht‘ ausgeben, damit ihnen geglaubt wird, benötigen die Servilen, denen – wie dem „Abkömmling einer alten, stolzen Familie“, der als „Beispiel“ angeführt wurde (377, 27 f.) – noch eine gewisse Feinheit eignet, den Glauben an die unbedingte Pflicht, um sich nicht für ihre Unterwürfigkeit zu schämen. Dies bedeutet der im Satzlusssatz genannte „Anstand“, der aber nicht der einzige Grund sei. Der andere wird zwar nicht genannt, sondern den Lesenden selbst zu ergänzen überlassen, womit auch dieser Abschnitt ein ‚offenes Ende‘ aufweist, das zum Nachdenken anregt. Man kann – in Erinnerung an den Textanfang – ergänzen: Nicht nur der Anstand fordert von den feinen Servilen, am „unbedingten Charakter“ der Pflicht festzuhalten, sondern dies fordern von ihnen eben auch jene selteneren Menschen, die ihre ‚Pflicht-Tafeln‘ aufstellen.

Mit der Erwähnung „Derer, welche der Pflicht den unbedingten Charakter nehmen wollen“, kommt ganz am Schluss noch eine dritte Gruppe hinzu. Dies hat performative Qualität; denn damit bringt sich der in diesem Abschnitt Sprechende zuletzt noch selbst mit ins Spiel. Seine psychologisch-hinterfragende Analyse der Motive beider vorgenannter ‚Klassen‘ von Menschen, die am kategorischen Imperativ festhalten, weist den Sprecher selbst als Kritiker der ‚unbedingten Pflichten‘ aus. Somit erscheint er gerade nicht als „Gegner“, sondern als exemplarischer Repräsentant „der moralischen Aufklärung und Skepsis“ (377, 21), die in der Textmitte bereits genannt wurde.

6.

Verlust an Würde.] Im vorliegenden Abschnitt klingt erstmals ein Leitmotiv des Ersten Buchs an, das auch später noch in FW wiederkehrt (vgl. FW 21, FW 31, FW 42 u. FW 329): das Verhältnis von Arbeit und Muße, das an dieser Stelle im kontrastierenden Vergleich von Gegenwart und Vergangenheit hinsichtlich einer verloren gegangenen höheren Würde des Nachdenkens gegenüber allen Geschäften des täglichen Lebens betrachtet wird. Obwohl es dabei

auf den ersten Blick so aussehen mag, als würde die Sprechinstanz den Verlust jener einstigen Denkwürde beklagen und sich gegen die unfeierliche, hastig-alltägliche Denkpraxis der eigenen Zeit richten, erscheint die Wertung bei näherer Betrachtung weniger eindeutig. Denn das sprechende Wir zählt sich nicht nur selbst explizit zu den rastlosen modernen Menschen, deren Denken einer maschinellen Arbeit ähnlich, somit aber auch höchst effizient und eigentümlich schwerelos geworden ist. Vielmehr nimmt das Wir überdies unausgesprochen, aber aktiv an der von ihm zu Beginn konstatierten Verspottung der früheren Würde des Denkens teil, indem es zum einen den allgemeinen Ausnahme- oder gar bloß Wunschcharakter des Denkens und ‚Weisewerdens‘ in jener vergangenen Zeit betont und indem es zum anderen die damit verbundene starre Körperhaltung des Denkers alter Schule, die sich einer Gebetshaltung annähert, tendenziell karikierend darstellt. Eine historische Präzisierung der gemeinten Vergangenheit, die in generalistisch-apodiktischem Duktus aufgerufen wird, erfolgt ebenso wenig wie eine explizite Illustration durch konkrete Beispielpersönlichkeiten. Nicht zuletzt durch die implizite Anspielung auf das staunende Erstarren des Sokrates erhält die ‚denkwürdige‘ alte Zeit allerdings eine antike Färbung.

Vgl. die deutlich knappere ‚Vorstufe‘ in N V 7, 138: „Das Nachdenken ist um seine Würde gekommen – wir denken zu rasch, und unterwegs und brauchen zu wenig Vorbereitung – ehemals sah man es einem an, wenn er weise werden wollte und auf einen Gedanken sich gefaßt machte.“ In M III 4, 164 hat N. den Text erweitert, wobei hier aber u. a. die späteren, ironisch getönten Schlusszeilen (378, 17–20) immer noch keine Entsprechung haben: „Das Nachdenken ist um seine Würde gekommen: wir denken zu rasch, und unterwegs, mitten in Geschäften aller Art, wir brauchen wenig Vorbereitung, selbst wenig Stille, das Denken ist eine unaufhaltsam rollende Maschine geworden, welche unter den ungünstigsten Umständen noch arbeitet. Ehemals sah man es einem an, wenn er einmal denken wollte, wenn er weise werden wollte u. auf einen Gedanken sich gefaßt machte.“ Die bereits wie die Druckfassung betitelte ‚Reinschrift‘ in M III 6, 198 f. weist noch Korrekturen und Varianten auf, die KSA 14, 239 mit einer Ausnahme (vgl. NK 378, 7) nicht verzeichnet.

Zur Interpretation von FW 6 vgl. die Ausführungen von Mattenklott 1997, 228 f., für den der hier porträtierte Denker „eher dem ‚Philosophischen Landmann‘ aus dem 18. Jahrhundert als dem professionellen Gelehrten im Zenit der Arbeitsteilung“ ähnlich sieht. Vor allem betont Mattenklott, dass „Nietzsches Portrait [...] ironisch historisierend entworfen“ ist, und argumentiert für eine performative Lesart des Abschnitts, der sich über sein sprachliches Tempo „in einer Art leiblicher Mimesis den Habitus des philosophischen Landmanns [inkorporiert]. Als Figur gibt er [N.] ihn dergestalt zwar ironisch preis, doch seinen

Habitus nimmt er auf, um dem Typus ein Denkmal zu setzen.“ (Ebd., 229) Wenngleich man auch und vielleicht sogar mit mehr Recht an den Typus des antiken Weisen als an den ‚philosophischen Landmann‘ des 18. Jahrhunderts denken kann, ist damit etwas Wesentliches getroffen. Kritisch gegenüber Matenkloß positioniert sich Zittel 2015, 63 (vgl. NK 378, 9–14).

378, 5–9 *Das Nachdenken ist um all seine Würde der Form gekommen, man hat das Ceremoniell und die feierliche Gebärde des Nachdenkens zum Gespött gemacht und würde einen weisen Mann alten Stils nicht mehr aushalten.*] „Würde der Form“, „Ceremoniell“ und „feierliche Gebärde“ verweisen auf die Außenseite, den physio-ästhetischen Ausdruck des mentalen Prozesses „Nachdenken“. Nicht im thematischen Gehalt des Denkens, sondern lediglich in seiner äußeren Erscheinungsform liegt hier die „Würde“, deren Verlust in der Sprechergewalt diagnostiziert wird. Dass diese denkerische Würde inzwischen sogar Anlass „zum Gespött“ abgebe, verdeutlicht der Schlusssatz des Textes auf performative Weise selbst. Die dagegen als früher vorhanden vorausgesetzte formale Würde des Denkens wird durch den „weisen Mann alten Stils“ verkörpert. Man mag sich dabei insbesondere an antike Denker erinnert fühlen; gegen Ende von FW 6 wird denn auch versteckt auf Sokrates angespielt. In wirkungsgeschichtlicher Hinsicht kann überdies vermutet werden, dass Thomas Mann in seinem Roman *Joseph und seine Brüder* der vorliegende Abschnitt als Modell für das würdevolle Nachsinnen Jaakobs vor Augen stand, das der Erzähler ebenfalls nicht ohne ironische Distanz beschreibt: „Es war ein gewaltig ausdrucksvolles Sinnen, das Sinnen selbst, sozusagen wie es im Buche steht, der höchste Grad pathetisch vertiefter Abwesenheit, – darunter tat er es nicht; wenn er sann, so mußte es auch ein rechtes und auf hundert Schritte anschauliches Sinnen sein, großartig und stark, so daß nicht allein jedem deutlich wurde, Jaakob sei in Sinnen versunken, sondern auch jeder überhaupt erst erfuhr, was das eigentlich sei, eine wahre Versonnenheit, und jeden Ehrfurcht anwandte vor diesem Zustand und Bilde“ (Mann 2001 ff., 7/1, 38).

378, 7 *Nachdenkens*] In M III 6, 198 und in GoA V, 43: „Nachdenkenden“.

378, 9–14 *Wir denken zu rasch, und unterwegs, und mitten im Gehen, mitten in Geschäften aller Art, selbst wenn wir an das Ernsthafteste denken; wir brauchen wenig Vorbereitung, selbst wenig Stille: – es ist, als ob wir eine unaufhaltsam rollende Maschine im Kopfe herumtrügen, welche selbst unter den ungünstigsten Umständen noch arbeitet.*] Der von dem (nur) in diesem Satz sich artikulierenden Wir als Sprechinstanz des Textes als „zu rasch“ bemängelten eigenen Denkweise, die neben anderen Tätigkeiten herläuft, entspricht strukturell eine Lektürepraxis, wie sie in M 454 beschrieben wird. Dort heißt es unter dem Titel „Zwischenrede“ in selbstreflexiver Referenz auf „dieses“ „Aphorismen-

Buch', es sei „zum Aufschlagen, namentlich im Spaziergehen“ bestimmt, da man „den Kopf hinein- und immer wieder hinausstecken“ könne (KSA 3, 274, 26–29), ohne den Faden zu verlieren. Wenngleich dort nicht von „Geschäften“ oder einer rastlos rotierenden Kopf-Maschine die Rede ist, sondern von einer Situation („Spaziergehen“), die durchaus auch mit Muße/Müßiggang in Verbindung gebracht werden kann, deutet der frühe N.-Interpret Ziegler 1900, 3 eine solche auktorial intendierte punktuelle Rezeption als die gerade dem beschleunigten Zeitalter der Arbeit und damit der in FW 6 beschriebenen Denkpraxis gemäße Leseweise: „In unserer schnelllebenden hastigen Zeit – wer kann und mag da noch mit Geduld ernsthafte Bücher ganz durchlesen? Nietzsches Werke aber darf man nur aufschlagen, immer findet man etwas Fertiges, Abgerundetes, Ganzes; er ist der Philosoph des Augenblicks, weil er für jeden Augenblick ein Ganzes giebt.“ Hierzu mag immerhin passend erscheinen, dass Zittel 2015, 63 gegen eine Interpretation des Wir in FW 6 als Zielobjekt einer kulturkritischen Klage über die moderne Arbeitsgesellschaft, wie er sie Mattenklott 1997, 228 f. attestiert, von einer „Selbstcharakteristik“ des Autorsubjekts spricht. Zittel verweist zur Beglaubigung dieser These auf den unmittelbar folgenden Abschnitt FW 7, der unter der Überschrift „Etwas für Arbeitsame“ ein immenses Arbeitsprogramm für ganze Wissenschaftlergenerationen aufstellt.

Die im vorliegenden Text im Modus des Als-ob aufgerufene Maschine als Vergleichsbild für das menschliche Denken, weist einerseits auf ältere, materialistische Vorstellungen vom Menschen als Maschine (vgl. auch „[d]ie menschliche Maschine“ in NL 1880, 6[365], KSA 9, 291, 12) zurück; man denke etwa an das prominente – von N. allerdings nie erwähnte – Werk *L'homme machine* (1748) des französischen Aufklärers Julien Offray de La Mettrie. Andererseits scheint das Bild der ‚Maschine im Kopf‘ jene „elektrotechnische[n] Hirnmodelle“ zu antizipieren, die schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelt wurden und später in der „These einer funktionalen Identität von Computer und Gehirn“ mündeten (Borck 2005, 292). Bei N. findet sich die Abwehr einer Vorstellung des (eigenen) Intellekts als Maschine schon früh, und sie reicht bis in die späte Schaffensphase hinein. Bereits im Brief an Paul Deussen vom 4. April 1867 schreibt N.: „Überhaupt bin ich sehr abgeneigt, mich wie eine Maschine mit Kenntnissen zu überladen.“ (KSB 2/KGB I 2, Nr. 539, S. 206, Z. 49 f.) Und noch im Brief an Franz Overbeck vom 14. November 1886 hebt er hervor, dass „ich glücklicher Weise ein lebendiges Wesen und nicht bloß eine Analysirmaschine und ein Objektivations-Apparat bin.“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 775, S. 282, Z. 35–37; vgl. hierzu auch NK 349, 29–34)

Die Frage ist aber, ob das Kopfmaschinen-Bild in FW 6 so eindeutig pejorativ und das Gegenmodell des würdigen Denkers von damals so eindeutig posi-

tiv konnotiert ist, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Zumindest verbindet sich mit der maschinalen Tätigkeit des Denkens, wie sie hier beschrieben wird, die Vorstellung einer gewissen Leichtigkeit, Schwerelosigkeit. Die rollende Kopfmaschine des sprechenden Wir in FW 6 funktioniert zumindest völlig reibungslos – während im Gegensatz dazu der kontrastierende Abschnitt FW 327 aus dem Vierten Buch mit der Feststellung beginnt, dass der „Intellect [...] bei den Allermeisten eine schwerfällige, finstere und knarrende Maschine“ sei, „welche übel in Gang zu bringen ist“ (555, 2–4). Die Maschinenmetapher kehrt hier also zwar wieder, doch verhält es sich bei den „Allermeisten“ aus FW 327 ganz anders als bei dem „wir“ aus FW 6. Dies betrifft auch den an vorliegender Stelle thematisierten Gedanken „an das Ernsthafteste“: Rotiert die eifrige Denkmaschine des sprechenden Wir auch über dieses noch flott hinweg, so versteht sich umgekehrt die intellektuelle Arbeit der schwerfälligen Mehrzahl-„Maschine“ als ein „die Sache ernst nehmen“ und perhorresziert alle denkerische „Fröhlichkeit“, für welche umgekehrt der Sprecher von FW 327 energisch Partei ergreift (555, 4 f. u. 9). Aus seiner Perspektive erschiene der feierliche, würdevolle Denker von gestern, wie er in 378, 14–20 porträtiert wird, wohl schwerlich als Ideal. Es gibt aber auch Indizien dafür, dass schon diese Darstellung selbst nicht ganz ‚ernst zu nehmen‘ ist.

378, 13 *im Kopfe*] M III 6, 198: „in unserem Kopfe“.

378, 14–18 *Ehemals sah man es Jedem an, dass er einmal denken wollte – es war wohl die Ausnahme! –, dass er jetzt weiser werden wollte und sich auf einen Gedanken gefasst machte: man zog ein Gesicht dazu, wie zu einem Gebet*] Eine spöttisch-distanzierte Haltung zu den Denkern von „[e]hemals“, wie sie der Sprecher zu Beginn des Abschnitts der eigenen Gegenwart klagend zu attestieren schien, tritt an dieser Stelle ihrerseits hervor. Die parenthetische Rede vom Ausnahmestatus des Denkens sowie davon, dass man „ein Gesicht dazu“ zog – noch dazu ähnlich wie ein Betender –, lässt den so porträtierten ‚Denker‘ tendenziell als grimassierende Witzfigur dastehen. Zur Redewendung „den Mund, das Gesicht ziehen, [...] verziehen; auch: ein Gesicht ziehen (s. v. w. schneiden)“ vgl. Heyse 1833–1849, 2/2, 2082.

378, 18–20 *man stand stundenlang auf der Strasse still, wenn der Gedanke „kam“ – auf einem oder auf zwei Beinen*] Die Stelle kann als Anspielung auf die Sokrates-Darstellung in Platons *Symposion* gelesen werden, wo mehrfach erwähnt wird, dass der vom Denken plötzlich ‚überfallene‘ Sokrates oftmals mitten in einer Tätigkeit innehalte und stundenlang wie erstarrt in seiner Position verharre (vgl. 174e–175a u. 220d; Platon 1853–1874, I/3, 288, 290 f. u. 379 f.). Darüber hinaus wird in Platons Dialogen – wie auch in anderen antiken Texten – wiederholt das Erstarren (ναρκᾶν) mit dem Erstaunen (θαυμάζειν) als

der philosophischen Grundstimmung in Zusammenhang gebracht (vgl. *Menon* 80a; Platon 1853–1874, II/4, 451 [hier ‚erzittern‘ statt ‚erstarren‘ übersetzt] u. *Symposion* 198b–c; Platon 1853–1874, I/3, 336). Zum ‚Erstaunen‘ vgl. auch FW 46 und den Kommentar hierzu; zum ‚staunenden Erstarren‘ des platonischen Sokrates vgl. Nolte 1995, 114: „Die Erstarrung des Staunens ist Endpunkt der Reinigung von Scheinmeinungen und Beginn der Trennung des Körpers von der Seele. [...] Die Erstarrungen des Sokrates, von denen im *Symposion* berichtet wird, erinnern an die Trance von Schamanen, deren Seele sich auf einer Reise ins Jenseits befindet.“ In N.s Text wird das Erstarren des Denkers „alten Stils“ (378, 8) zwar nicht mit schamanischer Trance, aber immerhin mit „einem Gebet“ (378, 18) verglichen. Offen bleibt in der Argumentations- bzw. Erzähllogik von FW 6 jedoch, ob ein solches Denkgebet auch zwangsläufig Erhörung fand, d. h. der erwartete Gedanke sich einstellte. Denn wenn in Anführungszeichen davon die Rede ist, dass „der Gedanke ‚kam‘“, so kann dies auch als Distanzierungs-Signal gelesen werden: Vor dem Hintergrund des zuvor mit spöttischem Unterton thematisierten Absichts- und Ausnahmecharakters des Denkens in ‚alter Zeit‘, könnte das auch heißen, dass der erwartete Gedanke bisweilen ausblieb – oder eben nur „auf einem“ Bein angehumpelt kam. Auch diese Lesart ist durchaus möglich; der auf den Gedankenstrich folgende Schlussteil des Satzes bleibt in seinem grammatischen Bezug auf „stand“ oder „kam“ uneindeutig (auch wenn Zittel 2015, 54 nur den letzteren sieht). Abgesehen davon: Stundenlang-storchenhaftes Stillstehen auf einem Bein als denkerische Positur mutet karikaturesk an.

7.

Etwas für Arbeitsame.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit zahlreichen Korrekturen und Varianten in M III 6, 226 f. Die umfangreichste Überarbeitung besteht in der nachträglichen Einfügung des Passus 378, 24–379, 17, welchen N. auf der rechten Manuskriptseite notiert hat (vgl. M III 6, 227). Eine kürzere ‚Vorstufe‘ des Textbeginns findet sich in M III 4, 130. Dass im Titel von FW 7 pluralisch von „Arbeitsame[n]“ die Rede ist, wird erst voll verständlich vor dem Hintergrund von 379, 20 f., wo es heißt, das hier vorgegebene ‚moralwissenschaftliche‘ Arbeitspensum sei schon im Kleinen und Einzelnen „zu viel der Arbeit für den Arbeitsamsten“, und es bedürfe „ganzer Geschlechter“ von Arbeitsamen, um sie zu bewältigen. Zur Interpretation von FW 7 vgl. am ausführlichsten Brusotti 2012, 94–99, der darin „eine neue Form von Geschichtsschreibung“ (ebd., 94) angekündigt findet, die zugleich „eine praktisch anwendbare Wissenschaft der Existenzbedingungen und der Lebenstechniken“ sein wolle. Vgl.

ähnlich auch die knapperen Ausführungen von Orsucci 2008, 53 f., für den sich hier „Nietzsches Interesse an der Kulturgeschichte“ mit einer zukunftsorientierten „Epochendiagnose“ (ebd., 54) verbindet, und Zittel 2015, 63 f., der FW 7 als „Reflexion über Sinn und Zweck der Wissenschaft“ (ebd., 64) charakterisiert, die dann in FW 12 fortgeführt werde. Radikaler deutet Hödl 2009, 435 f. den vorliegenden Abschnitt mit Blick auf den (darin nicht erwähnten) „Tod Gottes“ als Aufgabenstellung einer „Auflösung der moralischen Weltordnung“, an deren Stelle „ein neuer Entwurf“ mit offenem Horizont zu treten habe, was Hödl FW 289 aus dem Vierten Buch assoziieren lässt (ebd., 436). Als „an alternative and antidote to metaphysical speculation“ liest wiederum Ure 2019, 53–55, hier 53 die wissenschaftliche ‚Projektskizze‘ FW 7.

378, 22–24 *Wer jetzt aus den moralischen Dingen ein Studium machen will, eröffnet sich ein ungeheures Feld der Arbeit.*] Wie im Fortgang des Textes rasch deutlich wird, bezeichnet das „Studium“ der „moralischen Dinge[]“ nicht moralphilosophische Untersuchungen im klassischen Verständnis einer normativen Ethik, sondern – eher im Sinne einer modernen Weiterführung der frühneuzeitlichen Moralistik – möglichst allgemeine und vergleichende kulturgeschichtliche Forschungen zu ‚Affekten‘, ‚Werten‘, ‚Sitten‘ und ‚Gebräuchen‘ verschiedener historischer Epochen und geographischer Kulturkreise. Die Annahme liegt nahe, dass die (nicht eigens durch den Gebrauch von Personal- oder Possessivpronomina hervortretende) Sprechinstanz des vorliegenden Abschnitts, die im Folgenden einen umfangreichen Arbeitsplan für dieses „Studium“ entwirft, selbst eine ausgeprägte Neigung dazu hat und insofern zu den im Titel genannten „Arbeitsame[n]“ gehört.

378, 24–28 *Alle Arten Passionen müssen einzeln durchdacht, einzeln durch Zeiten, Völker, grosse und kleine Einzelne verfolgt werden; ihre ganze Vernunft und alle ihre Werthschätzungen und Beleuchtungen der Dinge sollen an's Licht hinaus!]* Eine ‚Vorstufe‘ dieses Satzes aus dem Herbst 1881 lautet: „Es bedarf der Durcharbeitung aller Passionen, nach Volk Zeit Grundwerthurtheilen, und die ganze Vernunft daran muß ans Licht“ (N V 7, 117). „Passionen“ hier nicht im engeren Sinn des Leidens, sondern im weiteren Sinn: „leidenschaft, leidenschaftlicher hang, affect“ (Grimm 1854–1971, 13, 1490); vgl. die in 378, 29–379, 1 geforderte Kulturgeschichte der „Passionen“: „der Liebe, der Habsucht, des Neides, des Gewissens, der Pietät, der Grausamkeit“.

379, 1f. *Selbst eine vergleichende Geschichte des Rechtes, oder auch nur der Strafe, fehlt bisher vollständig.*] Von einem „vollständig[en]“ Fehlen einer (kultur)vergleichenden Rechtsgeschichte kann zu N.s Zeit längst keine Rede mehr sein. Tatsächlich gab es bereits im ideellen Horizont der historisch-völkerkundlichen Anthropologie des 18. Jahrhunderts Ansätze zu einer vergleichenden

Rechtsgeschichte, besonders prominent im dritten Hauptkapitel von Montesquieus Werk *De l'esprit des lois*, das zuerst anonym im Jahr 1748 veröffentlicht wurde (zu Montesquieu vgl. FW 101, 458, 23) und das N. auch für seine persönliche Bibliothek erworben hatte (vgl. NPB 395 u. 398). Schon der erste Teil des Untertitels – *Ou du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les moeurs, le climat, la religion, le commerce &c.* – deutet auf den vergleichenden Ansatz dieser rechtsphilosophischen Untersuchung hin. Sie wurde um und nach 1800 im deutschsprachigen Raum richtungsweisend für die zeitgenössischen anthropologischen Disziplinen der ‚Universalhistorie‘ und ‚Geschichte der Menschheit‘ und schon lange vor N. zum Ausgangspunkt für die Forderung nach einer umfassenden systematischen Behandlung der vergleichenden Rechtsgeschichte. So betont beispielsweise Friedrich Adolph Schilling in seinem 1834 erschienenen *Lehrbuch für Institutionen und Geschichte des Römischen Privatrechts*, dass „eine vergleichende Geschichte der Rechte aller Völker (Universalrechtsgeschichte), wozu **Montesquieu** in dem Werke *de l'esprit des lois* (1748) die Bahn gebrochen hat, einen sehr wichtigen Beytrag zur Geschichte der Menschheit liefern“ würde (Schilling 1834, 15 f.).

In den 1870er und 80er Jahren nahm die ethnologisch-vergleichende Rechtsgeschichte bzw. die Rechtsethnologie in Deutschland merklichen Aufschwung. Zu nennen ist zunächst Albert Hermann Posts 1876 erschienenen Buch *Der Ursprung des Rechts. Prolegomena zu einer allgemeinen vergleichenden Rechtswissenschaft*, dem 1880 und 1881, also im unmittelbaren Vorfeld der Erstausgabe von FW, Posts zweibändige *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis* folgten. N. erwarb dieses Werk, versah es (vor allem den ersten Band) mit zahlreichen Lesespuren und verarbeitete Informationen daraus in seinem eigenen Schaffen (vgl. für JGB NK 5/1, S. 203 f., 252–254, 525 u. 546 f.; zu N.s Post-Exzerpten im Nachlass von Frühling bis Sommer 1883 vgl. Stingelin 1991). Außerdem finden sich unter den von N. erworbenen und dann im Spätwerk ausgebeuteten Büchern auch Posts jüngere Monographie *Die Grundlagen des Rechts und die Grundzüge seiner Entwicklungsgeschichte. Leitgedanken für den Aufbau einer allgemeinen Rechtswissenschaft auf sociologischer Basis* (1884) sowie Joseph Kohlers *Das Recht als Kulturerscheinung. Einleitung in die vergleichende Rechtswissenschaft* (1885) und *Das chinesische Strafrecht. Ein Beitrag zur Universalgeschichte des Strafrechts* (1886).

Mit den ‚moralischen‘ Themen „Recht“, „Gesetz“ und „Strafe“ beschäftigen sich bereits mehrere Abschnitte aus N.s vorangegangenen ‚Aphorismenbüchern‘, zum Teil auch schon unter völkerkundlich-vergleichenden Gesichtspunkten; vgl. z. B. MA I 105 u. 459; MA II VM 78; MA II WS 22; M 11, 13, 24, 202 u. 236. In FW vgl. vor allem die Abschnitte 43, 117, 219 u. 321. Die Thematik

bleibt bis ins Spätwerk hinein für N. wichtig; vor allem in der Zweiten Abhandlung von GM ist „die bisherige Geschichte der Strafe überhaupt“ zentraler Betrachtungsgegenstand (GM II 13, KSA 5, 317, 5 f.).

379, 5–7 *Kennt man die moralischen Wirkungen der Nahrungsmittel? Giebt es eine Philosophie der Ernährung?* Das Thema „Ernährung“, das leitmotivisch bereits FW Vorspiel durchzieht (vgl. FW Vorspiel 1, 8, 24, 35, 39) spielt nicht erst in N.s ‚Philosophie‘ (verbunden mit seiner persönlichen Diätetik) eine wichtige Rolle. Vielmehr setzen bereits um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert vermehrt physiologisch-philosophische Reflexionen über Ernährung ein, so etwa in Jean-Baptiste Lamarcks *Philosophie Zoologique* von 1809 (vgl. Lamarck 1809, 2, 113: „Chapitre VIII. / Des Facultés communes à tous les Corps vivants“ – „VIII. Capitel. / Ueber die allen Organismen zukommenden Fähigkeiten“; Lamarck 1876, 296). Nachgerade zum geflügelten Wort wurde der von Ludwig Feuerbach in seinem 1850 publizierte Aufsatz *Die Naturwissenschaft und die Revolution* formulierte gastroanthropologische Grundsatz: „Der Mensch ist was er ißt.“ (Feuerbach 1850, 1083) Feuerbach prägte diese Formel wiederum anlässlich einer Besprechung von Jakob Moleschotts im selben Jahr und bis 1887 in fünf Auflagen erschienenen *Lehre der Nahrungsmittel. Für das Volk* (zu Feuerbachs und N.s ‚Ernährungsphilosophie‘ vgl. Sommer 2012a). Auch in Eduard von Hartmanns auflagenstarker *Philosophie des Unbewussten* (zuerst 1869) kommt der Ernährung ein zentraler Stellenwert zu, insbesondere im Kapitel „Das Unbewußte im organischen Bilden“, wo unter anderem der „seelische Einfluss“ der Ernährung diskutiert wird (Hartmann 1869, 148; zu Hartmann als potentielle Quelle für FW Vorspiel 8 vgl. NK 354, 27–30).

Zur ‚moralischen‘ Bedeutung der Ernährung bei N. vgl. auch folgende Aufzeichnungen aus dem zeitlich benachbarten Nachlass: „Die Depression in Folge mangelhafter Ernährung oder Verdauung bestimmt das Ideal.“ (NL 1881, 11[113], KSA 9, 482, 5–7) „Wer die Ernährung [...] studirt, lernt eine Menge Verhaltensmaßregeln. Ehemals gehörten alle diese Regeln unter die ‚Moral‘ – jetzt ist der Unterricht nicht mehr so feierlich und das Heil der Seele ist nicht daran geknüpft.“ (NL 1881, 12[91], KSA 9, 593, 1–4) Zum Motivkomplex Nahrung/Ernährung/Verdauung in FW vgl. ferner die Abschnitte FW 39 (407, 5–9) und FW 381 (635, 18–25). Zum Zusammenhang von Ernährungsphilosophie und moralischer Klimatologie vgl. NK 379, 17–27. Des philosophischen Ernährungsthemas bei bzw. im Ausgang von N. haben sich in jüngerer Zeit neben Sommer 2012a auch schon Onfray 1991, 105–120; Lemke 2007, 405–434; Lemke in NLex², 98 u. Lemke 2017; Klass 2008a u. 2008b; Large 2008 sowie Aurenque 2018, 45–52 angenommen. Nasser 2020, 285 nimmt die in FW 7 projektierte „Philosophie der Ernährung“ zum Ausgangspunkt für Reflexionen über „das Alkoholproblem“ bei N.

379, 7–9 (*Der immer wieder losbrechende Lärm für und wider den Vegetarianismus beweist schon, dass es noch keine solche Philosophie giebt!*) Die auf das lateinische Verb „vegetare“ („beleben“) zurückgehende Wortbildung „Vegetarianismus“ bzw. die heute geläufige Variante „Vegetarismus“, die N. auch schon kannte (vgl. KGW IX 8, W II 5, 10, 36 = NL 1888, 14[206], KSA 13, 387, 18; das dazugehörige Verb „vegetarisch“ benutzt N. zum ersten Mal im Brief an seine Schwester vom 23. 11. 1885, KSB 7/KGB III 3, Nr. 646, S. 111, Z. 46), kam erst im 19. Jahrhundert auf, obwohl sich Theorie und Praxis einer fleischlosen Ernährungsweise ideengeschichtlich bis in die Antike zurückverfolgen lassen. Die Bewegung der „Vegetarians“ – N. gebraucht dieses englische Wort in GM III 17, KSA 5, 378, 23 f. – ging vor allem von England aus, wo sich bereits seit Beginn des 19. Jahrhunderts mitgliederstarke Vegetariervereine bildeten. Auch in Russland (mit Tolstoi als prominentem Vertreter) und Deutschland nahm der Vegetarismus seit der Mitte des 19. Jahrhunderts Aufschwung und organisierte sich ebenfalls als Massenbewegung. In Deutschland trat damals vor allem der Religionswissenschaftler Eduard Baltzer (1814–1887) als Verfechter dieser Lebensweise auf; sein ‚vegetarianisches‘ Hauptwerk trägt den Titel *Die natürliche Lebensweise* und erschien zwischen 1867 und 1872 in vier Bänden.

Während es in den zu Lebzeiten N.s erschienenen Konversationslexika noch keine entsprechenden Einträge zu dem neuen Begriff „Vegetar(ian)ismus“ gab, informiert der Artikel „Vegetarismus“ in Meyer 1908 zusammenfassend über die in FW 7 als ‚Beweis‘ für das Fehlen einer Ernährungsphilosophie angeführten, ins späte 19. Jahrhundert zurückreichenden Debatten „für und wider den Vegetarianismus“ – und präziert sie als medizinisch-physiologische: „Der V. verwirft den Fleischgenuß aber nicht nur aus hygienischen, sondern auch aus sittlichen, ästhetischen und volkswirtschaftlichen Gründen. Da indes die nichthygienischen Gründe von Gegnern kaum jemals zum Gegenstand einer Bekämpfung gemacht worden sind, spielt sich der Streit um die Berechtigung des V. fast ausschließlich ab zwischen den Vegetariern einerseits und den Medizinern andererseits, welch letztere die hygienischen Lehren des V. über den Fleischgenuß vielfach aus anthropologischen und physiologischen Gründen bekämpfen (Virchow, Ludwig, Funke, Hüppe, Ewald, Ebstein), sie aber auch zum Teil anerkennen (Albu, Caspari) oder sie geradezu als Bestandteil des Heilschatzes annehmen (diätetische Ärzteschule [...]).“ (Meyer 1908, 3)

Die Stellungnahmen zum Vegetar(ian)ismus in N.s Werk, Nachlass und Briefen bieten kein einheitliches Bild. In den frühen 1870er Jahren dominiert noch eine deutlich positive Sichtweise. Vgl. NL 1873/74, 31[4], KSA 7, 749, 13–19: „Ich glaube dass die Vegetarianer, mit ihrer Vorschrift, weniger und einfacher zu essen, mehr genützt haben als alle neueren Moralsysteme zusammen genommen: auf etwas Übertreibung kommt nichts dabei an. Es ist kein Zweifel,

dass die einmaligen Erzieher den Menschen auch wieder eine strengere Diät vorschreiben werden.“ Vgl. ähnlich auch NL 1873/74, 31[10], KSA 7, 752, 7–12. Eine negative Umwertung des Vegetar(ian)ismus vollzieht sich dann in der ‚mittleren‘ Schaffensphase, wovon die 1882 erschienene Erstausgabe von FW zeugt. Während die hier zu kommentierende Stelle aus FW 7 noch neutral bleibt, indem sie zu der erwähnten „für und wider“-Debatte selbst nicht Position bezieht, thematisiert im Dritten Buch der Abschnitt FW 145 warnend die dort schon im Titel genannte „Gefahr der Vegetarianer“, die angeblich ein starkes Bedürfnis nicht nur nach narkotischen Rauschmitteln, sondern auch nach narkotischen Gedanken und Gefühlen entwickeln. In der ‚späten‘ Phase werden diese kritischen Linien durch mehrere Texte weiter ausgezogen. Rausch und Vegetarismus bleiben dabei aufeinander bezogen. GM III 17, KSA 5, 378, 22–24 etwa fertigt den „Alkoholismus des Mittelalters“ und den „Unsinn der Vegetarians“ in einem Atemzug als Beispiele „einer falschen Diät“ ab; in WA 5, KSA 6, 22, 17 f. heißt es mit Bezug auf den Vegetarier und ‚Dekadenzkünstler‘ Wagner in einem witzigen Parallelismus, der nahelegt, dass Gemüse schädlich ist: „Den Erschöpften lockt das Schädliche: den Vegetarier das Gemüse.“ Und in EH Warum ich so klug bin 1 schreibt N., indem er erneut die Alkoholismus-Vegetarismus-Assoziation aufruft: „ich, ein Gegner des Vegetarierthums aus Erfahrung, ganz wie Richard Wagner, der mich bekehrt hat, weiss nicht ernsthaft genug die unbedingte Enthaltung von Alcoholicis allen geistigeren Naturen anzurathen.“ (KSA 6, 281, 1–5)

Tatsächlich hatte N. einschlägige Erfahrung mit dem Vegetarismus; im Zuge seiner wechselnden Diätexperimente versuchte er selbst es zeitweise auch mit fleischloser Kost (ebenso wie er gelegentlich auch verschiedene Narkotika konsumierte). Im Brief an seine Schwester berichtet er beispielsweise am 12. März 1886: „Mein Mittag besteht aus Milch, Grahambrod, Käse und Nüssen – ich glaube, man heißt dies, mit einiger Freiheit des Ausdrucks, Vegetarianismus.“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 676, 160, 70–72) Ob dieser Speiseplan zu gesteigertem Rauschbedürfnis geführt hat, muss offenbleiben. Tatsache ist, dass N., trotz seines im Großen und Ganzen regelmäßigen, feinschmeckerischen Fleischgenusses (über den man sich in den Briefen ausgiebig informieren kann) auch später noch gelegentlich mit einer vegetarischen Lebensweise liebäugelte. So fragt er nach kurz vor Erscheinen der Neuausgabe von FW bei Heinrich Köselitz in Venedig an, ob er ihn daselbst besuchen solle, um die Publikation gemeinsam zu feiern, und malt sich dabei folgende Lebensweise aus: „Im Übrigen würde ich in Venedig still und abseits, wie ein Englein leben, kein Fleisch essen, und alles vermeiden, was die Seele düster und gespannt macht.“ (19. 04. 1887, KSB 8/KGB III 5, Nr. 834, S. 61, Z. 55–57)

379, 9–11 *Sind die Erfahrungen über das Zusammenleben, zum Beispiel die Erfahrungen der Klöster, schon gesammelt?* Historiographische Schriften über

einzelne monastische Orden, Klöster und das klösterliche Leben entstehen im 18. und 19. Jahrhundert bereits in großer Zahl, allerdings weniger im hier gemeinten ‚kulturwissenschaftlichen‘ Sinn, sondern vielmehr in ‚erbaulicher‘ Absicht. Dies gilt zum Teil auch für übergreifende Darstellungen wie etwa das 1860 anonym erschienene Werk *Klöster und Klosterleben*, das ausdrücklich zur *Belehrung und Erbauung des katholischen Volkes* vorgelegt wurde. Andere um und nach 1800 verfasste ‚Klostergeschichten‘ zielten dagegen auf eine kritische Prüfung des gesellschaftlichen Werts klösterlicher Lebensgemeinschaften bzw. auf eine vernichtende Polemik gegen dieselben. So sucht beispielsweise bereits die 1782 von Franz Xaver Sonnleithner (1759–1832) aus dem Französischen übersetzte *Schilderung der Klöster* mit einem Anhang *Vom Ursprung der Bruderschaften* nach eigenem Bekunden aus philosophisch-politischer Perspektive „ohne Vorurtheil“ die Frage zu beantworten, „von was für Nutzen oder Nachtheile“ die Klöster „für die bürgerliche Gesellschaft seyn können“ (Sonnleithner 1782, 4). Die 1803 erschienene *Lebens- und Klostergeschichte* des zum damaligen Zeitpunkt als Privatdozent in Jena Philosophie lehrenden ehemaligen Benediktiner-Mönchs Johann Baptist Schad (1758–1834) setzt sich hingegen dezidiert zum Ziel, „den verderblichen Einfluß des Mönchsthumes auf Staat und Religion“ nachzuweisen (Schad 1803, I). In Friedrich von Hellwalds *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*, die N. mehrfach erwähnt (vgl. KSB 6/KGB III 1, Nr. 123, S. 101, Z. 8), informiert ein eigener Abschnitt über „Mönchthum und Klosterwesen“ im Mittelalter, der zu dem kritischen, aber auch anerkennenden Schluss kommt: „Alle Beschuldigungen wider das Mönchthum sind also unbedenklich zuzugeben, ohne desshalb seine culturgeschichtliche Bedeutung zu verkennen“; allerdings hält Hellwald die Institution des Klosters nicht für zukunftsfähig, sondern sagt ihren wünschenswerten „Untergang“ voraus (Hellwald 1875, 444). Der zu kommentierende Passus aus FW 7 fragt jenseits der verschiedenen Untersuchungsabsichten und -ergebnisse derartiger älterer Darstellungen nach den „Erfahrungen der Klöster“ als Beispielen für das „Zusammenleben“ der Menschen überhaupt; anvisiert scheint damit lediglich eine wertneutrale Materialsammlung und deren historisch-anthropologische Auswertung.

Bei N. begegnen Reflexionen auf das Klosterleben bereits vor FW, und das erstaunlich affirmativ. Eine nachgelassene Aufzeichnung vom Sommer 1875, die sich mit Eugen Dührings *Der Werth des Lebens* (1865) beschäftigt, geht auch auf dessen Kritik des Klosterlebens ein. N. zitiert Dühring: „Der Einzelne [...] mag entschuldigt werden, wenn er sich dem Kloster zuwendet. [...] Was aber für den Einzelnen eine entschuldbare Ausnahme ist, kann nicht zur allgemeinen Doctrin werden, ohne den Charakter eines intellectualen Verbrechens anzunehmen“ (Dühring 1865, 19). Gegen Dühring nimmt das Notat die ‚asketi-

sche' Lebensform in weltabgeschiedenen Ordensgemeinschaften explizit in Schutz: „Da ist nun alles verkehrt! Erstens nimmt er überall an, daß die Asketen gerade als Egoisten Asketen sind, daß nur das individuelle Loos sie zum Haß gegen das Dasein bringt. Zweitens fühlt er nichts von dem allgemein helfenden und für Alle wirksamen Pathos des Asketenthums; in seiner höchsten Gestalt ist es ja gerade der Tod und das Leiden für Alle. Drittens verwechselt er Blasirtheit und Ekel mit jener Abwendung vom Leben. Wenn er sagt ‚wäre das Band der Menschheit fester geknüpft, so würden jene traurigen Ausnahmen, jener geistige Selbstmord aufhören.‘ [Vgl. ebd., 19] Er meint also in allem Ernste, daß ein Leben in der Einsamkeit nie ein Leben für die Menschen sein könne, und daß Abwendung vom Leben Abwendung von den Menschen sei. Nun ist es thatsächlich umgekehrt; ich möchte wissen, welche Art von höheren Bändern überhaupt Mensch an Mensch knüpfen würde, wenn man die Arbeit der einsamen Asketen jeder Art wegnehmen wollte!“ (NL 1875, 9[1], KSA 8, 139, 19–34)

N. selbst schreibt schon seit Beginn der 1870er Jahre wiederholt von der Idee, mit „wenig Gesinnungsgenossen“ eine neue Art „Kloster zu gründen“ (an Erwin Rohde, 15. 12. 1870, KSB 3/KGB II 1, Nr. 113, S. 166, Z. 44 u. 60 f.). So berichtet er im Brief an Reinhart von Seydlitz am 24. September 1876, im Oktober dieses Jahres nach Sorrent zu reisen, um dort mit Malwida von Meysenbug, einem „Freund“ (Paul Rée) und einem „Schüler“ (Albert Brenner) in einem „Haus zusammen“ zu wohnen (der Villa Rubinacci), das „eine Art Kloster für freiere Geister“ sein soll, und erwägt sogar die Möglichkeit, nicht mehr nach Basel zurückzukehren, sondern stattdessen „irgendwo mein Kloster, ich meine ‚die Schule der Erzieher‘ (wo diese sich selbst erziehen) in höherem Style auf[z]ubaue[n]“ (KSB 5/KGB II 5, Nr. 554, S. 188 f., Z. 17–24 u. 29–32). Von dieser geplanten „Schule der Erzieher“ (auch modernes Kloster, Idealkolonie, université libre genannt) ist ebenfalls noch im Brief an die Schwester Elisabeth vom 20. Januar 1877 die Rede, wo konkret über eine „Anstalt von 40 Personen“ nachgedacht wird (KSB 5/KGB II 5, Nr. 589, S. 216, Z. 7–11), deren wirtschaftliche Leitung die Schwester übernehmen soll. Eine nachgelassene Aufzeichnung aus dem Sommer 1879 dezimiert die Zahl der Mitglieder eines solchen „moderne[n] Kloster[s]“ jedoch auf ein Viertel: „Zehn gereifte und mannigfache Vertreter des Geistes bannen sich fest durch den gemeinsamen Zauber ihres Zusammenlebens.“ (NL 1879, 40[20], KSA 8, 582, 17–19) Zu N.s Klostergründungsplänen und den zeitgenössischen Kontexten vgl. Treiber 1989, 1992, 1999 u. Figl 2007b, bes. 14–22.

In den 1880er Jahren finden sich zwar zunehmend auch klosterkritisch klingende Äußerungen bei N., wenn etwa in einem Nachlass-Notat aus dem Frühling 1884 von „Bauernjungen, zu Priestern gemacht, nach dem Kloster riechend“, zu lesen ist (NL 1884, 25[302], KSA 11, 88, 11 f.), oder wenn in einer

Ende 1887 entstandenen Aufzeichnung Charles-Augustin Sainte-Beuve eine „Weibs=Sinnlichkeit“ attestiert wird, die „ihn in der Nähe von Klöstern / 'und anderen Brutstätten der Mystik' fest[hielt]“ (KGW IX 7, W II 3, 196, 6 u. 6–8 = NL 1887/1888, 11[9], KSA 13, 11, 4–6). Eine andere Aufzeichnung aus derselben Zeit listet „das ‚Kloster‘“ jedoch unter ‚guten‘ Institutionen und Praktiken („Askese“, „Fasten“, „Feste“) auf, die lediglich „verdorben“ worden seien durch „den Mißbrauch, den die Kirche damit getrieben hat“, um dagegen erneut das schon früher entwickelte positive Gegenbild eines ‚neuen/modernen Klosters‘ aufzurufen: „das ‚Kloster‘, die zeitweilige Isolation mit strenger / Abweisung zb. der Briefe; eine Art tiefster Selbstbesinnung 'u Selbst=Wiederfindung', welche / nicht den ‚Versuchungen‘ aus dem Wege geht 'gehen will', sondern 'den Regeln: ein Seitensprung heraus' den unbewußten [‚Pflichten‘] u. [Ein Heraustreten aus] / 30/ 'ein Heraustreten aus der Tyrannei verderblicher kleiner Reize 'Gewohnheiten' u. Regeln; ein Kampf gegen die Vergeudung unserer Kräfte in bloßen Reaktionen: ein Versuch, unserer Kraft Zeit zu geben, sich zu häufen, wieder spontan zu werden““ (KGW IX 6, W II 2, 29, 2 u. 4 u. 16 u. 22–27 u. 36 u. 30, 70 = NL 1887, 10[165], KSA 12, 552, 7–9 u. 22 u. 552, 27–553, 4 u. 553, 7).

Trotz der ‚Missbrauchsthese‘ lobt N. allerdings noch im Brief an Franz Overbeck vom 23. Februar 1887 Charles de Montalemberts (1810–1870) zwischen 1860 und 1877 in sieben Bänden erschienenenes Standardwerk über die christliche Klostergeschichte *Les moines d'Occident depuis saint Benoît jusqu'à saint Bernard* (deutsche Übersetzung von Paul Brandes unter dem Titel *Die Mönche des Abendlandes vom h. Benedikt bis zum h. Bernhard, 1860–1878*): „Kennst Du Montalembert's Moines d'Occident? Oder vielmehr: weißt Du etwas Solideres und weniger Parteiisches, als dies Werk, aber mit der gleichen Absicht, die Wohlthaten, welche die europäische Gesellschaft den Klöstern verdankt, in's Licht zu stellen?“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 804, S. 28, Z. 53–57) Ob N. Montalemberts Werk, das nicht in NPB verzeichnet ist, bereits zur Entstehungszeit von FW kannte oder erst Anfang 1887 las, bleibt offen; er erwähnt es nur dieses eine Mal.

379, 17–27 Allein die Beobachtung des verschiedenen Wachstums, welches die menschlichen Triebe je nach dem verschiedenen moralischen Klima gehabt haben und noch haben könnten, giebt schon zu viel der Arbeit für den Arbeit-samsten; es bedarf ganzer Geschlechter und planmässig zusammen arbeitender Geschlechter von Gelehrten, um hier die Gesichtspuncte und das Material zu erschöpfen. Das Selbe gilt von der Nachweisung der Gründe für die Verschiedenheit des moralischen Klimas („wesshalb leuchtet hier diese Sonne eines moralischen Grundurtheils und Hauptwerthmessers – und dort jene?“).] Die meteorologische Metapher vom „moralischen Klima“ weist mitsamt der ihr korres-

pondierenden botanischen Metapher vom „Wachsthum[]“ der „menschlichen Triebe“ auf die maßgeblich von französischen Aufklärern (Montesquieu, Dubos, Buffon etc.) geprägte Klimatheorie des 18. Jahrhunderts zurück, die auch für die Disziplin der Kultur- bzw. Menschheitsgeschichte jener Zeit von fundamentaler Bedeutung war. Gemäß dem klimatheoretischen Denkmodell ist die Klimazone, in der eine ‚Völkerschaft‘ oder ‚Rasse‘ lebt, nicht nur für deren äußeres Erscheinungsbild, sondern damit verbunden auch für ihre Sitten, Moralvorstellungen und Rechtsnormen (vgl. NK 379, 1f.) mitverantwortlich.

Nicht zuletzt in der deutschen philosophischen und literarischen Anthropologie des 18. Jahrhunderts spielte diese Denkweise eine zentrale Rolle (vgl. Fink 1987). Christoph Martin Wieland legte in seinem 1766/67 zuerst veröffentlichten *Agathon*-Roman der Figur des Sophisten Hippias eine entsprechende moralklimatologische Position in den Mund, die zu einem radikalen kulturellen Werterelativismus zu führen scheint (vgl. Kaufmann 2020a, 188–191). So konstatiert der fiktive Hippias hier eine schier „unendliche Verschiedenheit in den Begriffen“ des sittlich Gebotenen bzw. moralisch Guten „bey den verschiedenen Völkern des Erdbodens“ (Wieland 1794–1811, 1, 150), die er ausdrücklich mit den verschiedenen klimatischen Gegebenheiten der von ihnen bevölkerten Landstriche in Verbindung bringt: „[A]m caspischen Meere ist der tugendhafteste, der am besten rauben kann und die meisten Feinde erschlagen hat; und in dem wärmsten Striche von Indien hat nur der die höchste Tugend erreicht, der sich durch eine völlige Unthätigkeit, ihrer Meynung nach, den Göttern ähnlich macht.“ (Ebd., 201) Das tropische Klima Südindiens begünstigt demnach das Tugendideal innerer Ruhe und Gelassenheit (vgl. damit auch AC 21, KSA 6, 187, 28 f. u. NK 6/2 hierzu), während das kontinentale Klima der Kaspischen Region Mord und Totschlag als tugendhafte Handlungen erscheinen lasse. Noch eindrücklicher wohl hat Kleist diese Abweichung zwischen Moralvorstellungen verschiedener Klimazonen in seinem bekannten Brief an Wilhelmine von Zenge vom 15. August 1801 beschrieben (und damit Kants Lehre vom universal gültigen Sittengesetz in Frage gestellt): „Man sage nicht, daß eine Stimme im Innern uns heimlich und deutlich anvertraue, was Recht sei. Dieselbe Stimme, die dem Christen zuruft, seinem Feinde zu vergeben, ruft dem [Neu-]Seeländer zu, ihn zu braten, – und mit Andacht ißt er ihn auf.“ (Kleist 1848, 210).

Diese im 18. Jahrhundert von Frankreich ausgehende und insbesondere auch von deutschen Autoren auf kultur- bzw. moralrelativistische Pointen zugespitzte Klimatheorie wirkt noch in der von N. zu Rate gezogenen zeitgenössischen Literatur aus dem kulturgeschichtlichen Spektrum nach (vgl. etwa Hellwald 1875 u. Oldenberg 1881). Daneben kommt als mögliche Inspirationsquelle für N.s Formel vom „moralischen Klima“ ebenfalls der auf den englischen Philosophen Joseph Glanvill (1636–1680) zurückgehende Begriff des ‚Meinungskli-

mas' in Frage (vgl. Braatz 1988, 193, der ebd., 195, Anm. 26 zumindest auch knapp auf Montesquieus Klimatheorie hinweist). Über das Konzept des *climate of opinion* konnte sich N. in William Edward Hartpole Leckys *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa* informieren, deren beide Bände er besaß und ausweislich zahlreicher Lesespuren intensiv durchgearbeitet hat (vgl. NPB 341–344). Lecky bemerkt mit Blick auf die „philosophischen Ansichten“ Glanvills: „Er zeigt sich vollkommen vertraut mit den Verschiedenheiten der intellectuellen Stimmung, oder wie er sie glücklich nennt, der Klimata der Meinung‘, welche den verschiedenen Zeitaltern eigen sind“ (Lecky 1873, 1, 87; N.s. Unterstreichungen). Während hier jedoch offenkundig nur in diachroner Perspektive auf den ‚Meinungswandel‘ im Laufe verschiedener Epochen (der europäischen Geschichte) abgehoben wird, bezieht FW 7 ausdrücklich die verschiedenen „Völker“ (378, 25) der Erde ein, um die Pluralität der Moralen zu illustrieren (zu Herbert Spencer, der dies in seinen 1879 auf Deutsch erschienenen und N. wohlbekannten *Thatsachen der Ethik* ebenfalls schon tut, vgl. NK 579, 4–8). Mit der „Verschiedenheit des moralischen Klimas“ ist – durchaus im Sinne der im 18. Jahrhundert aufgekommenen völkerkundlichen Anthropologie – auch eine synchrone kulturelle Differenz gemeint. (Metaphorische) Verschränkungen von Kultur und Klima finden sich bei N. bereits Ende der 1870er Jahre; bevor er jedoch vom „moralischen Klima“ spricht, ist zunächst allgemeiner vom „Cultur-Klima“ die Rede, in dem bestimmte „Haltung[en]“ entweder „wachsen“ können oder auch nicht (MA I 440, KSA 2, 287, 21–24). Explizit in ‚kulturgeographischer‘ Hinsicht heißt es in MA II WS 188 unter dem Titel „Geistige und leibliche Verpflanzung als Heilmittel“: „Die verschiedenen Culturen sind verschiedene geistige Klimata, von denen ein jedes diesem oder jenem Organismus vornehmlich schädlich oder heilsam ist.“ (KSA 2, 634, 12–15)

N. rief den metaphorischen Assoziationshorizont von Moral und Klima bzw. Wetter wiederholt auch in Bezug auf die eigene Person auf. So schreibt er beispielsweise im Brief an Reinhart von Seydlitz am 27. August 1886, man werde sich im kommenden Herbst aus moralmeteorologischen Gründen wohl nicht in München sehen, denn: „Aus meinem letzten deutschen Aufenthalte habe ich ein ressentiment noch nicht überwunden. Die ‚moralische Luft‘ daselbst bläst gegen mich, das ist kein Zweifel.“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 737, S. 234, Z. 11–14) Noch in der kurz vor dem geistigen Zusammenbruch für den Druck vorbereiteten auto(r)fiktionalen Schrift EH kommt N. ähnlich auf die vermeintliche Schwächung der ‚geistigen Moral‘ durch das deutsche Klima zu sprechen. Mit Blick auf FW 7 erscheint dabei die Verknüpfung mit Ernährungsfragen zu Beginn von EH Warum ich so klug bin 2 besonders bemerkenswert (vgl. NK 379, 5–7): „Mit der Frage der Ernährung ist nächstverwandt die Frage nach Ort und

Klima. Es steht Niemandem frei, überall zu leben; und wer grosse Aufgaben zu lösen hat, die seine ganze Kraft herausfordern, hat hier sogar eine sehr enge Wahl. Der klimatische Einfluss auf den Stoffwechsel, seine Hemmung, seine Beschleunigung, geht so weit, dass ein Fehlgriff in Ort und Klima Jemanden nicht nur seiner Aufgabe entfremden, sondern ihm dieselbe überhaupt vorenthalten kann: er bekommt sie nie zu Gesicht. Der animalische vigor ist nie gross genug bei ihm geworden, dass jene in's Geistigste überströmende Freiheit erreicht wird, wo Jemand erkennt: das kann ich allein ... Eine zur schlechten Gewohnheit gewordne noch so kleine Eingeweide-Trägheit genügt vollständig, um aus einem Genie etwas Mittelmässiges, etwas ‚Deutsches‘ zu machen; das deutsche Klima allein ist ausreichend, um starke und selbst heroisch angelegte Eingeweide zu entmuthigen.“ (KSA 6, 281, 31–282, 14) Zur Kombination „diätetischer und klimatologischer Überlegungen“ bei N. vgl. Sommer 2012a, 336–338, hier 337; speziell zum Beginn von EH Warum ich so klug bin 2 vgl. NK 6/2, S. 405–407.

Die astronomische Metapher der ‚moralischen Sonne‘ kehrt im Vierten Buch in Abschnitt FW 289 wieder, allerdings in veränderter, individualisierter Funktion: Hier geht es nicht um verschiedene – geographisch lokalisierbare oder historiographisch datierbare – ‚moralische Klimazonen‘, sondern um eine „auf jeden Einzelnen“ bezogene „philosophische Gesamt-Rechtfertigung seiner Art, zu leben und zu denken“, die „gleich einer wärmenden, segnenden, befruchtenden, eigens ihm leuchtenden Sonne“ wirken soll (529, 16–20). Angesichts dieser Option ruft die Sprechinstanz „verlangend aus: oh dass doch viele solche neue Sonnen noch geschaffen würden!“ (529, 25 f.)

379, 21 *es bedarf ganzer Geschlechter*] Vgl. NK 458, 1 f.

379, 26 *Hauptwerthmessers*] Als Hauptwerthmesser werden im 19. Jahrhundert Werte bezeichnet, die zugleich Orientierungswerte für andere Werte bilden. Zumeist wird der Ausdruck in ökonomischer Bedeutung gebraucht; vgl. exemplarisch die Erläuterung im *Universal-Conversations-Lexikon* von Pierer 1875–1879, 7, 9: „die beiden Metalle, welche die Hauptwerthmesser des Verkehrs bilden, also Gold u[nd] Silber“. FW 7 überträgt den Begriff auf das Gebiet der moralischen Werte. „Hauptwerthmesser[]“ ist bei N. ein Hapax legomenon; „Werthmesser“ hingegen kommen in Werk und Nachlass von GT bis EH knapp zehnmal vor.

379, 27–29 *Und wieder eine neue Arbeit ist es, welche die Irrthümlichkeit aller dieser Gründe und das ganze Wesen des bisherigen moralischen Urtheils feststellt.*] Zumindest teilweise erledigt dieser Satz die angekündigte „neue Arbeit“ – performativ (widersprüchlich) – gleich selbst, indem er ja seinerseits die „Irrthümlichkeit aller dieser Gründe“ für die voneinander abweichenden

moralischen Wertvorstellungen verschiedener Zeiten und Völker schon pauschal voraussetzt und folglich „feststellt“. Die Möglichkeit, einige „dieser Gründe“ könnten immerhin ‚wahr‘ sein, wird nicht einmal in Betracht gezogen. Über „das ganze Wesen des bisherigen moralischen Urtheils“ fällt damit jedenfalls bereits die keineswegs unmaßgebliche (Vor-)Entscheidung, dass es ein ‚verkehrtes‘ ist.

379, 29–33 *Gesetzt, alle diese Arbeiten seien gethan, so träte die heikeligste aller Fragen in den Vordergrund, ob die Wissenschaft im Stande sei, Ziele des Handelns zu geben, nachdem sie bewiesen hat, dass sie solche nehmen und vernichten kann* –] Was hier in der bei N. oft begegnenden hypothetisch-konditionalen Form angekündigt wird, bezieht sich der vorangehenden Argumentationslogik zufolge auf einen nur eventuell zu erreichenden Zustand in ferner Zukunft. Denn zuvor wurde schon über einzelne „diese[r] Arbeiten“, die „jetzt“ (378, 22) noch kaum in Angriff genommen worden seien, gesagt: „es bedarf ganzer Geschlechter und planmässig zusammen arbeitender Geschlechter von Gelehrten, um hier die Gesichtspunkte und das Material zu erschöpfen.“ (379, 21–23) Doch wie sich nach der erschöpfenden Erledigung dieser gelehrten Arbeiten die „heikeligste“ (vgl. Duden 1872, 105: „**heikel**, **hekelig** u. besser **heiklich** = wählerisch, viell. zusammenhängend mit ekel“, hier: schwierigste, problematischste) Frage beantworten lässt, ob „die Wissenschaft“ auch Handlungsziele vorgeben statt nur „nehmen und vernichten kann“, bleibt offen (vgl. Visser 2015, 118). Es kommt auch nicht zu einer kotextuellen Klärung; „die Wissenschaft“ wird zwar in mehreren Abschnitten von FW thematisiert, ohne dass sich dabei aber ein kohärentes Gesamtbild ergäbe. Ein paar Beispiele: FW 12 zieht die Möglichkeit in Betracht, dass ‚die Wissenschaft‘ dereinst „als die grosse Schmerzbringerin entdeckt werden“ und damit „vielleicht zugleich ihre Gegenkraft“ zur „Freude“ entfalten könnte (384, 13–16); FW 46 staunt dagegen über das bereits gegenwärtige „Glück [...]“, dass die Wissenschaft Dinge ermittelt, die *Stand halten*“ (411, 20 f.); und FW 94 behauptet, „[d]ie Wissenschaft“ bewaise ‚heute‘ die „verwegenen Worte über moralische Dinge, welche Fontenelle“ im späten 17. Jahrhundert nieder geschrieben hat, wodurch dessen Gedanken-„Spiel [...] zum Ernst“ werde (449, 2 f. u. 9 f.).

Dass „die Wissenschaft“ zur ‚Vernichtung‘ menschlicher Handlungsziele führt, wie es im zu kommentierenden Passus von FW 7 heißt, mag zwar zum Wissenschaftsverständnis von FW 107 passen, dem zufolge es „die Einsicht in die allgemeine Unwahrheit und Verlogenheit“ ist, „die uns jetzt durch die Wissenschaft gegeben wird – die Einsicht in den Wahn und Irrthum als in eine Bedingung des erkennenden und empfindenden Daseins“ (464, 11–15). Allerdings erfolgt auch in diesem Abschnitt keine konkrete Begründung oder Exemplifikation dieser These, und eine mögliche positive (zielgebende) An-

wendung ‚der‘ „Wissenschaft“ wird dort überhaupt nicht mehr in Erwägung gezogen; stattdessen heißt es nur noch, „die Wissenschaft“ als eine derartige Desillusionierungsveranstaltung „würde den Ekel und den Selbstmord im Gefolge haben“, wenn es nicht die „Gegenmacht“ der „Kunst, als den guten Willen zum Scheine“ gäbe (464, 16–19). Sollte es sich bei den angeführten Beispielen (zumal) um Selbstbeschreibungen der von FW selbst praktizierten ‚Wissenschaft‘ handeln, wie man anzunehmen geneigt sein könnte, so bliebe diese folglich in sich höchst heterogen, ja selbstwidersprüchlich, und auch ihre vom Titel angezeigte ‚Fröhlichkeit‘ ließe sich keineswegs eindeutig bestimmen bzw. nicht einmal in jedem Fall feststellen.

379, 33–380, 3 *und dann würde ein Experimentieren am Platze sein, an dem jede Art von Heroismus sich befriedigen könnte, ein Jahrhunderte langes Experimentieren, welches alle grossen Arbeiten und Aufopferungen der bisherigen Geschichte in Schatten stellen könnte.*] Bereits in der FW-‚Vorgängerschrift‘ M ist die Vorstellung des Experimentierens zentral (vgl. M 453), insbesondere des auch im hier zu kommentierenden Passus anklingenden Experimentierens des Menschen mit sich selbst, mit der eigenen Existenz und Kultur(geschichte), das ebenfalls in FW Vorrede 2, FW 51, FW 110, FW 319 und FW 324 begegnet (vgl. bes. NK 347, 20–23). Zur ideellen bzw. begrifflichen Vorgeschichte der frühneuzeitlichen ‚Experimentalphilosophie‘ (Francis Bacon, Robert Boyle) sowie zum zeitgenössischen Kontext der experimentellen Literatur (Émile Zola) und Medizin (Claude Bernard) vgl. NK 3/1, S. 372 f. u. 382–384. Auch die Vorstellung eines kollektiven Langzeitexperiments findet sich bereits in M 453; dort ist allerdings nur unbestimmt von einem dadurch zu überbrückenden „Interregnum“ (KSA 3, 274) die Rede, während FW 7 die Aussicht auf eine „Jahrhunderte“ umfassende Experimentdauer eröffnet, die dieses „Experimentieren“ in der Tat als eine ‚Herkulesaufgabe‘ erscheinen lässt, für deren Bewältigung es „Heroismus“ und Selbstaufopferungsbereitschaft bedarf. Dass „das Experiment“ hinsichtlich der ‚Wahrheit‘ eine spezifisch denkerische „Tapferkeit“ voraussetzt, wird in FW 51, 416, 1–3 angenommen. Zur motivisch verwandten Vision eines „Zeitalter[s], das den Heroismus in die Erkenntniss trägt“ (526, 9 f.), vgl. FW 283, bes. NK 526, 4–11.

380, 3–5 *Bisher hat die Wissenschaft ihre Cyklopen-Bauten noch nicht gebaut; auch dafür wird die Zeit kommen.*] Die „Cyklopen-Bauten“ variieren die sogenannten Zyklopenmauern, wie sie die Architekturgeschichte kennt. Für diese Bezeichnung gibt es einen konkreten Anhalt in der antiken Mythologie, denn die Zyklopen, menschenfressende, einäugige Riesen, unter denen der Poseidon-Sohn Polyphem durch Homers *Odyssee* der bekannteste ist, sollen die Urheber von Befestigungsbauten gewesen sein. Vgl. Meyer 1874–1884, 10, 491:

„Eine weitere Ausbildung der Sage findet man in der Erwähnung der K[yklopen], die nach Strabon aus Lykien kamen und in Argolis Mauern und andere Bauwerke aufführten, welche unter dem Namen ‚kyklopische Mauern‘ [...] bekannt waren.“ Vgl. auch Meyer 1874–1884, 2, 716: „[D]ie wichtigsten Aeüßerungen baukünstlerischer Thätigkeit finden wir in der Anlage von Burgen, deren gewaltige, später unter dem Namen der Kyklopenmauern bekannten Ringmauern aus polygonen Steinblöcken [...] bestanden. Die erhaltenen Mauerreste [...], welche einen allmählichen Fortschritt der Technik erkennen lassen, sind theils aus rohen, kolossalen Blöcken aufgebaut, deren Lücken mit kleineren Steinen ausgefüllt wurden, theils aus mehr oder weniger sorgfältig behauenen, mit ihren Kanten und Winkeln genau ineinander gefügten Steinen zusammengesetzt.“

Als Bezeichnung für die Werke des Wissenschaftsfortschritts im Schlusssatz von FW 7 wirken die „Cyklopen-Bauten“ allerdings insofern irritierend, als es sich bei letzteren um ‚primitive‘, ungeschlachte Bauwerke handelt, die mythologisch von einäugigen Riesen und historisch von archaischen Kulturen errichtet wurden. Handelt es sich bei dem Vorangehenden scheinbar um ein völlig ernst gemeintes umfassendes „Programm sozialhistorischer und sozialpsychologischer Untersuchungen“ (Wuthenow 1982, 304) oder, noch innovativer, um ein „Gründungsmanifest der Kulturwissenschaften“, das zugleich schon „ihr zukünftiges Programm *in nuce*“ enthält (Zittel 2015, 63), so fällt von der finalen Metaphorik aus ein nicht unerheblicher Ironieverdacht auf jenes Manifest bzw. Forschungsprogramm. Der aufmerksame Leser weiß nicht recht, ob er es mit einem utopischen oder dystopischen Zukunftsszenario zu tun hat. Man mag sich überdies – und in Verbindung damit – von den zukünftigen „Cyklopen-Bauten“ der „Wissenschaft“ auch an die babylonischen Turmbauten des aufkommenden Massen-Zeitalters erinnern fühlen, von denen in JGB 241, KSA 5, 181, 7–10 sowie in NL 1883, 13[14], KSA 10, 463, 22 die Rede ist (vgl. NK KSA 5, 181, 9), sowie natürlich auch und vor allem an den „Thurmbau der Wissenschaften“ in JGB 205, KSA 5, 132, 9 (vgl. Müller 2010b).

Zyklopen-Architektur taucht bei N. bereits in (der Entstehungszeit von) MA als mehr oder minder ‚rohe‘ Baukunst auf. So heißt es in NL 1878, 27[15]: „Gegensatz der Handhabung der riesigen Massen und Roheit des Materials bei den Cyclopenbauten.“ (KSA 8, 489, 15 f.) In MA I 246 ist unter der Überschrift „Die Cyklopen der Cultur“ über die „Geschichte der Menschheit“ zu lesen: „die wildesten Kräfte brechen Bahn, zunächst zerstörend, aber trotzdem war ihre Thätigkeit nöthig, damit später eine mildere Gesittung hier ihr Haus aufschlage. Die schrecklichen Energien – Das, was man das Böse nennt – sind die cyklopischen Architekten und Wegebauer der Humanität.“ (KSA 2, 205, 15 u. 19–24) MA II WS 275 wiederum versteht unter der titelgebenden „Zeit der

Cyklopenbauten“ die „Demokratisierung Europa’s“: „Es scheint, dass die Demokratisierung Europa’s ein Glied in der Kette jener ungeheuren prophylaktischen Maassregeln ist, welche der Gedanke der neuen Zeit sind und mit denen wir uns gegen das Mittelalter abheben. Jetzt erst ist das Zeitalter der Cyklopenbauten!“ (KSA 2, 671, 14 u. 672, 4–8) Allerdings würden dabei nur „die Mauer und das Spalier“ errichtet, die nicht „schon der Zweck und das letzte Ziel“ des Baues seien (ebd., 672, 25 f.).

8.

Unbewusste Tugenden.] Vgl. die ‚Vorstufen‘ in N V 4, 136 und M III 5, 16; die ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten in M III 6, 162 f. trägt schon den Titel der Druckfassung. Im Zentrum des Abschnitts steht die Frage nach der Entwicklungsrelation von Bewusstem und Unbewusstem, Sichtbarem und Unsichtbarem, die dem sprechenden Wir zufolge jeweils gänzlich anderen Gesetzen unterliegen. Ausgehend von unbewussten Eigenschaften des Menschen und im zoologischen Vergleich mit nur mikroskopisch sichtbaren Figuren auf Reptilienschuppen spekuliert der Sprecher über die Existenz unbekannter menschlicher Tugenden, distanziert sich abschließend jedoch von Vertretern des Konzepts einer instinktiven Moral, die sich mit der Annahme solcher Tugenden schon zufriedengeben. Der folgende Abschnitt FW 9 kann insofern als Fortsetzung dieses Gedankengangs gelesen werden, als er das plötzliche Hervortreten von lange unbekannt bleibenden Eigenschaften und Tugenden infolge ihrer Vererbung über mehrere Generationen thematisiert. Verschiedene Interpretationsansätze zu FW 8 bieten Clark/Dudrick 2012, 258, die dem Text entnehmen, dass N. „contends that *different* drives might constitute the *same* virtues in different people“, Zittel 2015, 54, der die Bildlichkeit des Abschnitts für eine Selbstreflexion des ‚anschaulichen‘ Sprachstils von FW (I) hält, und Ure 2019, 58 f., dem zufolge es hier um verborgene Eigenschaften ‚freier Geister‘ geht, die ans Licht kommen sollen.

380, 7 f. *Alle Eigenschaften eines Menschen, deren er sich bewusst ist*] Auf die Problematik des Bewusstseins, die hier und im Folgenden – mit dem Motiv ‚unbewusster‘ Eigenschaften – anklingt, geht im näheren Umfeld dann, wenngleich ohne direkten Bezug zu Tugenden, FW 11 ausführlicher ein, im Fünften Buch ferner FW 354.

380, 11–13 *jene Eigenschaften, welche ihm unbekannt oder schlecht bekannt sind und die sich auch vor dem Auge des feineren Beobachters durch ihre Feinheit verbergen*] Es fragt sich, wie die zunächst in der dritten Person über den

Menschen redende, später repräsentativ für alle Menschen in der Wir-Rolle auftretende Sprechinstanz von derlei unbekannten Eigenschaften wissen kann, wenn sie sich doch selbst vor dem feineren Beobachter-Auge verbergen. Schon hier zeigt sich der hochgradig spekulative Charakter des Abschnitts, der sich im weiteren Textverlauf noch steigert. Während jedoch im Folgenden der Gebrauch von Modalwörtern („wahrscheinlich“, „vielleicht“) das Hypothetische der Rede ausdrücklich signalisiert, suggerieren die Aussagen zu Beginn des Textes noch, Tatsachen zu präsentieren.

380, 14–20 *So steht es mit den feinen Sculpturen auf den Schuppen der Reptilien: es würde ein Irrthum sein, in ihnen einen Schmuck oder eine Waffe zu vermuthen – denn man sieht sie erst mit dem Mikroskop, also mit einem so künstlich verschärften Auge, wie es ähnliche Thiere, für welche es etwa Schmuck oder Waffe zu bedeuten hätte, nicht besitzen!]* Das Wort „Reptilien“ kommt bei N. nur an dieser Stelle vor (im Singular findet sich „ein Reptil“ lediglich noch im Vierten Vortrag *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* von 1872, KSA 1, 721, 13). Von der Entdeckung, dass die Schuppen von Reptilien mikroskopisch erkennbare „Sculpturen“ aufweisen, kann man in verschiedenen herpetologischen Arbeiten aus den 1870er Jahren lesen, so z. B. in der 1876 erschienenen Monographie *Ueber die allgemeine Bedeckung der Amphibien* von Franz Leydig. Dieser schreibt im Abschnitt „Körnige Sculptur der feinsten Art“, wobei „Sculptur“ als Fachterminus für die Oberflächenstruktur der obersten Hautschicht (Cuticula) dient: „Unter diesen Namen bringe ich eine Bildung, die beinahe an der Grenze dessen steht, was wir mit unseren jetzigen optischen Hilfsmitteln zu erreichen im Stande sind und daher auch von mir früher anders gedeutet wurde. / Vor Jahren gedenke ich von den Epidermiszellen der Schildkröte und anderer Reptilien einer feinen dichten, eigenthümlichen Punktirung, welche auf der freien Fläche der Epidermiszellen erkennbar sei, und bemerke, dass ‚man den Gedanken an sichtbare Porenkanäle aufkommen lassen könne‘. Wenn ich aber jetzt mit stärkeren Linsen und geschärfter Aufmerksamkeit das punktirte Feld betrachte, so glaube ich zu sehen, dass die Punkte von feinen Höckerchen und Grübchen herrühren, welche über die cuticulare Verdickung der Einzelzelle weggehen.“ (Leydig 1876, 4) Zu den „Sculpturen“ auf der „Epitrichialschicht der Reptilien“ vgl. auch die im selben Jahr veröffentlichte Abhandlung *Ueber die Haut der Reptilien und anderer Wirbelthiere* von Coenraad Kerbert (Kerbert 1876, 12).

Kurz darauf widersprach der N. wohlbekannte Zoologe Karl Semper der bis dahin gängigen Ansicht, dass diese „Sculpturen“ einen Schmuck der Tiere darstellen. Semper hält zunächst fest, „daß die Hautschuppen der Reptilien in sehr mannichfaltiger Weise geziert sind durch allerlei Leisten, Rippen, Sta-

cheln und ähnliche Vorsprünge, die man bisher als Ornamente dieser Tiere aufgefaßt hat“ (Semper 1879, 31). Er erklärt aber den vermeintlichen Schmuck stattdessen entwicklungsgeschichtlich als ein Überbleibsel körpereigener Vorrichtungen zur Abstoßung der Haut und konstatiert: „die physiologisch ganz unwichtigen Sculpturen auf den Schuppen der Schlangen und Eidechsen entstehen durch Umbildung der bei allen in gleicher Weise auftretenden Häutungshaare“ (Semper 1879, 31). Zum Motiv der Schlangen-Häutung, das in FW gleichfalls vorkommt, vgl. NK 354, 27–30.

380, 16 f. *vermuthen*] In M III 6, 162 korrigiert aus: „sehen“.

380, 19 *für*] In M III 6, 162 unterstrichen.

380, 20–24 *Unsere sichtbaren moralischen Qualitäten, und namentlich unsere sichtbar geglaubten gehen ihren Gang, – und die unsichtbaren ganz gleichnamigen, welche uns in Hinsicht auf Andere weder Schmuck noch Waffe sind, gehen auch ihren Gang: einen ganz anderen wahrscheinlich*] Während hier zwischen sichtbaren und unsichtbaren moralischen Qualitäten unterschieden wird, schreibt Eduard von Hartmann in seiner 1869 erschienenen *Philosophie des Unbewussten* im Kapitel „Das Unbewusste in Charakter und Sittlichkeit“, dass „für die Moralität allein jener unbewusste Factor übrig[bleibt], der als Theil des Charakters betrachtet werden muss“ (Hartmann 1869, 206). Und weiter: „Das ethische Moment des Menschen, d. h. dasjenige, was den Character der Gesinnungen und Handlungen bedingt, liegt in der tiefsten Nacht des Unbewussten“ (ebd., 207). Hartmann verlagert die moralischen Qualitäten des Menschen also gänzlich ins Unbewusste, das Bewusstsein wird bei ihm zum bloßen Zuschauer und Beurteiler moralischer Handlungen. Die durch Sperrdruck hervorgehobene Präzisierung der bewussten moralischen Qualitäten als die „sichtbar geglaubten“ in N.s Text kann als Hinweis auf die Irrtümlichkeit derselben gelesen werden, womit ebenfalls das Unbewusste als eigentliche Domäne der Moralität erschiene. Zum bislang angeblich konstitutiven Zusammenhang von „Bewusstheit“ und „Irrthümer[n]“ vgl. den Schluss von FW 11 (383, 15).

Die auf den ersten Blick irritierende Formulierung „die unsichtbaren ganz gleichnamigen“ erklärt sich durch die folgenden Beispiel-Tugenden „Fleiss“, „Ehrgeiz“ und „Scharfsinn“ (380, 27–30), die wir einmal sichtbar/bewusst und noch einmal unsichtbar/unbewusst hätten. Wie der Sprecher auf diese Vermutung kommt, bleibt ebenso im Dunklen wie der Grund seiner Annahme, der „Gang“ der unbewussten Tugenden verlaufe „wahrscheinlich“ ganz anders als derjenige der bewussten. Sie wiederholt nur die schon eingangs – dort noch assertorisch – formulierte These, jene Doppelgänger-Tugenden stünden „unter ganz anderen Gesetzen der Entwicklung“ (380, 10 f.).

380, 25 *Linien und Feinheiten und Sculpturen*] Hinsichtlich der „Sculptur der feinsten Art“ auf den Epidermiszellen von Amphibien bzw. Reptilien hebt Leydig 1876, 4 insbesondere „die zarten Linien“ hervor.

380, 25–27 *Linien und Feinheiten und Sculpturen, welche vielleicht einem Gotte mit einem göttlichen Mikroskope Vergnügen machen könnten*] Die originelle Vorstellung von einem mikroskopierenden Gott, der die unsichtbaren moralischen Qualitäten der Menschen wie ein Zoologe filigrane Reptilienschuppen in entsprechender Vergrößerung betrachtet und dabei ein ethisches und/oder ästhetisches Wohlgefallen empfindet, weicht offensichtlich von geläufigen Gottesvorstellungen wie der jüdisch-christlichen ab. Das signalisiert schon der unbestimmte Artikel: „einem Gotte“, neben dem es wahlweise auch noch andere geben kann. Vgl. dagegen den seiner Allwissenheit beraubten „liebe[n] Gott“ am Schluss des folgenden Abschnitts FW 9 (381, 20). Gleichwohl taucht die Metapher des göttlichen Mikroskops schon lange vor N. in der protestantischen Theologie auf; im sechsten Band der *Bibliothèque Universelle et Historique* von 1687 wird die Grundthese von Hermann Alexander Roëlls 1686 an der Universität Franeker gehaltener Antrittsvorlesung *De religione rationali* wie folgt wiedergegeben: „L'Ecriture est un microscope divin, qui nous découvre des mysteres, où les lumieres les plus pénétrantes de la raison n'auroient jamais pû atteindre.“ (Anonym 1687, 438) – „Die Heilige Schrift ist ein göttliches Mikroskop, das uns Geheimnisse enthüllt, bis zu denen die durchdringendsten Lichter der Vernunft niemals vordringen könnten.“ Anwendung erfährt die Metapher auch zu N.s Lebzeiten, so in Johann Peter Langes *Theologisch-homiletischem Bibelwerk*, dem zufolge dieses göttliche Mikroskop zugleich als Teleskop fungieren soll: „Wer mit dem Mikroskop göttlichen Wortes ehrlich sein Herz und Leben untersucht und erkennt, der wird gerade im Worte Gottes ein Teleskop haben für die Fernen des Himmels, die Engelwelt und das ewige Leben, in seliger Dankbarkeit“ (Lange 1867, 89). Obwohl bei N., anders als in diesen theologischen Texten, kein göttliches Mikroskop für den Menschen gemeint ist, das ihn schließlich zur Erkenntnis Gottes befähigt, sondern umgekehrt eines, das ‚der‘ Gott selbst benutzt, um den Menschen zu erkennen, heißt es wenige Zeilen später, ein solches Mikroskop sei „noch nicht erfunden“ (380, 31). Das lässt zumindest die Möglichkeit offen, dass die Menschen es dereinst vielleicht doch erfinden und zur Selbsterkenntnis nutzen könnten.

Der mikroskopierende Gott, der sich derweil an den feinen „Linien“ und „Sculpturen“ auf der moralischen Epidermis der Menschen ergötzen mag, variiert ein Motiv, das auch in N.s späterem Schaffen wiederholt begegnet: das Motiv eines Zuschauergottes, der das menschliche Treiben aus seiner göttlichen Perspektive mit distanzierterm Genuss beobachtet. Vgl. etwa GM II 16, wo gleich mehrere solcher „göttliche[n] Zuschauer“ hypothetisch postuliert wer-

den, die sich am menschlichen „Schauspiel“ auf der Weltbühne delectieren (zum damit anklingenden *Theatrum-mundi*-Topos siehe schon NK 370, 28–371, 2): „In der That, es brauchte göttlicher Zuschauer, um das Schauspiel zu würdigen, das damit anfieng und dessen Ende durchaus noch nicht abzusehen ist, – ein Schauspiel zu fein, zu wundervoll, zu paradox, als dass es sich sinnlos-unvermerkt auf irgend einem lächerlichen Gestirn abspielen dürfte!“ (KSA 5, 323, 26–31)

380, 32 *die Freunde der instinctiven Moralität*] Konzepte instinktiver Moralität/moralischer Instinkte wurden während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der zunehmend induktiv und entwicklungsgeschichtlich orientierten Ethik verschiedentlich entwickelt und diskutiert. In der 1860 veröffentlichten Schrift *The Elements of Moral Science* des amerikanischen Theologen John Leadley Dagg (1794–1884) zum Beispiel wird ein „moral instinct“ bzw. werden „instinctive moral feelings“ wie folgt begründet: „Before all instruction the mind appears to be a law to itself; and we have reason to conclude, that a feeling of approbation immediately arises on seeing a benevolent action, and a feeling of disapprobation on seeing an intention of doing harm. By this law of moral instinct, the moral character of actions is at first tried; and we learn to consider them as right and wrong. From this our first knowledge of the meaning of the terms *right* and *wrong*, is derived. In this case, therefore, the moral feeling is first in order, and not consequent to any preceding moral judgement. / In the view we have taken of this subject, it may be remarked, that the instinctive moral feelings recognise only the elementary principles of morality.“ (Dagg 1860, 66) Ähnlich wie Dagg geht Hartmann 1869, 207 ebenfalls davon aus, „dass der Entstehungsprocess dessen, dem wir die Prädicate sittlich und unsittlich beilegen, im Unbewussten liegt“. Er hält es jedoch für „falsch [...], von einem moralischen Instinct zu sprechen, da zwar die Handlungen des Menschen als solche aus dem Unbewussten oder Instinctiven des Charakters fließen, z. B. durch die Instincte des Mitleids, der Dankbarkeit, Rache, Selbstsucht, Sinnlichkeit u. s. w. erzeugt werden, aber diese unbewusste Production nie und nimmer etwas mit den Begriffen sittlich und unsittlich zu thun haben kann, weil dieselben erst vom Bewusstsein geschaffen werden, ein bewusster Instinct aber eine *contradictio in adjecto* wäre.“ (Ebd.)

Obwohl N.s Text das umstrittene Konzept der „instinctiven Moralität“ aufruft, lassen sich die von ihm behaupteten unsichtbaren/unbewussten Tugenden schwerlich in die entsprechende Debatte einfügen. Anders als Autoren wie Dagg und Hartmann geht es der Sprechinstanz von FW 8 ja gar nicht um den Entstehungsprozess moralischer Urteile im Ausgang von Instinkten, seien diese nun selbst schon als moralisch zu bezeichnen oder nicht. Vielmehr werden die Entwicklungsgesetze und -verläufe von bekannten und unbekannten mora-

lischen Qualitäten einander entgegengesetzt, so dass zwischen ihnen gerade kein genetischer Zusammenhang bestehen soll. Dass die im vorliegenden Abschnitt mehr skizzierte als entfaltete Hypothese, es gebe unbewusste Tugenden, eben nicht unter dem Gesichtspunkt eines (prä)moralischen Instinkts zu verstehen ist, zeigt auch der Schluss des Textes. Zum Gegensatz von Instinkt und Bewusstsein vgl. FW 11, insbesondere NK 382, 23–28. Erneut aufgerufen wird wörtlich „Lehre von der instinctiven Moralität“ zu Beginn von FW 84, wo es die „Liebhaber des Phantastischen am Menschen“ sind, die sie „vertreten“ (439, 25–27), von denen sich die Sprechinstanz jedoch deutlich abgrenzt (indem sie dagegen bemerkenswerterweise die Partei der Utilitaristen ergreift). Gegen „die Instinktivisten u. Intuitionisten der Moral“ positioniert sich noch die nachgelassene Aufzeichnung KGW IX 1, N VII 1, 144, 20 (NL 1885, 34[82], KSA 11, 445, 16 f.).

381, 1f. „Bravo! Er hält wenigstens unbewusste Tugenden für möglich, – das genügt uns!“ – Oh ihr Genügsamen! Der mittlere Satz in M III 6, 162 korrigiert aus: „Er glaubt wenigstens an die unbewußten Tugenden – das genügt uns!“ Irreführend ist die Auffassung des Schlusssatzes als Leseransprache in Häntzschel-Schlotke 1967, 72: Angesprochen werden ja nicht pauschal alle Lesenden, sondern lediglich die Anhänger der instinctiven Moralität. Die ihnen in den Mund gelegte Beifallsbekundung angesichts der im Vorangehenden behaupteten unbewussten Tugenden scheint sich auf die Skepsis des Sprechers gegenüber den seines Erachtens bloß „geglaubten“ (380, 21) bewussten Tugenden zu beziehen. Mit ihrem „Bravo!“-Ruf erkennen sie an, dass er augenscheinlich nicht *alle* Tugenden leugnet, keine umfassende Moralkritik vornimmt. Der spöttische Ausruf am Schluss, mit dem der Sprecher ihre – von ihm fingierte – Zustimmung als allzu genügsam quittiert, lässt sich zum einen vor dem Hintergrund verstehen, dass die behaupteten unbewussten Tugenden ja funktionslos („weder Schmuck noch Waffe“, 380, 23), weil überhaupt nicht zu sehen sind – allenfalls könnten sie einem göttlichen Mikroskopierer Freude bereiten. Zum anderen kann die Ablehnung jener Genügsamkeit aber auch auf der Folie des folgenden Abschnitts verstanden werden, der den scheinbar unvermittelten Ausbruch lange unbekannter Talente und Tugenden voraussagt.

9.

Unsere Eruptionen.] Der ‚Vorstufe‘ in M III 5, 54 fehlen u. a. noch die Schlusszeilen der Druckfassung nach dem letzten Gedankenstrich (381, 18–20); enthalten sind sie dagegen bereits in der ‚Reinschrift‘, die auch schon mit dem Titel versehen wurde (vgl. M III 6, 132f.). FW 9 lässt sich als Weiterführung des

Gedankengangs von FW 8 lesen, indem er mittels der Eruptionsmetapher das plötzliche Sichtbar- und Wirksamwerden von über Generationen vererbten, aber lange nur „embryonisch[en]“ (381, 6), ‚unsichtbaren Tugenden‘ und ‚Talenten‘ thematisiert. Eine weitere ‚Vorstufe‘ des Textes bringt nach KSA 14, 239 konkretisierend noch mögliche Spättestfolgen des europäischen Kaffeekonsums ins Spiel, die allerdings nicht zwangsläufig positiv sein müssen: „Es kommt in uns vielleicht erst zum Vorschein, was Jahrtausende früher die Menschheit sich embryonisch aneignete, aber sehr schwach. – So kann die Einwirkung z. B. des Kafe’s auf Europa vielleicht erst in Jahrtausenden zu Tage treten.“ Folgendes Nachlass-Notat enthält ebenfalls die These von der langfristigen physiologischen (und damit mittelbar auch geistigen) Anpassung des Menschen an seine Lebensumstände, abermals nicht ohne auf den Kaffeegenuss hinzuweisen: „Alle Gewöhnungen (z. B. an eine bestimmte Speise, wie Kaffee, oder eine bestimmte Zeiteintheilung) haben auf die Dauer das Ergebnis, Menschen bestimmter Art zu züchten. Also blicke um dich! Prüfe das Kleinste! Wohin will es? Gehört es zu deiner Art, zu deinem Ziele?“ (NL 1881, 11[212], KSA 9, 525, 6–11) Das in diesem Nachlass-Notat anklingende Moment persönlicher Selbstbestimmung mittels der Prüfung und Vermeidung möglicher – abträglicher – Langzeitwirkungen von Lebensgewohnheiten spielt in FW 9 freilich keine Rolle.

Zur Titelmetapher der Eruption, die am Ende des Textes vom sprechenden Wir aufgegriffen wird (NK 381, 17–20), vgl. Petri 1861, 295: „der Ausbruch, bes. feuerspeiender Berge“. Das sprechende Wir, das offenbar „[a]lle“ (381, 17) ‚gegenwärtigen‘ Menschen zu repräsentieren beansprucht, vergleicht sich also mit ruhenden Vulkanen, die eines Tages ausbrechen werden. Vulkanologisches Wissen konnte sich N. aus Carl Vogts Broschüre *Ueber Vulkane* (1875) aneignen, die sich unter seinen Büchern erhalten hat (vgl. NPB 632 f.). Zur Interpretation von FW 9 vgl. Bertram 1918, 25, der hier, wie auch noch in FW 348 im Fünften Buch, eine genealogische „Methode“ am Werk sieht, „die zugleich Erlebnis“ ist, Rosteutscher 1947, 160 f., der die Eruptionsmetapher auf den Typus des ‚starken Menschen‘ und letztlich auf N. selbst, auf den „Zug des Eruptiven in seinem Charakter“ (ebd., 161) einschränkt, und Mattenklott 1997, 230–232, für den die syntaktische Form des Textes seinen Inhalt spiegelt: „Stilistisch imitieren die geschachtelten Perioden, die Parenthesen und Parataxen, die auseinander hervorgehenden Generationen, in denen die Söhne am Ende das Innere der Großväter aus sich hervorbringen.“ (Ebd., 231)

381, 4–8 *Unzähliges, was sich die Menschheit auf früheren Stufen aneignete, aber so schwach und embryonisch, dass es Niemand als angeeignet wahrzunehmen wusste, stösst plötzlich, lange darauf, vielleicht nach Jahrhunderten, an’s Licht: es ist inzwischen stark und reif geworden.*] Der genealogische Gedanke

einer subkutanen Weiterwirkung uralter, ursprünglicher Entwicklungszustände im Menschen der Gegenwart taucht am Ende des Ersten Buchs in etwas anderer Fassung in FW 54 erneut auf, wo das sprechende Ich noch über die Menschheitsgeschichte hinausgreifend feststellt, „dass die alte Mensch- und Thierheit, ja die gesammte Urzeit und Vergangenheit alles empfindenden Seins in mir fortdichtet“ (416, 29–417, 2). Vgl. auch den Eröffnungsabschnitt des Zweiten Buchs FW 57, der korrigierend den „Realisten“ zuruft: „Immer noch trägt ihr die Schätzungen der Dinge mit euch herum, welche in den Leidenschaften und Verliebtheiten früherer Jahrhunderte ihren Ursprung haben!“ (421, 14–16) Davon, dass „die Geschichte der Menschen insgesamt“ von einzelnen Menschen „als eigene Geschichte zu fühlen“ sei (565, 3–5), spricht ähnlich in Bezug auf die Zukunft der Menschheit gegen Ende des Vierten Buchs FW 337. Diese Denkfigur kommt in verschiedenen Abwandlungen noch beim späten N. vor, so etwa in W II 1, 105, 17 (KGW IX 6): „Für das, was Einer ist, haben seine Vorfahren die Kosten bezahlt.“ (NL 1887, KSA 12, 9[45], 358, 27 f., vgl. auch KGW IX 8, W II 5, 1, 46–48 = NL 1888, KSA 13, 14[226], 398, 25 f.)

Über dasjenige, „was sich die Menschheit auf früheren Stufen aneignete“, konnte N. sich in verschiedenen ethnologisch-kulturhistorischen Werken informieren, die er in seiner persönlichen Bibliothek besaß bzw. nachweislich kannte, z. B. in John Lubbocks *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes* (1875), Friedrich von Hellwalds *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart* (1875) oder Otto Casparis *Urgeschichte der Menschheit* (1877). Menschheitsgeschichtliche Ur- und Frühzustände werden in FW (wie auch in anderen Texten N.s) immer wieder, wenn auch auf höchst unterschiedliche Weise als Vergleichs- oder Kontrastfolie für gegenwärtige und zukünftige Entwicklungsphasen herangezogen; vgl. z. B. FW 31, 402, 27–30; FW 48, 413, 11–22; FW 110, 469, 6–10.

381, 10–14 *aber man warte nur bis auf die Enkel und Enkelkinder, wenn man Zeit hat, zu warten, – sie bringen das Innere ihrer Grossväter an die Sonne, jenes Innere, von dem die Grossväter selbst noch Nichts wussten.*] Vom „Atavismus“ (381, 25), wie er in FW 10 beschrieben wird, unterscheidet sich das hier vorgelegene Entwicklungsmodell dadurch, dass das ‚genetische Erbe‘, welches sich nach mehreren Generationen Bahn bricht, im vorliegenden Fall eines ist, das überhaupt noch nie manifest, sondern nur latent vorhanden gewesen sein soll – ähnlich den unsichtbaren, unbewussten Tugenden aus FW 8. Von einem ‚Rückschlag‘ kann daher, anders als im folgenden Abschnitt, in dem ehemals schon sichtbar gewesene Eigenschaften unter anderen Umständen erneut, aber in veränderter Qualität auftauchen, nicht gesprochen werden. Eher als an den in FW 10 thematisierten „Atavismus“, wie in der Sekundärliteratur seit über hundert Jahren verschiedentlich behauptet (vgl. Bertram 1918, 24 f. und Ure

2019, 59), ist bei FW 9 an ein Reifwerden großelterlicher Anlagen in den Enkelkindern zu denken, wie es auch noch das spätere Nachlass-Notat KGW IX 6, W II 1, 106, 2–10 (NL 1887, 9[49], KSA 12, 359, 21–26) beschreibt: „Man ist vielmehr das Kind seiner vier Großeltern als seiner zwei / Eltern: das liegt daran, daß in der Zeit, wo wir gezeugt wurden, / die Eltern meistens sich selbst noch nicht festgestellt hatten; die Keime / des großväterl. Typus werden in uns reif; in unseren Kindern die Keime / unserer Eltern.“

381, 16 *Wir haben Alle verborgene Gärten und Pflanzungen in uns*] Vgl. die Ausführungen über die „Architektur der Erkennenden“ in FW 280, wo das sprechende Wir davon träumt, in „Gärten [zu] wandeln“, in denen es sich selbst in „Pflanze übersetzt“ hat und deshalb zugleich in sich selbst, in seinen inneren Gärten „spazieren gehen“ kann (525, 6–8). Mattenklott 1997, 231 fühlt sich durch die florale Metaphorik „an [Johann Amos] Comenius' Bildungsphilosophie“ erinnert, gibt aber zu bedenken, dass das Pflanzliche und das Vulkanische eigentlich „unverträglich[] Metaphern“ seien, die in N.s Text unvermittelt ineinander übergehen, während „[i]n den Baumschulen des Comenius [...] keine Vulkane [wachsen], die auf ihre katastrophische Stunde warten“. Zur Gartenmetaphorik in FW 9 vgl. auch Lemm 2016b, 73, die von hier aus Parallelen zu M 560, KSA 3, 326, 8 f. („Man kann wie ein Gärtner mit seinen Trieben schalten“) und NL 1880, 7[30], KSA 9, 324, 6 f. („Ich kann mich ganz so behandeln wie ein Gärtner seine Pflanzen“) zieht. Generell zur Gartenmetapher bei N. siehe Shapiro 2013.

381, 17–20 *wir sind Alle wachsende Vulcane, die ihre Stunde der Eruption haben werden: – wie nahe aber oder wie ferne diese ist, das freilich weiss Niemand, selbst der liebe Gott nicht.*] Das abschließende Bild des Vulkanausbruchs evoziert im Unterschied zum vorangehenden Garten-Bild die Vorstellung von etwas Großem, Erstaunlichem, wie sie unter anderen Vorzeichen (Atavismus vs. Eruption) im folgenden Abschnitt dann ins Zentrum rückt. Dass „das Verwundern“ angesagt ist, „wenn ein Vulcan ausbricht“, thematisiert denn auch (wenngleich gerade hinsichtlich der Beseitigung des Erstaunens durch „[d]ie Wissenschaft“) NL 1880, 3[47], KSA 9, 60, 1 f. u. 4. Nicht eigens thematisiert wird das Destruktionspotential, das Vulkanausbrüchen eignet, an das die Metapher aber unweigerlich denken lässt (vgl. auch die Explosionsmetapher in FW 38). Dass „wir“ selbst die „Stunde der Eruption“ noch erleben werden, ist vor dem Hintergrund des zuvor in FW 9 Gesagten übrigens keineswegs gewiss; sie könnte sich demnach ja auch erst in „Jahrhunderten“ (381, 7 f.) ereignen und „die Enkel und Enkelkinder“ (381, 11) betreffen. Dass sogar der ironisch herbeizitierte – nicht mit dem göttlichen Mikroskopierer aus FW 8 (vgl. NK 380, 25–27) gleichzusetzende – „liebe Gott nicht“ wisse, wann sie kommt, ficht

nachdrücklich dessen Allwissenheit an, nachdem in FW 1 bereits seine Allmacht in Zweifel gezogen wurde (vgl. NK 370, 1–6; siehe auch NK 423, 11–18). Die Todesurkunde des christlichen Gottes wird aber endgültig erst im Dritten Buch ausgestellt (in FW 108 u. FW 125).

381, 19 *aber*] Nachträglich in M III 6, 132 eingefügt.

381, 20 *der liebe Gott*] In M III 6, 132 in Anführungszeichen.

10.

Eine Art von Atavismus.] Titellose ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten in M III 6, 112. Obwohl FW 10 wie der vorangehende Abschnitt den plötzlichen Ausbruch altvererbter Eigenschaften im Menschen thematisiert, verschiebt sich dabei die Perspektive signifikant: Wurde zuvor im Bild der Embryonalentwicklung ein langer, kontinuierlicher Entstehungs- oder Entfaltungsprozess beschrieben, in dessen Resultat schließlich ein verborgenes Inneres mit einem Mal nach außen, ans Licht tritt, so kommt nunmehr eine diskontinuierliche Entwicklung in den Blick: Auf früherer Stufe bereits manifeste Eigenschaften, die eine ganze Kultur prägten, sich im Laufe der Zeit jedoch verloren haben, tauchen auf späteren Stufen in einzelnen Menschen abrupt wieder auf, gewinnen dabei aber Seltenheitswert und führen gegebenenfalls sogar zu überragenden Taten. Eine kurze ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881 lautet: „Die seltenen Menschen: meine Auffassung derselben als Atavismus, sehr lehrreich für die Vergangenheit! Es gab eine Zeit, wo ihre Eigenschaften gewöhnlich und gemein waren. Gewöhnlich Produkte der zurückhaltenden conservat[iven] Geschlechter.“ (N V 7, 118) Ausführlicher fällt demgegenüber schon eine ‚Vorstufe‘ in M III 4, 128 aus, wobei hier der Satzfuss der Druckfassung (vgl. 382, 11–16) noch ohne Entsprechung ist.

Das Konzept des Atavismus (im Sinne von ‚Rückfall‘ oder ‚Rückschlag‘) begegnet bereits seit dem 18. Jahrhundert in der Botanik, im 19. Jahrhundert dann auch in der Medizin und der Evolutionsbiologie, vor allem bei Charles Darwin und Ernst Haeckel (laut Holzer 2008b, 385 ist der biologische Begriff auf Deutsch zum ersten Mal bei Gärtner 1849 belegt). Im Zuge des disziplinenübergreifenden ‚Darwinismus‘ verbreitete sich der Atavismus-Begriff während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch in kulturalanthropologischen Kontexten, so etwa bei Herbert Spencer oder Friedrich von Hellwald. N.s Gebrauch des Atavismus-Begriffs in FW (vgl. auch FW 127, 483, 4 f.) schließt an diese kulturalanthropologische Semantik an, die beispielsweise in Hellwalds *Culturegeschichte* aufgerufen wird: „Einzelne Individuen und ganze Geschlechter, Ra-

cen, können nicht nur in ihrer physischen, ethischen oder geistigen Entwicklung früher als andere stehen bleiben, sondern sie können auch, nachdem sie schon eine gewisse Höhe der Ausbildung erreicht haben, wieder zurückgehen, verkümmern und /29/ verkommen.“ (Hellwald 1876–1877, 1, 28 f.)

FW 10 betrachtet den Atavismus auf der Ebene besonderer Individuen, die als vereinzelte „Nachschösslinge vergangener Culturen“ (381, 24) verstanden werden. Das sprechende Ich greift dabei jedoch nicht nur das kulturgeschichtliche Verkümmerns- oder Degenerationsmodell auf – obwohl es auch die Möglichkeit des Zugrundegehens erwähnt –, sondern ergänzt es durch die Reflexion auf die umgekehrte Möglichkeit, dass gerade atavistische Menschen zu ‚Größe‘ gelangen können und durch den Rückschlag das ehemals ‚Gemeine‘ zu einem späteren Zeitpunkt zum ‚Seltenen‘, ‚Außerordentlichen‘ zu werden vermag, womit sich ein motivischer Rückbezug zu FW 3 („Edel und Gemein“) ergibt. Zugleich weist der Abschnitt thematisch voraus auf FW 23, wo ebenfalls das Verhältnis von Zeitalter und Individuum in den Blick kommt, das dort aber eine andere Kontur erhält, indem der herausragende Einzelne nicht als Atavismus vergangener Zeitläufte erscheint, sondern inmitten ‚korrupter‘ Epochen als zukunftsweisender Prototyp neuer kultureller Entwicklungen.

Zur Interpretation von FW 10 vgl. bereits Joël 1905, 69 (hierzu NK 382, 7–9) und Bertram 1918, 26 f., in dessen Augen es sich bei der Vorstellung, „der bedeutende Mensch“ sei „ein Atavismus“, um „eine nahezu romantisch-reaktionäre Ideenfolge“ handelt. Die Aufgabe der „erhaltenden Geschlechter und Kasten“ (382, 7), um die es in der zweiten Hälfte von N.s Text geht, bestimmt Bertram ebd., 27 als eine „extrem aristokratische[]“, und den von ihnen ermöglichten atavistischen Menschen sieht er „auf die oberste Stufe der biologischen Wertordnung vorgerückt“. Mattenklott 1997, 232 stellt hingegen fest, die biologische Metapher nehme „die Form einer Geschichtstheorie an“, und Holzer 2008b, 384 f. betont, dass die positiv konnotierte Übertragung des Atavismus-Begriffs auf den gesellschaftlichen Bereich in Konflikt zu anderen zeitgenössischen Konzeptualisierungen wie bei Cesare Lombroso stehe, wonach das Atavistische als „a socially harmful regression“ (ebd., 385) aufgefasst wurde, etwa in Gestalt des Kriminellen. Dass sich laut N.s Text der atavistische Mensch indes nicht zwangsläufig durch ‚Größe‘ auszeichnet, sondern zugleich in der Gefahr steht, wahnsinnig zu werden oder zugrunde zu gehen, bemerkt Holzer ebenfalls.

381, 22–24 *Die seltenen Menschen einer Zeit verstehe ich am liebsten als plötzlich auftauchende Nachschösslinge vergangener Culturen*] Betont subjektiv, im Verweis auf eine persönliche Vorliebe, setzt der Abschnitt mit einer Metapher aus dem Bereich der Botanik ein, die N. nur noch an einer anderen Stelle verwendet, nämlich in FW 151, wo es über Schopenhauers „metaphysische[s] Be-

dürfniss“ heißt, es sei „nicht der Ursprung der Religionen [...], sondern nur ein Nachschössling derselben“ (494, 22–25). Als Nachschössling – von Walter Kaufmann in Nietzsche 1974, 84 missverständlich mit „ghost[]“ übersetzt – bezeichnet man den „später hervorgeschossene[n] Trieb“ einer Pflanze (Grimm 1854–1971, 13, 118). N. überträgt diesen botanischen Begriff auf die Kultur – deren Entwicklung dergestalt selbst mit dem pflanzlichen Wachstumsprozess enggeführt wird – und ihr Verhältnis zum menschlichen Individuum. Insofern ergeben sich Verbindungen zu einem späteren Abschnitt des Ersten Buchs: FW 23, der nicht nur ebenfalls die Relation von Gesellschaft und Einzelnem in kulturgeschichtlicher Hinsicht thematisiert, sondern sich dazu einer ähnlichen botanischen bzw. arboralen Metaphorik bedient. Die exzeptionellen „Individuen“, von denen auch hier die Rede ist, werden dabei als „Äpfel vom Baume“ eines jeweiligen Volkes betrachtet; sie erscheinen aber nicht, wie die „Nachschösslinge“ in FW 10, als gleichsam verspätete Vertreter der Vergangenheit, sondern als „Samenträger der Zukunft“ (398, 7 f.) Dass allerdings auch von den ‚nachgeschossenen‘ Individuen im hier zu kommentierenden Abschnitt produktive Impulse für die Zukunft ausgehen können, ist in ihrer Möglichkeit, ‚große Menschen‘ zu werden, zumindest implizit mitgedacht.

381, 25 *den Atavismus*] Im Korrekturbogen mit rotem Randstrich markiert: „der Atavismus“ (Cb, 37).

381, 25 f. *Atavismus eines Volkes und seiner Gesittung*] Entscheidend an dieser evolutionsbiologischen Metapher ist, dass der Ausnahme-Mensch nicht als Atavismus früherer Individualeigenschaften, sondern einer ganzen ‚Volksgesittung‘ betrachtet wird. Das bereitet den im Folgenden ausgeführten Gedanken vor, wonach solches, was in einer späteren Zeit als Ausnahme erscheint, in einer früheren Epoche die Regel gewesen sein kann. Durch diese ‚kulturgenetische‘ These wird die Einzigartigkeit jener Ausnahme-Menschen, die der Text wenig später über den Begriff der ‚Größe‘ hervorhebt, von vornherein zugleich ein Stück weit relativiert.

381, 27–30 *Jetzt erscheinen sie fremd, selten, ausserordentlich: und wer diese Kräfte in sich fühlt, hat sie gegen eine widerstrebende andere Welt zu pflegen, zu vertheidigen, zu ehren, gross zu ziehen*] Zwar betrachtet der Sprecher die seltenen atavistischen Menschen sowohl aus der Außen- als auch aus der Innenperspektive, jedoch interessiert ihn vorrangig die Letztere, was dafür spricht, dass er sich selbst zu ihnen zählt. Dazu passt auch gut der postulatorische Duktus, der diesen ‚Seltenen‘ die Aufgabe ins Stammbuch schreibt, ihre „Kräfte“ gegen den Widerstand der eigenen Kultur „gross zu ziehen“ – auch auf die in den anschließenden Sätzen erwähnte Gefahr der Vereinsamung und Selbstvernichtung hin.

381, 30–382, 7 und so wird er damit entweder ein grosser Mensch oder ein verrückter und absonderlicher, sofern er überhaupt nicht bei Zeiten zu Grunde geht. Ehedem waren diese selben Eigenschaften gewöhnlich und galten folglich als gemein: sie zeichneten nicht aus. Vielleicht wurden sie gefordert, vorausgesetzt; es war unmöglich, mit ihnen gross zu werden, und schon deshalb, weil die Gefahr fehlte, mit ihnen auch toll und einsam zu werden.] Die unausweichliche Alternative, vor der der seltene Mensch demnach steht, das Entweder-Oder von Grösse (vgl. hierzu NK FW 208) und Verrücktheit bzw. Untergang, verweist auf den alten, bis in die griechische Antike zurückreichenden Topos des Zusammenhangs von Genie und Wahnsinn, der zu N.s eigener Zeit und noch bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts Hochkonjunktur sowohl in der Psychiatrie wie auch in der Ästhetik hatte. 1872, im Erscheinungsjahr von GT, veröffentlichte der italienische Arzt Cesare Lombroso sein wirkmächtiges – ebenfalls mit dem Atavismusbegriff operierendes – Werk *Genio e follia*, das 1887 unter dem Titel *Genie und Irrsinn* ins Deutsche übersetzt und noch lange rezipiert wurde. So knüpfte noch der Psychiater Wilhelm Lange-Eichbaum in seinem Buch *Genie, Irrsinn und Ruhm* (1928) ebenso wie der Psychiater Ernst Kretschmer in seiner Untersuchung *Geniale Menschen* (1929) an Lombroso an. N. selbst wurde dabei zum Paradebeispiel eines ‚wahnsinnigen Genies‘; Lange-Eichbaum publizierte etwa eine eigene Studie unter dem Titel *Nietzsche. Krankheit und Wirkung* (1946), und früher schon rückte insbesondere der von den genannten Autoren beeinflusste ‚Dichter-Arzt‘ Gottfried Benn N. in den Fokus seines Interesses am Genie-Wahnsinn-Komplex. In seinem Essay *Das Genieproblem* (1930) wirft Benn etwa die Frage auf, ob das „unendliche Genie“ N. ohne seinen „Wahnsinn [...] unbekannt geblieben, längst vergessen“ wäre (Benn 1986–2003, 3, 291), und in seinem N.-Porträtedicht *Turin* (1935) reimt er „Weltgenie“ auf „Psychiatrie“ (Benn 1986–2003, 1, 169; vgl. hierzu ausführlich Kaufmann 2019, 401–405).

382, 7–9 – *Die erhaltenden Geschlechter und Kasten eines Volkes sind es vornehmlich, in denen solche Nachschläge alter Triebe vorkommen*] Nach dem strukturierenden Gedankenstrich beginnt der zweite Gedankenschritt des Textes, der den gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen für atavistische Ausnahme-Menschen gewidmet ist. „Die erhaltenden Geschlechter und Kasten“, die am Ende des Abschnitts in Gestalt „conservativer Geschlechter“ (382, 15 f.) wiederbegegnen, lassen sich als Gesellschaftsschichten mit ‚historischem Sinn‘ verstehen. Vor allem an Gelehrte ist zu denken, wie sie bei N. in auffälliger Häufigkeit und so auch in FW mehrfach als erhaltende/konservierende „Geschlechter“ thematisiert werden; vgl. z. B. die kulturhistorisches „Material“ sichtenden „Geschlechter von Gelehrten“ (379, 22 f.) in FW 7 oder die Bücher bewahrenden philologischen „Gelehrten-Geschlechter“ (458, 28) in FW 102. In seinem 1905 erschienenen Buch *Nietzsche und die Romantik* zitiert Karl Joël

den vorliegenden Passus ohne Nachweis, dafür aber mit verändertem Wortlaut: „Gerade die erhaltenden Geschlechter und Kasten sind es, in denen solche Nachschläge alter Triebe vorkommen“ (Joël 1905, 69). Angesichts von N.s Herkunft aus einer alten Theologen- bzw. Pastorenfamilie und seiner strengen schulischen Erziehung, durch die er eigentlich „ein treuester Verehrer der guten alten Zucht und Sitte“ hätte werden müssen, was ja bekanntlich nicht geschah, wirft Joël die Frage auf, ob N. in FW 10 sagen will, dass er selbst in dem darin entfalteten Sinn „als Atavismus zu verstehen“ sei (ebd.). Die Intention des empirischen Autors N. einmal beiseitegelassen, kann man zumindest sagen, dass das sprechende „ich“ des Textes durchaus mit den als kulturelle Atavismen charakterisierten Ausnahme-Individuen sympathisiert und sich sogar aus deren Perspektive äußert (vgl. NK 381, 27–30).

382, 11–15 *Das Tempo bedeutet nämlich unter den Kräften der Entwicklung bei Völkern ebensoviel wie bei der Musik; für unseren Fall ist durchaus ein Andante der Entwicklung nothwendig, als das Tempo eines leidenschaftlichen und langsamen Geistes*] Der originellen Analogisierung von Musik und Völker-Geschichte, die in der zweiten Texthälfte die botanische und evolutionsbiologische Metaphorik vom Anfang ablöst, korrespondiert die Genitivmetapher vom „Andante der Entwicklung“: „**Andante** (ital. ‚gehend‘), musikal[ische] Vortragsbezeichnung, zeigt eine gemäßigte [...] Tempobewegung an und dem entsprechend einen Ausdruck im Vortrage, dessen wesentlicher Grundzug Gelassenheit und Ruhe ist“ (Meyer 1874–1884, 1, 604). Der durch dieses Tempo bestimmte ‚leidenschaftliche Geist‘ gemahnt an die ‚Leidenschaft der Erkenntnis‘ bzw. die ‚Leidenschaft des Erkennenden‘, die in FW, aber auch in anderen Texten N.s mehrfach vorkommt (siehe NK 375, 17 f.).

382, 15 f. *und der Art ist ja der Geist conservativer Geschlechter*] Vgl. Petri 1861, 195: „**conservativ**, zur Erhaltung dienend, erhaltend“. Es handelt sich also um eine synonyme Bezeichnung für die in 382, 7 schon genannten „erhaltenden Geschlechter“, von denen der zweite Gedankenschritt des Textes ausgegangen war. Durch diese argumentative Kreisstruktur wirkt die Begründung dafür, weshalb die „Nachschösslinge alter Culturen“ bevorzugt in solchen Geschlechtern vorkommen, leicht tautologisch.

11.

Das Bewusstsein.] Vgl. die ‚Vorstufe‘ in M III 1, 88, die dem Wortlaut der Druckfassung schon recht nahe kommt; titellose ‚Reinschrift‘ mit Textvarianten in M III 6, 88 und M III 6, 86. Ging es in den bisherigen Abschnitten des

Ersten Buchs vor allem um Fragen der Moral, Religion, Wissenschaft und Gesellschaft, die aus entwicklungsgeschichtlich-kulturhistorischen bzw. sozialpsychologischen Perspektiven erörtert wurden, so steht nunmehr erstmals das erkenntnistheoretische Problem des menschlichen Bewusstseins im Fokus, das dann zu Beginn des Dritten Buchs (dort unter den Namen ‚Erkenntnis‘, ‚Intellekt‘ und ‚Gehirn‘) sowie ferner auch im Vierten und Fünften Buch verschiedentlich wieder aufgegriffen wird. Diese Äußerungen stehen im Kontext zeitgenössischer Debatten um den Zusammenhang zwischen Geist und Körper, Bewusstsein und Organismus, wie sie im Zuge des Materialismusstreits aufkamen, der einen Höhepunkt in der erbittert geführten Debatte zwischen Carl Vogt und Rudolph Wagner in den Jahren um 1850 fand, an dem aber auch etliche weitere Autoren wie Immanuel Hermann Fichte, Ludwig Feuerbach, Ludwig Büchner, Jacob Frohschammer und andere beteiligt waren und der im späteren 19. Jahrhundert noch seine Fortsetzung in dem 1872 von Emil Du Bois-Reymond ausgelösten Ignorabimusstreit fand (vgl. hierzu Bayertz/Gerhard/Jaeschke 2007, Bde. 1 u. 3 sowie Bayertz/Gerhard/Jaeschke 2012, Bde. 1 u. 3). Diese Kontexte ruft FW 11 allerdings nicht explizit auf, sondern spielt nur unterschwellig darauf an.

Der Text bekämpft im ersten Schritt (382, 18–383, 3) eine spiritualistische bzw. dualistische Anthropologie, die das Bewusstsein vom Organismus entkoppeln will, um es zum eigentlichen Wesen des Menschen zu erklären. Gegen eine solch dualistisch-hierarchisierende Sichtweise macht der offensichtlich zur materialistischen Bewusstseinstheorie tendierende Sprecher in FW 11 – analog zu FW Vorrede 2 – die Leibgebundenheit des Bewusstseins stark, das als organisches Produkt bzw. als organische Funktion keine feststehende Größe sei, sondern sich entwickle. Im zweiten Schritt (383, 3–16) wird dann nicht nur die bislang angeblich verzögerte Entwicklung des menschlichen Bewusstseins als lebensförderliches Faktum begrüßt, sondern zuletzt noch eine neue Form des nicht-bewussten, instinktiven Wissens gefordert, da Bewusstsein zwangsläufig immer nur Illusionen erzeuge.

Etliche Themen vom Beginn des Dritten Buchs (vgl. vor allem FW 110 und FW 111) klingen hier schon an – allerdings in teils abweichender Weise: die Frage nach dem Zusammenhang von Erkenntnis, Leben, Wahrheit und Irrtum sowie die Rede von der ‚Einverleibung‘ von (wahrem) Wissen als jetzige bzw. künftige Aufgabe des Menschen. Thematische Verbindungen bestehen insbesondere auch zu den ‚bewusstseinstheoretischen‘ Abschnitten FW 333 aus dem Vierten Buch und v. a. FW 354 aus dem Fünften Buch, in denen ebenfalls das Bewusstsein kritischen Betrachtungen unterzogen wird, wobei sich jedoch auch aufschlussreiche Unterschiede ergeben. Zur textimmanent-vergleichenden Interpretation von FW 11 und FW 354 vgl. Kupin 2010; den Zusammenhang

beider Texte betonen ferner Fleming 2012, 337 f., Stegmaier 2012b, 271–273, sowie Gemes/Le Patourel 2015, 609–611. Punktuelle Überlegungen zu FW 11 bieten u. a. auch Wolff 1956, 158–160, Bartuschat 1964, 67, Tirrell 1994, 163, Brusotti 1997b, 425 f. u. 431, Anm. 98, Leiter 2015, 74, Schacht 1983, 277 f., Miller 2006, 71, Ibbeken 2008, 74, Liebscher 2012, 98, Katsafanas 2016, 15 und Lemm 2018, 291.

Ähnlich bewusstseinskritisch wie FW 11 äußert sich bereits M 119, KSA 3, 113, 29–32, wo moniert wird, „dass all unser sogenanntes Bewusstsein ein mehr oder weniger phantastischer Commentar über einen ungewussten, vielleicht unwissbaren, aber gefühlten Text ist“. Vgl. auch noch im Spätwerk die folgende Äußerung aus AC 14, KSA 6, 180, 29–181, 6: „Ehemals sah man im Bewusstsein des Menschen, im ‚Geist‘, den Beweis seiner höheren Abkunft, seiner Göttlichkeit [...]. Wir haben uns auch hierüber besser besonnen: das Bewusstwerden, der ‚Geist‘, gilt uns gerade als Symptom einer relativen Unvollkommenheit des Organismus, als ein Versuchen, Tasten, Fehlgreifen, als eine Mühsal, bei der unnötig viel Nervenkraft verbraucht wird, – wir leugnen, dass irgend Etwas vollkommen gemacht werden kann, so lange es noch bewusst gemacht wird.“ Vgl. hierzu NK 6/2, S. 87–89. Allgemein zu den verschiedenen Facetten des Bewusstseinsbegriffs bei N. siehe das umfangreiche Lemma „Bewusstsein“ in NWB 1, 334–356. Eine kohärente Bewusstseinstheorie N.s sucht monographisch Schlimgen 1999 zu (re)konstruieren.

382, 18–20 *Die Bewusstheit ist die letzte und späteste Entwicklung des Organischen und folglich auch das Unfertigste und Unkräftigste daran.*] Wie in einigen vorangehenden Abschnitten (vgl. FW 1, FW 4 und FW 9) wird hier abermals eine entwicklungsgeschichtliche, evolutionistische Sichtweise auf den im Titel genannten Gegenstand eingenommen. Damit gibt der Sprecher zugleich schon ein klares Statement ab, das der materialistischen Auffassung vom Bewusstsein als einem organischen Produkt oder Epiphänomen – nämlich der Hirn- und Nerventätigkeit (vgl. NK 382, 33–383, 3) – entspricht. Dasselbe gilt für die damit verbundene Abwertung der „Bewusstheit“ (die es übrigens zu keinem eigenen Lemma in Grimms *Deutschem Wörterbuch* gebracht hat, anders als das im Titel von FW 11 erwähnte „Bewusstsein“, über das Grimm 1854–1971, 1, 1791 vermerkt: „conscientia, animus sui compos, selbstgefühl, erst im 18 jh. gebildet und häufig gebraucht“; auch N. benutzt viel häufiger „Bewusstsein“ als „Bewusstheit“; Kupin 2010, 132 vermutet hinter dieser Wortwahl eine Auseinandersetzung mit Descartes *ego cogito*; zum Wortgebrauch siehe ferner Stegmaier 2012b, 271 f.).

Mit der Abqualifizierung des Bewusstseins bzw. der Bewusstheit als unfertig und unkräftig im Vergleich mit dem Organischen, auf dem es beruht, reiht sich N.s Sprechinstanz in die seinerzeit schon recht große Gruppe der

materialistischen ‚Bewusstseinsgegner‘ ein. Vgl. z.B. die naturalisierende Entthronung des Bewusstseins gleich im Vorwort von J. C. Fischers Werk *Das Bewußtsein. Materialistische Anschauungen* von 1874: „Ich habe mich an ein Unternehmen gewagt, das nicht ohne hochverräterischen Beigeschmack ist: ich habe die Rechtstitel des eine Art Allmacht übenden Bewußtseins einer Prüfung unterzogen, und bin zu Ergebnissen gelangt, die mich nöthigten, im Namen einer bessern Einsicht das Bewußtsein aller Ehren und Würden zu entkleiden, mit denen geschmückt es bisher herrschend an der Spitze aller Erscheinungen stand. / Das an der Majestät des Bewußtseins verübte Verbrechen sühne ich jedoch in rückhaltloser Weise: Die von jenem usurpirten Gewalten gebe ich unverkürzt dem rechtmäßigen Eigenthümer zurück und setze die Natur in alle jene Rechte wieder ein, die ihr im Laufe der Geschichte zu Gunsten des Bewußtseins entzogen wurden. Ich entrücke ferner das Bewußtsein aller Verantwortlichkeit, die bisher auf ihm gelastet und übertrage, so Schuld wie Verdienst, auf die Natur. / Ich weiß nicht, wie es dem Leser ergehen wird, der meinen Ausführungen folgt: wie es Columbus gewesen sein mag, da er nach langer Fahrt seinen Fuß auf festes Land gesetzt, so war mir zu Muthe, als sich mir die Erkenntniß erschlossen hatte, daß das Bewußtsein kein actives Organ, keine wirkende Kraft, daß vielmehr die unbewußt schaffende Natur die einzige Quelle, die ausschließliche und directe Ursache aller bewußten und unbewußten Lebensprocesse sei.“ (Fischer 1874, III) In den zeitgenössischen (Un-)Bewusstheits-Diskurs gehört prominent auch Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* (zuerst 1869), die in der ersten Hälfte der 1870er Jahre freilich von Fischer (vgl. Fischer 1872) ebenso wie von N. (1874 in UB II HL) hart attackiert wurde.

Als das „Unkräftigste“ wird das Bewusste auch im Vierten Buch in FW 333 angesprochen, allerdings nicht in Bezug auf das Organische, sondern auf das Denken selbst: „Das bewusste Denken, und namentlich das des Philosophen, ist die unkräftigste [...] Art des Denkens“ (559, 20–23).

382, 19 *Entwicklung*] M III 6, 88: „Entwicklung“.

382, 20–22 *Aus der Bewusstheit stammen unzählige Fehlgriffe, welche machen, dass ein Thier, ein Mensch zu Grunde geht, früher als es nöthig wäre*] Bemerkenswert an dieser Behauptung, die im weiteren Textverlauf in der These kulminiert, die „Bewusstheit“ sei „eine Gefahr des Organismus“ (382, 30), ist zunächst, dass das Bewusstsein hier keineswegs als Proprium des Menschen erscheint, sondern als etwas, was sich auch schon im Tierreich antreffen lässt. Diese bewusstseinstheoretische Zusammenstellung von „Thier“ und „Mensch“ nivelliert tendenziell die klassische anthropologische Differenz (vgl. hierzu Wild 2015), wie sie in N.s früher Schaffensphase noch präsent ist, wenn etwa

in WL 1 die Menschen – im variierenden Rückgriff auf das aristotelische ζῷον λόγον ἔχον (*Politik* 1253a, 7–10) – als „kluge Thiere“ charakterisiert werden, die „das Erkennen erfanden“ (KSA 1, 875, 4) und sich dadurch gerade nachdrücklich von den (anderen) Tieren unterscheiden: „Er [der Mensch] stellt jetzt sein Handeln als vernünftiges Wesen unter die Herrschaft der Abstractionen: er leidet es nicht mehr, durch die plötzlichen Eindrücke, durch die Anschauungen fortgerissen zu werden, er verallgemeinert alle diese Eindrücke erst zu entförbteren, kühleren Begriffen, um an sie das Fahrzeug seines Lebens und Handelns anzuknüpfen. Alles, was den Menschen gegen das Thier abhebt, hängt von dieser Fähigkeit ab, die anschaulichen Metaphern zu einem Schema zu verflüchtigen, also ein Bild in einen Begriff aufzulösen“ (ebd., 881, 20–28) – wobei bezeichnenderweise schon dieses vernünftige, abstrakte Erkennen, zu dessen Bezeichnung auch hier der Ausdruck „Bewusstsein“ (ebd., 877, 8f.) dient, als ‚Fehlgriff‘, als ‚Lüge (im außermoralischen Sinne)‘ firmiert, wenngleich nicht als Lebensgefahr. Noch MA I 24 unterscheidet, analog zu WL 1, „die Menschen“, die „mit Bewusstsein“ ausgestattet sind, auf der einen Seite und „ein unbewusstes Thier- und Pflanzenleben“ auf der anderen (KSA 2, 45, 13 u. 21). Diese Texte schließen damit noch an die traditionelle Auffassung an, der zufolge das Bewusstsein exklusiv für den Menschen reserviert sei.

Allerdings gab es schon vor N. Autoren, die dies in Frage stellten. So heißt es beispielsweise in dem 1860 erschienenen – ebenfalls auf den Materialismusstreit reagierenden – Buch *Die Genesis des Bewusstseins nach atomistischen Principien* von Maximilian Drossbach (dessen späteres Werk *Über die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt* von 1884 N. besaß und intensiv rezipierte) zunächst zwar noch: „das Thier, die Pflanze empfangen dieselben mannichfaltigen Eindrücke, haben dieselben Wahrnehmungen wie der aus- und wohlgebildete Mensch, sie bestehen auch aus denselben einzelnen Wesen oder Ato-/36/men, aus welchen dieser besteht, und doch ist keines dieser Einzelwesen im Stande, die Eindrücke, welche sie unbewußt empfangen, mit Bewußtsein oder mit einem gewissen Grade von Klarheit wahrzunehmen“ (Drossbach 1860, 35f.). Am Ende seines Buchs bilanziert Drossbach dann jedoch: „Sowie man erkannt hat, daß alle Wesen ohne Ausnahme zugleich wirkende und wahrnehmende sind und daß sie diese beiden Pole ihrer Thätigkeit in stets fortschreitender Stufenreihe entwickeln – ist auch das bewußte Wahrnehmen kein Monopol des Menschen mehr.“ (Ebd., 287) Der vorliegende Passus aus FW 11 setzt ebenfalls einen weit gefassten, nicht auf den Menschen beschränkten Begriff des Bewusstseins voraus, indem er es zumindest auch manchem Tier zuschreibt (vgl. hierzu Katsafanas 2016, 40, Anm. 37) – ähnlich wie übrigens zuvor bereits M 108, KSA 3, 96, 4f., wo im gleichsetzenden Hinblick auf „Thier, Mensch“ von „der Entwicklung jedes be-

wussten Wesens“ die Rede ist. Im Fortgang von FW 11 spielt das Tier freilich keine weitere Rolle; stattdessen wird nur noch über den Menschen gesprochen.

Was jedoch für die folgende Argumentation eine zentrale Rolle spielt, ist die zweite, im Vordergrund stehende These der hier zu kommentierenden Passage, die besagt, die „Bewusstheit“ sei aufgrund ihrer (durch ihr evolutionsgeschichtlich spätes Auftreten, d. h. ihren geringen Entwicklungsstand bedingten) Fehlleistungen schuld am vorzeitigen Zugrundegehen der damit ausgestatteten Organismen. Diese These, die in 382, 25–28 wiederholt und weiter ausbuchstabiert wird, ist insofern bemerkenswert, als sie mit Äußerungen in anderen Texten N.s durchaus konfligiert, nicht zuletzt mit anderen Abschnitten aus FW. Das betrifft zwar nicht die dem Bewusstsein zugeschriebenen „Fehlgriffe“, die bei N. immer wieder Erwähnung finden. Jedoch erscheinen sie sonst oft gerade nicht als lebensfeindlich, sondern vielmehr als lebensförderlich. Bereits die oben zitierte nachgelassene Schrift WL, die über den „Intellekt“ befindet, „[s]eine allgemeinste Wirkung ist Täuschung“, betrachtet denselben doch zugleich „als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums“ (KSA 1, 876, 12 u. 15; NK 1/2 führt als Quelle hierfür Schopenhauer 1873–1874, 4/1, 48 an: ein „Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art“).

Auch thematisch mit FW 11 verwandte FW-Abschnitte wie FW 54, FW 110 und FW 111 stellen Schein und Irrtum geradezu als Lebensbedingungen dar. So artikuliert sich noch im Ersten Buch in FW 54 unter dem Titel „Das Bewusstsein vom Scheine“ das „Bewusstsein, dass ich eben träume und dass ich weiterträumen muss, um nicht zu Grunde zu gehen“ (417, 4 f.), und in FW 110 ist zu lesen, der „Intellect“ habe „ungeheure Zeitstrecken hindurch Nichts als Irrthümer erzeugt“, die sich aber „als nützlich und arterhaltend“ erwiesen hätten, so dass „sie vererbt“ worden seien (469, 6–9). Auch FW 111 legt nahe, wir „giengen zu Grunde“, wären unsere Erkenntnisse „wahrer“ (471, 25), und sieht dementsprechend im ‚Willen zur Wahrheit‘ „eine grosse Gefahr für das Leben“: „Es würden keine lebenden Wesen erhalten sein, wenn nicht der entgegengesetzte Hang, lieber zu bejahen als das Urtheil auszusetzen, lieber zu irren und zu dichten als abzuwarten [...] ausserordentlich stark angezchtet worden wäre.“ (472, 8–13) Die dagegen in FW 11 behauptete Lebensgefahr, die vom unvollkommenen, fehleranfälligen Bewusstsein ausgehen soll, erweist sich also zumal im Kontext von FW keineswegs als stabile Position. Ein interessanter Spezialfall ist FW 354 aus dem Fünften Buch von 1887. Dort wird zunächst zwar ebenfalls die Gattungs-Nützlichkeit des mangelhaften, irrthumsaffinen Bewusstseins des Menschen breit ausgeführt; am Schluss heißt es dann aber, der „Glaube“ an diese Nützlichkeit sei „vielleicht gerade jene verhängnissvollste Dummheit, an der wir einst zu Grunde gehn“ (593, 25 f.).

382, 22 f. „über das Geschick“, wie Homer sagt] Gemeint ist das „ὑπὲρ μόρον“ in *Odyssee* I 34, das Faesi in Homer 1849, 7 wie folgt erläutert: „ὑπὲρ μόρον,

über das Geschick, also auch gegen dasselbe (παρά μοίραν).“ Vgl. auch schon die Übersetzung von Johann Heinrich Voß: „gegen Geschik“ (Homer 1819, 1, 2).

382, 23–28 *Wäre nicht der erhaltende Verband der Instincte so überaus viel mächtiger, diene er nicht im Ganzen als Regulator: an ihrem verkehrten Urtheilen und Phantasiren mit offenen Augen, an ihrer Ungründlichkeit und Leichtgläubigkeit, kurz eben an ihrer Bewusstheit müsste die Menschheit zu Grunde gehen*] Der hier eingeführte Instinktbegriff, der im Schlusssatz des Abschnitts erneut aufgegriffen wird, dient als Gegenbegriff zu dem des Bewusstseins. In dieser Bedeutung konnte N. ihn in verschiedenen seiner Lektüren antreffen, so z. B. in Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten*, wo der Instinkt im Kapitel „Das Unbewusste im Instinct“ wie folgt definiert wird: „Instinct ist zweckmässiges Handeln ohne Bewusstsein des Zwecks. – Ein zweckmässiges Handeln mit Bewusstsein des Zwecks, wo also das Handeln ein Resultat der Ueberlegung ist, wird Niemand Instinct nennen.“ (Hartmann 1869, 54) Vor allem im zeitgenössischen zoologischen Diskurs spielte der Instinktbegriff eine Rolle, der auch für den „Heerdeninstinct“ in Betracht zu ziehen ist; vgl. hierzu NK FW 116. Neben dem dort zitierten Instinktkonzept Georg Heinrich Schneiders, der den Instinkt mit Arterhaltung assoziiert – was auch mit Blick auf die Rede vom „erhaltende[n] Verband der Instincte“ im vorliegenden Passus aufschlussreich ist –, siehe ebenfalls die „Theorie des Instincts“ bei Espinas 1879, 183. Zum Instinktbegriff bei N. allgemein vgl. Vachon 1972 u. Vinzens 1999. Die (art)erhaltende Funktion des Instinkts machte gleich zu Beginn schon FW 1 geltend (siehe NK 369, 10 f.), während FW 8 dann bereits, über die Vorstellung einer „instinctiven Moralität“ (380, 32), das Instinktive mit dem Unbewussten assoziierte, also den geläufigen Gegensatz zwischen Instinkt und Bewusstsein voraussetzte.

FW 11 schreibt diesen Gegensatz im Hinblick auf die Erhaltungsfunktion der Instinkte dahingehend fort, dass die „Bewusstheit“ umgekehrt als Gefahrenquelle für den Menschen – vom „Thier“ (382, 21) ist nun keine Rede mehr – identifiziert wird. An diesem gefährlichen Bewusstsein müsste er bzw. seine ganze Art ohne das erhaltende Gegen- und Übergewicht der Instinkte „zu Grunde gehen“, wie es in Wiederholung der Wendung aus 382, 22 heißt. Allerdings scheint für die Sprechinstanz hier nicht das Bewusstsein als solches, sondern lediglich ein mangelhaft entwickeltes und dadurch mit „verkehrten Urtheilen“, „Phantasiren mit offenen Augen“, „Ungründlichkeit und Leichtgläubigkeit“ kontaminiertes Bewusstsein diese lebensbedrohlichen Auswirkungen zu haben (vgl. hierzu bereits NK 382, 20–22). Wäre das Bewusstsein gründlicher, richtiger usw., so ließe sich daraus folgern, wäre es nicht mehr derart gefährlich, ja könnte vielleicht sogar seinerseits „erhaltende“ Aufgaben übernehmen und damit noch mehr der (Art-)Erhaltung dienen als bloß der

„Verband der Instincte“. Dieser Folgerung widerspricht aber nicht nur latent der Fortgang der Argumentation (vgl. NK 383, 3–9), sondern noch die Schlussworte des Abschnitts erklären ausdrücklich das Bewusstsein *per se* zur Quelle des Irrtums. Dagegen fordert der letzte Satz die Ausbildung eines ‚instinktiven Wissens‘, das insofern ‚wahres‘ Wissen zu sein verspricht, allerdings nur sehr vage beschworen wird (vgl. NK 383, 9–16).

Die Auffassung, die Menschheit würde aufgrund ihres Bewusstseins massiven evolutionären Schaden nehmen, wenn es nicht ein Regulativ gäbe, vertritt auf etwas andere Weise der schon in NK FW 1 erwähnte Georg Heinrich Schneider in seinem darwinistischen Buch *Der menschliche Wille* von 1882, das N. besaß und mit Lesespuren versah. Schneider hält das Bewusstsein ebenfalls tendenziell für eine Gefahrenquelle, denn je mehr „Nervenkraft“ ein „Organismus“ habe, „desto mehr schwindet die Energie des Wollens und das Streben nach dem natürlichen, die Arterhaltung fördernden Leben“, mithin der Lebensinstinkt, so dass „das Menschengeschlecht“ durch seine „erhöhte Geistesthätigkeit“ immer „verkommen und schlechter werden“ müsste, „wenn – das Prinzip der Selection nicht vorhanden wäre und keine Anpassung stattfindende“ (Schneider 1882, 100). Auf eine künftige ‚Instinktivierung des Wissens‘ zielt Schneider indes nicht ab.

382, 25 *Regulator*] Vgl. Petri 1861, 670: „ein Ordner, Regler, Lenker“.

382, 27 *müsste*] Im Korrekturbogen mit rotem Randstrich markiert: „musste“ (Cb, 39).

382, 28 f. *ohne jenes gäbe es diese längst nicht mehr*] Es handelt sich um einen (auch schon in der Erstausgabe enthaltenen) grammatischen Fehler; richtig wäre: ‚ohne *jenen* gäbe es diese längst nicht mehr‘. Gemeint ist „der erhaltende Verband der Instincte“ (382, 23 f.) in seiner Funktion als „Regulator“ (382, 25) des fehleranfälligen Bewusstseins.

382, 28 *jenes*] Im Korrekturbogen noch großgeschrieben: „Jenes“ (Cb, 39).

382, 29–32 *Bevor eine Function ausgebildet und reif ist, ist sie eine Gefahr des Organismus: gut, wenn sie so lange tüchtig tyrannisirt wird! So wird die Bewusstheit tüchtig tyrannisirt – und nicht am wenigsten von dem Stolze darauf!*] Mit dem Gedanken der begrüßenswerten Tyrannisierung, Unterdrückung der für den Organismus gefährlichen, weil unausgebildeten, unreifen Funktion des Bewusstseins nimmt der Gedankengang eine neue Wendung, die einerseits erst von dem späteren Passus 383, 3–9 her verständlich wird: als Verhinderung der Bewusstseinsausbildung durch die Überschätzung des Bewusstseins. Andererseits verhindert diese Unterdrückung freilich paradoxerweise gerade auch, dass das Bewusstsein zu einer für den Organismus nützlichen Funktion wer-

den kann (vgl. NK 383, 3–9). Zum – falschen – Stolz auf das Bewusstsein, den die folgenden Sätze 382, 33–383, 3 erläutern, vgl. auch schon WL 1, KSA 1, 877, 8 f. u. 11, wo das „Bewusstsein“ bzw. „Bewusstseinszimmer“ als „ein stolzes gauklerisches“ charakterisiert wird.

382, 33–383, 3 *Man denkt, hier sei der Kern des Menschen; sein Bleibendes, Ewiges, Letztes, Ursprünglichstes! Man hält die Bewusstheit für eine feste gegebene Grösse! Leugnet ihr Wachsthum, ihre Intermittenzen! Nimmt sie als „Einheit des Organismus“!* Hinter diesem „Man“ ist leicht die traditionalistische, metaphysische Position der Spiritualisten zu erkennen, die sich den um und nach 1850 aufkommenden Bewusstseinstheorien der Materialisten entgegenstellten. Während für letztere die Bewusstheit bzw. die Seele lediglich als Resultat aus organischen Prozessen hervorging, erklärten die Spiritualisten sie umgekehrt gerade zum Einheitsprinzip des Organismus. Immanuel Hermann Fichte, der damit seinerseits in die idealistischen Fußstapfen seines berühmten Vaters tritt, fasst in seinem Widerlegungsversuch der *Seelenlehre des Materialismus* von 1854 den von ihm abgelehnten Standpunkt der materialistischen Bewusstseinstheorie wie folgt zusammen: „Die Seele, d. h. die Einheit des Bewußtseyns, ist lediglich Effect von der Einheit des Organismus, näher des Hirns und Nervensystems.“ (Fichte 1854, 175) Vgl. auch ebd., 67, wo schon der eigene, spiritualistische Gegenstandpunkt deutlich wird: „Der Materialismus [...] läßt die Seele, das einende Princip im Organismus wie im bewußten Vorstellungsleben, umgekehrt vielmehr als die ‚Summe‘ oder ‚Resultante‘ aus den einzelnen Nervenverrichtungen und Empfindungen erst zusammenfließen. Er begeht schon hier den ungeheuren Verstoß, welchem wir späterhin noch einmal begegnen werden, die Wirkung für die Ursache zu halten und die feste, sich selbst erfassende Einheit der Seele aus unwillkürlicher Zusammenfügung einzelner Wirkungen entstehen zu lassen, überhaupt den Nichtgedanken für möglich zu halten, daß Einheit jemals aus Zusammensetzung hervorgehe.“

Ähnlich wie Fichte – und das bei N. referierte „Man“ – argumentiert auch Johann Friedrich Bruch in seiner *Theorie des Bewusstseins* für „die Einfachheit des Ichs, welches sich in unserm Selbstbewußtsein ankündigt. [...] In diesem [transzendentalen Ich] erkannten wir nicht nur ein Sein, das keinerlei Theilbarkeit zuläßt, sondern ein solches, welches an und für sich über alle Räumlichkeit und Zeitlichkeit erhaben ist. Daß ein solches vermöge seiner Selbst-Offenbarung /92/ in die Räumlichkeit und Zeitlichkeit eingehe, konnten wir begreifen; daß es aber nichts anderes sein solle als eine Wirkung der in dem Organismus wirkenden Kräfte, ein bloßer Reflex desselben, ist schlechthin unbegreiflich. Wie enge auch alle Bande des Leibes sich zu einer organischen Einheit zusammenschließen mögen, so könnte es doch, wegen der un-

endlichen Vielheit der diese Einheit bildenden Elemente, von dem Organismus aus, nie und nimmermehr zum Bewußtsein eines absolut einfachen Ichs, am allerwenigsten eines in seinem eigensten Wesen raum- und zeitlosen Ichs kommen. Das Bewußtsein des reinen Ichs ist schlechterdings nur durch die Voraussetzung eines von dem materiellen Organismus verschiedenen substantiellen Seins erklärbar.“ (Bruch 1864, 91 f.) Die Sprechinstanz von FW 11 stellt sich demgegenüber deutlich auf die Seite der materialistischen Bewusstseinstheoretiker (wenngleich diese im Text selbst keine ausdrückliche Erwähnung finden). Zur damit attackierten traditionellen Auffassung, im Bewusstsein liege „der Kern des Menschen“, sein Alleinstellungsmerkmal gegenüber allen anderen Wesen/Tieren, vgl. auch NK 382, 20–22.

383, 2 f. *Intermittenzen*] Das in N.s Privatbibliothek enthaltene *Handbuch der Fremdwörter* von Friedrich Erdmann Petri weist zwar keinen Eintrag zum (in den Naturwissenschaften des 19. Jahrhundert durchaus gebräuchlichen) Substantiv ‚Intermittenz‘ auf, dafür aber zum Verb „**intermittieren**“: „unterlassen, nachlassen, unterbrechen“ (Petri 1861, 417).

383, 3–9 *Diese lächerliche Ueberschätzung und Verkennung des Bewusstseins hat die grosse Nützlichkeit zur Folge, dass damit eine allzuschnelle Ausbildung desselben verhindert worden ist. Weil die Menschen die Bewusstheit schon zu haben glaubten, haben sie sich wenig Mühe darum gegeben, sie zu erwerben – und auch jetzt noch steht es nicht anders!*] Von hier aus wird auf der einen Seite zwar verständlich, was der Sprecher in 382, 29–32 mit der Unterdrückung des Bewusstseins durch den menschlichen „Stolz“ darauf meint. Auf der anderen Seite bleibt jedoch unklar, weshalb es denn so nützlich sein soll, die „Ausbildung“ des Bewusstseins zu verhindern, wenn doch gerade nur, wie eingangs festgestellt wurde, vom unausgebildeten Bewusstsein Gefahr für Leib und Leben des bewussten Organismus ausgehen soll. Eigentlich müsste es in dieser Argumentationslogik doch vielmehr nützlich sein, das Bewusstsein auszubilden, um seine Fehleranfälligkeit zu beheben. Zwar soll das modale Adjektivkompositum „allzuschnell[]“ offenbar eine irgendwie problematische Entwicklungsgeschwindigkeit anzeigen; was daran problematisch ist, wird aber nicht gesagt. Überdies desavouiert das nach dem Gedankenstrich Stehende die unmittelbar vorangehende Rede vom Allzuschnellen, insofern das Bewusstsein „auch jetzt noch“ so unausgebildet wie eh und je sei. Fast hat es den Anschein, als führe der widersprüchliche Gedankengang performativ ebenjenen Hang des Bewusstseins zu „verkehrten Urtheilen“ vor Augen (382, 25), von denen in der ersten Texthälfte die Rede war. Daran ändert auch der im Satzfuss angemeldete Anspruch der Sprechinstanz nichts, quasi als Ausnahme außerhalb dieses fehlerhaften Bewusstseinsprozesses zu stehen.

383, 6 *Ausbildung desselben verhindert worden ist*] M III 6, 86: „Ausbildung verhindert wird“.

383, 8 *haben sie sich wenig Mühe darum gegeben*] M III 6, 86: „gaben sie sich wenig Mühe darum“.

383, 9–16 *Es ist immer noch eine ganz neue und eben erst dem menschlichen Auge aufdämmernde, kaum noch deutlich erkennbare Aufgabe, das Wissen sich einzuverleiben und instinctiv zu machen, – eine Aufgabe, welche nur von Denen gesehen wird, die begriffen haben, dass bisher nur unsere Irrthümer uns einverleibt waren und dass alle unsere Bewusstheit sich auf Irrthümer bezieht!*] Aus der ebenso innovativen wie exzeptionellen Perspektive der kritischen Bewusstseinstheoretiker, zu „Denen“ sich die Sprechinstanz offensichtlich selbst zählt, wird schließlich das Bewusstsein als solches – nicht mehr nur als unausgebildetes, unreifes – zur Quelle des Irrtums erklärt, weshalb sich nicht etwa seine Weiterentwicklung und Perfektionierung als die zukünftige „Aufgabe“ der Menschheit abzeichnet. Stattdessen proklamiert der Schlusssatz eine ganz neue Art des Wissens, die dem zuvor als Gegenbegriff zum Bewusstsein eingeführten Instinkt zugeordnet sein soll (zur Unterscheidung von Wissen und Bewusstsein siehe Kupin 2010, 140 f.; in FW 354 werden Wissen und Bewusstsein freilich gerade enggeführt, vgl. 591, 34–592, 4). In einem Ende 1880 entstandenen Nachlass-Notat entwirft das sprechende Ich bereits auf ähnliche Weise ein ‚neues Wissen‘, das dem Instinkt nicht widerstreitet: „Ich meinte, das Wissen tödtete die Kraft, den Instinkt, es lasse kein Handeln aus sich wachsen. Wahr ist nur, daß einem neuen Wissen zunächst kein eingeübter Mechanismus zu Gebote steht, noch weniger eine angenehme leidenschaftliche Gewöhnung! Aber alles das kann wachsen! ob es gleich heißt auf Bäume warten, die eine spätere Generation abpflücken wird – nicht wir!“ (NL 1880, 7[172], KSA 9, 352, 12–18)

Die Idee einer instinktiven Geistestätigkeit, eines unbewussten Denkens, die sich auch – allerdings nicht im Modus der Forderung, sondern der Feststellung – in FW 333 (vgl. 559, 9–12) und FW 354 (592, 2–6) artikuliert, konnte N. im Kapitel „Ueber den Instinct“ von Otto Liebmanns im selben Jahr erschienenem Buch *Zur Analysis der Wirklichkeit* finden, das er besaß und mit zahlreichen Lesespuren versah. Folgende Passage hat N. mit mehreren Randstrichen markiert und mit einem „ja!“ marginalisiert: „Andererseits sind die bewunderungswürdigsten Functionen des menschlichen Geistes, sittlicher Tact und künstlerisches Genie, mit dem Instinct der Thiere wesentlich einerlei, nur graduell von ihm verschieden mit ihm offenbar unter dasselbe Genus gehörig, nämlich, wie er anscheinend Ausflüsse einer höheren Inspiration. Instinct, Tact, Genie kommen darin überein, daß sie unüberlegt das Richtige und

Angemessene fühlen, wollen und thun; sie bestehen in der Fähigkeit, ohne Vorbedacht, ohne Erfahrung und Einübung, ohne Reflexion und Prämeditation, ohne Schwanken, Zweifeln und Hin- und Hererwägen sofort den Nagel auf den Kopf zu treffen.“ (Liebmann 1880, 410; N.s Unterstreichungen.) In Bezug auf „die socialen Handlungen“ wiederum hat N. in Espinas 1879, 125 über die Instinktivierung des Bewusstseins „bei den Thieren, wie bei den Menschen“ lesen können: „Wenn man nun annimmt, dass der nervöse Apparat, dessen Function diese Handlung ist, von Generation zu Generation auf Wesen übertragen ist, welche ihn immer häufiger aus-/125/führen, so wird man begreifen, dass das Bewusstsein dadurch gleichzeitig immer mehr schwindet und die Ausführung immer nothwendiger werden wird. Sie wird bald keine Ueberlegung mehr erfordern, sie wird instinctiv sein.“ (Der erste Teil des Satzes auf S. 124 wurde von N. mit einem Randstrich versehen.)

Das Verhältnis von Instinkt und Wissen/Bewusstsein bzw. das Motiv einer Instinktivierung des Letzteren bleibt in N.s Denken auch über die Erstausgabe von FW hinaus auf variantenreiche Weise Thema. In JGB 3 kommt es ebenfalls zur Sprache – dort allerdings nicht als Forderung für die Zukunft, sondern im Rückblick auf die Geschichte der Philosophie: „man muss noch den grössten Theil des bewussten Denkens unter die Instinkt-Thätigkeiten rechnen, und sogar im Falle des philosophischen Denkens; man muss hier umlernen, wie man in Betreff der Vererbung und des ‚Angeborenen‘ umgelernt hat. So wenig der Akt der Geburt in dem ganzen Vor- und Fortgange der Vererbung in Betracht kommt: ebenso wenig ist ‚Bewusstsein‘ in irgend einem entscheidenden Sinne dem Instinktiven entgegengesetzt, – das meiste bewusste Denken eines Philosophen ist durch seine Instinkte heimlich geführt und in bestimmte Bahnen gezwungen.“ (KSA 5, 17, 15–24) Noch im Frühjahr 1888 notiert N. emphatisch: „Das Genie sitzt im Instinkt [...]. ‘Man handelt ‘nur‘ vollkommen, nur sofern das B. außer Spiel bleibt /99/ sofern man instinctiv handelt.“ (KGW IX 9, W II 6, 98, 31 f. u. 99, 1 = NL 1888, 15[25], KSA 13, 421, 4–6)

Die Denkfigur eines ‚instinktiven‘, ‚einverleibten Wissens‘ im Unterschied zum ‚bewussten Wissen‘ lässt sich abgewandelt auch in der von Zarathustra gepredigten ‚großen Vernunft des Leibes‘ wiederentdecken, die er der ‚kleinen Vernunft des Geistes‘ entgegengesetzt. Vgl. Za I Von den Verächtern des Leibes, KSA 4, 39, 10–14: „Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt. / Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ‚Geist‘ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft.“ In diesen Zusammenhang gehört auch die in etlichen Nachlass-Notaten aus den Jahren 1884 und 1885 dann auftauchende Formel „Am Leitfaden des Leibes“, so z. B. in KGW IX 4, W I 6, 21, 42–44 u. 23, 2 u. 25, 26 (NL 1885, 37[4], KSA 11, u. 577, 8–12 u. 578,

24 f.), wo es über die superiore ‚Intellektualität‘ des Leibes heißt: „dieses ganze Phänomen ‚Leib‘ ist nach intellectuellem Maaße gemessen / unserem Bewußtsein, „unserem ‚Geiste“ unsern bewußten Denken, Fühlen, Wollen so über=23/ legen, wie Algebra dem Einmaleins.“

Insbesondere ergibt sich über die Metapher der Einverleibung in FW 11 (hierzu vgl. NK 370, 21) eine spannungsreiche Verbindung zu dem nun schon öfter erwähnten Abschnitt FW 110 aus dem Dritten Buch, in dem nicht nur in ähnlicher Formulierung von „uralt einverleibten Grundirrthümern“ zu lesen ist (469, 22 f.), die dort freilich als lebenserhaltend gedacht sind, sondern dessen Schlusssatz ferner die Frage nach der Erträglichkeit der Wahrheits-Einverleibung aufwirft (vgl. 471, 15–19). Letztere erinnert merklich an die am Ende von FW 11 postulierte Wissens-Einverleibung – mit dem wesentlichen Unterschied, dass diese in Bezug auf das menschliche Leben in keiner Weise bedrohlich erscheint; die Schwierigkeit der Aufgabe besteht hier lediglich in ihrer ‚Unsichtbarkeit‘. Damit verbindet sich *last not least* die bereits angedeutete Rückfrage an den Text, wie scharf der Sprecher selbst sieht. Steht die von ihm final reklamierte Einsicht, „dass alle unsere Bewusstheit sich auf Irrthümer bezieht“, nicht auch selbst unter dem Verdacht, ein Irrtum zu sein?

383, 11 *deutlich*] Fehlt in M III 6, 86.

383, 15 f. *auf Irrthümer bezieht!*] M III 6, 86: „auf diese bezog!“

12.

Vom Ziele der Wissenschaft.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit einigen Korrekturen und Varianten in M III 6, 102 f. Ausgehend von der Infragestellung der eingangs referierten These, die Wissenschaft diene der Luststeigerung und damit der Unlustminderung, wirft der Sprecher in FW 12 die Frage auf, ob Lust und Unlust nicht vielmehr dergestalt miteinander verbunden seien, dass das Streben nach Lust immer auch ein Inkaufnehmen von Unlust bedeute. Im Rekurs auf die stoische Lehre von der Lustminimierung zum Zweck der Unlustminimierung sowie auf die antike Engführung von Tugend und Glück entfaltet die Sprechinstanz eine Alternative für die fiktiven zeitgenössischen Leser: In der Wahlmöglichkeit zwischen dem Streben nach möglichst wenig oder aber nach möglichst viel Unlust *und* Lust kann man ‚die Wissenschaft‘ auf zwei verschiedene Weisen nutzen: Während sie in der Sprechgegenwart noch vornehmlich dem ‚stoischen‘ Ziel der Unlustvermeidung durch Lustvermeidung diene, könne sie dereinst eventuell der Luststeigerung durch Unlust- bzw. Schmerzsteigerung dienen. Damit erweist sich nicht nur die zu Beginn in Frage

gestellte These von der Wissenschaft als *bloße* ‚Lustbringerin‘ für die utopisch entworfene Zukunft der Wissenschaft als falsch, insofern diese beides zugleich – Schmerz und Lust – bereitet, sondern auch das ‚stoische‘ Wissenschaftsverständnis der (Un-)Lustvermeidung als obsolet. Dass es „[d]as im Titel suggerierte einzige Ziel der Wissenschaft [...] dem Aphorismus zufolge eigentlich nicht“ gebe, schlussfolgert Brusotti 2012, 98, Anm. 7 daraus.

In einer ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881, die insbesondere auch auf 383, 23–25 vorausweist, wird ausgeführt, dass die vorgeblich mit der Kultur wachsenden Schmerzen einem stoisch-christlich-sozialistisch-philantropischen Ideal der Schmerzlosigkeit vorzuziehen seien, da letztere auch Freudlosigkeit bedeute: „Ich nehme an, daß der Schmerz ungeheuer gewachsen ist in der Civil[is]ation, und daß sein Grad und seine Vielartigkeit immer größer wird, wenn die Cultur größer wird. Am höchst[en] steht immer der leidendste Mensch – weil er zugleich der freudenreichste ist. – Nun, was denken die Stoiker und die Christen davon? Jene wollten möglichst wenig Lust und Unlust – sie strebten nach dem Stein, wie die Epicureer nach der Pflanze. Alle Socialisten und Philantropen, welche der M[ensch]h[eit] ein dauerndes Glück d[as]h[eißt] Schmerzlosigkeit schaffen wollen, müssen die Freuden der M[enschen] ebenso herabdrücken als ihre Schmerzen – himmelhoch jauchzen[d] darf nach dieser Moral der Mensch so wenig nicht mehr sein, wenn er ‚dem zum Tode betrübt‘ entfliehen will! Viell[iecht] hilft ebendazu auch die Wiss[enschaft].“ (N V 7, 151 f.)

Die am Schluss der Druckfassung eröffnete alternative Aussicht auf eine zukünftige Wissenschaft, die den Menschen im Gegenteil sowohl „zum Tode betrübt“ als auch „himmelhoch jauchzend“ sein lässt, fehlt hier noch – ebenso wie die damit als einseitig verworfene Ausgangsthese von FW 12, die Wissenschaft diene der Lustmaximierung und Unlustminderung. Zur Interpretation des Abschnitts vgl. auch Neymeyr 2008, 1186 f., die argumentiert, dass N. hier „seine eigene Überzeugung vertritt“, wenn er „[i]n entschiedener Opposition zu stoischen Maximen [...] das Defizitäre eines Lebensprinzips“ betont, „das ‚Schmerzlosigkeit‘ zum Ideal erhebt“. Das entgegengesetzte Ideal scheint jedenfalls Zittel 2015, 64 vor Augen zu stehen, der sich auf den Schmerz kapriziert und meint, FW selbst als „eine Philosophie des Schmerzes“ bestimmen zu können, dabei aber außen vor lässt, dass der Abschnitt zuletzt ja die wissenschaftliche Aussicht auf „neue Sternwelten der Freude“ (384, 16) eröffnet. Vgl. dagegen Meyer 2019a, 191 (der freilich etwas vorschnell bei der Autorintention ist): „Nietzsche suggests that we should embrace pain in order to experience great joy“. Ähnlich auch Ure 2019, 47 f., der eine Verbindungslinie von diesem „final aim of science“ (ebd., 48) zu FW 338 im Vierten Buch zieht, wo es heißt, dass „der Pfad zum eigenen Himmel immer durch die Wollust der eigenen Hölle geht“ (566, 25–27).

383, 18–20 *Wie? Das letzte Ziel der Wissenschaft sei, dem Menschen möglichst viel Lust und möglichst wenig Unlust zu schaffen?*] In einer ‚Vorstufe‘ in M III 4, 184 steht bemerkenswerterweise noch „Moral“ anstelle von „Wissenschaft“: „Wie? Das Glück, möglichst viel Lust und möglichst wenig Unlust sei das Ziel der Moral?“ Die in der Druckfassung dann referierte optimistische Vorstellung von der Wissenschaft als der ‚großen Lustbringerin‘ war zu N.s Zeit durchaus geläufig; sie lässt ein hedonistisch-utilitaristisches Wissenschaftsverständnis assoziieren. Kritisch bezieht sich darauf etwa – wenngleich aus einer ganz anderen Perspektive als der Sprecher in FW 12 – auch der Chemiker Rudolph Fittig in seiner Tübinger Antrittsvorlesung *Das Wesen und die Ziele der chemischen Forschung und des chemischen Studiums*: „Die grosse Menge kann den Werth einer Wissenschaft und die Bedeutung wissenschaftlicher Forschung nur nach dem direct dadurch gestifteten Nutzen beurtheilen. Der einzige Massstab, an welchem sie jede Errungenschaft der Wissenschaft abmisst, ist die Befriedigung der Bedürfnisse, Annehmlichkeiten und Bequemlichkeiten des Lebens.“ (Fittig 1870, 1)

383, 20–23 *Wie, wenn nun Lust und Unlust so mit einem Stricke zusammengeknüpft wären, dass, wer möglichst viel von der einen haben will, auch möglichst viel von der andern haben muss*] Vgl. Platon, *Phaidon* 60b: „Sokrates aber, auf seinem Lager sich erhebend, bog sein Bein zusammen und rieb es mit der Hand und sagte, indem er es rieb: Wie scheint es doch, ihr Männer, etwas Seltsames zu sein um Das, was die Menschen angenehm nennen! Wie wunderlich ist es doch geartet in seiner Person zu Dem, was ihm entgegengesetzt zu sein scheint, dem Widrigen, – darin nämlich, daß Beide zwar nicht zugleich bei dem Menschen sein wollen, doch aber, wenn Jemand das Eine verfolgt und ergreift, er nahezu gezwungen ist, /425/ immer auch das Andere zu ergreifen, gleich als ob sie, die doch Zweie sind, in Einem Endpunkt zusammengeknüpft wären. [...] Und mir dünkt, sagte er, wenn Aisopos dieselben ins Auge gefaßt hätte, so würde er wohl eine Fabel daraus verfaßt haben, wie der Gott, indem er sie, die mit einander im Streit begriffen, habe versöhnen wollen, als er es nicht vermochte, nun ihre Endpunkte in Eins zusammengeknüpft habe, und daß deswegen, wenn bei Jemand das Eine vorhanden sei, nachher auch das Andere nachfolge. Wie ja nun auch bei mir selbst, nachdem von der Fessel vorher in meinem Beine das Schmerzhafte gewesen, sichtlich da in seinem Gefolge das Angenehme zu kommen scheint.“ (Platon 1853–1874, I/4, 424 f.) – „ὁ δὲ Σωκράτης ἀνακαθιζόμενος εἰς τὴν κλίνην συνέκαμψέ τε τὸ σκέλος καὶ ἐξέτριψε τῇ χειρὶ, καὶ τρίβων ἅμα, ὡς ἄτοπον, ἔφη, ὧ ἄνδρες, ἔοικέ τι εἶναι τοῦτο, ὃ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι /81/ ἡδύ· ὡς θαυμασίως πέφυκε πρὸς τὸ δοκοῦν ἐναντίον εἶναι, τὸ λυπηρόν. τῷ ἅμα μὲν αὐτῷ μὴ ἐθέλειν παραγίγνεσθαι τῷ ἄνθρωπῳ, ἐὰν δέ τις διώκῃ τὸ ἕτερον καὶ λαμβάνῃ, σχεδόν τι ἀναγκάζεσθαι αἰεὶ

λαμβάνειν καὶ τὸ ἕτερον, ὥσπερ ἐκ μιᾶς κορυφῆς συνημμένω δὺ' ὄντε. καὶ μοι δοκεῖ, ἔφη, εἰ ἐνενόησεν αὐτὰ Αἴσωπος, μῦθον ἂν συνθεῖναι, ὡς ὁ θεὸς βουλόμενος αὐτὰ διαλλάξαι πολεμοῦντα, ἐπειδὴ οὐκ ἐδύνατο, συνῆψεν εἰς ταῦτόν αὐτοῖς τὰς κορυφάς, καὶ διὰ ταῦτα ᾧ ἂν τὸ ἕτερον παραγένηται, ἐπακολουθεῖ ὕστερον καὶ τὸ ἕτερον. ὥσπερ οὖν καὶ αὐτῷ μοι ἔοικεν, ἐπειδὴ ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἦν ἐν τῷ σκέλει [πρότερον] τὸ ἀλγινόν, ἤκειν δὴ φαίνεται ἐπακολουθοῦν τὸ ἡδύ.“ (Platon 1852–1864, 1, 80 f.; Nachweis von Zittel 1996, 419)

Möglicherweise war N. auf diese Stelle auch durch die Lektüre von Léon Dumonts Werk *Vergnügen und Schmerz* (1876) aufmerksam geworden, das er ausweislich zahlreicher Lesespuren intensiv durchgearbeitet hat (vgl. hierzu Brobjer 2008b, 86 u. Liebscher 2014, 368 f.). Auf S. 60 f. heißt es bei Dumont: „Plato lässt zwischen Vergnügen und Schmerz einen dritten Zwischenzustand zu, in welchem das belebte Wesen weder eine Verderbniss erfährt, noch von einer solchen befreit wird, und wo es folglich weder grosse noch kleine Lust, noch irgendwelchen Schmerz empfindet. Befreit von Schmerz sein, ist also nicht dasselbe, wie Vergnügen empfinden (Philebos, 18. 25. 31. 32). Hieraus ist ersichtlich, dass man fälschlich Plato die Theorie zugeschrieben hat, wonach der Schmerz nur ein Bedürfniss und das Vergnügen die Befriedigung desselben ist. Man hat eine Stelle im ‚Phädon‘ falsch verstanden. Plato behauptet dort nur, dass Lust und Schmerz zwei Gegensätze sind und nicht nebeneinander existiren können, was keine Ansicht über das Wesen des einen und des andern einschliesst. Allerdings fügt er hinzu, dass beide sozusagen an ihren äussersten Enden angeheftet sind, derartig, dass eins nothwendig dem andern folgen muss. Dieser Gedanken scheint mit der vorher erwähnten Theorie des Philebos in Widerspruch zu stehen, wonach es /61/ zwischen Lust und Schmerz einen dritten Mittelzustand gäbe.“ (N.s. Unterstreichungen; der Satz mit dem Klammerverweis auf Platons *Philebos* mit doppeltem Randstrich markiert.) Im Folgenden wird die Verknüpfung von Lust und Unlust allerdings nicht an Platon oder Sokrates illustriert, sondern an der philosophischen Schule der antiken Stoa und deren ethischer Lehre von der Lustvermeidung (vgl. NK 383, 25–28).

383, 23–25 dass, wer das „Himmelhoch-Jauchzen“ lernen will, sich auch für das „zum-Tode-betrübt“ bereit halten muss] Diese poetische Umschreibung des zuvor behaupteten Wesenszusammenhangs von Lust und Unlust bzw. Schmerz bedient sich zweier markierter – schon zu N.s. Zeit zum geflügelten Wort gewordener (vgl. Büchmann 1882, 85) – Zitate aus Goethes *Egmont* (3. Akt, *Clärchens Gesang*): „Himmelhoch jauchzend, / Zum Tode betrübt; / Glücklich allein / Ist die Seele, die liebt.“ (Goethe 1853–1858, 9, 190)

383, 25–28 Die Stoiker glaubten wenigstens, dass es so stehe, und waren consequent, als sie nach möglichst wenig Lust beehrten, um möglichst wenig Unlust

vom Leben zu haben] In M III 6, 102 f. setzte N. zuerst noch so an: „Die Stoiker und ~~„auch die alten“~~ die Christen ~~“(„und“~~ im Grunde sogar die Epikureer ~~„alle Alten“)~~“ wußten es“. Über die „frühe Verschmelzung“ des Christentums u. a. mit „stoischen [...] Elementen“, durch die es „die Ansichten des Alterthums weiter geführt“ habe, konnte sich N. etwa in dem von ihm intensiv durchgearbeiteten *Handbuch der Moral* von Johann Julius Baumann informieren (Baumann 1879, 98; N.s Unterstreichung). Dass auch die epikureische Schule die Ansicht vertrat, dass Lust und Unlust unauflösbar verbunden sind und derjenige, der nach viel Lust strebe, auch viel Unlust, d. h. Schmerz erleiden müsse, war N. unter anderem aus Dumont 1876, 30 f. bekannt (vgl. NK 384, 9–16 u. NK 411, 12–17). Im gedruckten Text führt der Sprecher allerdings nicht auch die Epikureer, sondern nur noch die Stoiker an, um die Lehre von der Vermeidung des vergeblichen Strebens nach Lust philosophiegeschichtlich in der Antike zu verorten.

Die Nennung der Stoiker und Epikureer in einem Atemzug als philosophische Schulen der Lustvermeidung hätte zumindest – daher wohl das gestrichene „sogar“ in der ‚Reinschrift‘ – mit der zu N.s Zeit gängigen Gegenüberstellung beider Schulen in Spannung gestanden, wie sich etwa in Eduard Zellers *Philosophie der Griechen* findet, deren „Ersten Theil“ N. besaß und für seine Vorlesungen über die vorplatonische Philosophie intensiv genutzt hatte (vgl. Wenner 2021). Zeller schreibt über die alten Stoiker: „Am Allerwenigsten darf aber ihrer Ansicht nach die Lust für ein Gut oder gar mit Epikur für den letzten und höchsten Lebenszweck erklärt werden.“ (Zeller 1865, 199 f.) Dass Epikur zu diesem Zweck freilich mitnichten ausschweifende Lustbefriedigung, sondern gerade „Mässigung und Beschränkung“ empfahl, bemerkt Zeller an späterer Stelle, betont hier aber den Unterschied zur stoischen „Unterdrückung der Sinnlichkeit“ (ebd., 413). Auch in mehreren nachgelassenen und veröffentlichten Texten N.s werden die Stoiker den Epikureern entgegengesetzt, so in FW 306, wo allerdings die Stoiker im Sinne Zellers und mit eindeutig größerer Sympathie für die Epikureer viel drastischer dargestellt werden, nämlich mehr als Schmerz-Aufsucher denn bloß, wie letztere, als Lust-Vermeider (vgl. NK 544, 2–10).

Dass sich, abgesehen davon, die Stoiker hinsichtlich ihrer Lust-Ablehnung „darüber [...] nicht ganz einig“ waren, „ob alle Lust naturwidrig sei, wie der Rigorist Kleanthes im Geist des Cynismus behauptete, oder ob es auch eine naturgemässe und wünschenswerthe Lust gebe“, merkt differenzierend Zeller 1865, 202 an. Für den Sprecher von FW 12 spielen solche schulinternen Unterschiede jedoch keine Rolle. Er geht einfach pauschal davon aus, dass die Stoiker Lust minimieren wollen, um Unlust möglichst zu vermeiden. Später im Text taucht diese „stoische[]“ (384, 12) Haltung noch einmal auf, diesmal als Effekt der ‚heutigen‘ Wissenschaft, was der eingangs referierten (Teil-)These widerspricht, ‚die Wissenschaft‘ diene dem Ziel der Luststeigerung. Gegen die den

Menschen stoisch machende Wissenschaft der Gegenwart stellt der Sprecher am Ende dieses Abschnitts wiederum eine zukünftige Wissenschaft, die auf Schmerz- und Luststeigerung gleichermaßen abzielt (vgl. 384, 13–16).

N.s Kenntnis der griechischen und römischen Stoa (als Vertreter sind vor allem zu nennen: Zenon von Kition, Kleanthes, Chrysipp, Seneca, Epiktet und Mark Aurel) verdankt sich neben der Lektüre bereits genannter und weiterer zeitgenössischer Autoren wie etwa Karl Prantl (vgl. Prantl 1854, 186–190) oder Friedrich Ueberweg (vgl. Ueberweg 1866–1867, 1, 185–202) bereits den frühen quellenphilologischen Studien zu Diogenes Laertius' *De vitis, dogmatis et apophthegmatis clarorum philosophorum*, die N. zwischen 1868 und 1870 veröffentlicht hatte. Außerdem besaß er in seiner persönlichen Bibliothek mehrere Bände aus lateinischen und deutschen Seneca-Ausgaben, von denen einige Lesespuren aufweisen (NPB 547–550), einen deutschen und eine französische Epiktet-Band, wobei nur die französische Ausgabe mit Lesespuren versehen wurde (NPB 214–218), Simplicios' spätantiken Kommentar zu Epiktets *Encheiridion* (NPB 558 f.), den N. eifrig benutzte, sowie eine intensiv durchgearbeitete Übersetzung von Mark Aurels *Selbstgesprächen* (NPB 377). Gut bestückt war N.s Bibliothek überdies mit verschiedensprachigen Cicero-Ausgaben; wenngleich Cicero nicht zur Stoa im engeren Sinn zu zählen ist, greift er in seiner eklektischen Philosophie doch zahlreiche Elemente des stoischen Denkens auf und kann insofern als wichtiger Vermittler gelten. Übergreifend zu N.s Auseinandersetzung mit dem Stoizismus vgl. Bertino 2007, 110–124 u. Neymeyr 2008.

383, 28–31 (wenn man den Spruch im Munde führte „Der Tugendhafte ist der Glückliche“, so hatte man in ihm sowohl ein Aushängeschild der Schule für die grosse Masse, als auch eine casuistische Feinheit für die Feinen.)] Mit dem „man“, das „den Spruch im Munde führte ‚Der Tugendhafte ist der Glückliche‘“, ist hier offenkundig die „Schule“ der zuvor genannten „Stoiker“ (383, 26) gemeint. Dass die „Tugend“ für die Stoiker „alle Bedingungen der Glückseligkeit in sich selbst“ trage, bemerkt auch Zeller 1865, 202 f. In genau derselben Formulierung wie in FW 12, aber mit Nennung von Sokrates hatte den Grundsatz der Einheit von Tugend und Glück schon die Sprechinstanz von M 199 angeführt, um dort allerdings zu behaupten, den antiken Griechen, die bei dem Glücklichen vielmehr an den untugendhaften „Tyrannen“ (KSA 3, 174, 19) gedacht hätten, sei dieser Ausspruch völlig fremd gewesen: „Wenn aber gar Sokrates sagte: ‚der Tugendhafte ist der Glückliche‘, so traute man seinen Ohren nicht, man glaubte etwas Verrücktes gehört zu haben.“ (KSA 3, 174, 15–17) In Platons Dialog *Gorgias* verkündet Sokrates gegenüber seinem staunenden Dialogpartner Polos: „den tugendlichen Mann und das tugendliche Weib nenne ich glücklich, den ungerechten und schlechten unglücklich.“ (Platon 1859, 305) Diese bei N. zitierte Gleichsetzung von ‚Tugend‘ und ‚Glück‘ betrifft

in der Tat die Stoiker gleichermaßen wie den platonischen Sokrates und überdies auch andere Strömungen der antiken Philosophie, in denen sich diese Identifizierung ebenfalls, wenngleich mit jeweils anderer Akzentuierung findet. Schopenhauer bemerkt dazu im zweiten Band der *Welt als Wille und Vorstellung* von der Warte seiner pessimistischen Weltanschauung: „Die Alten, namentlich die Stoiker, auch die Peripatetiker [Schule des Aristoteles] und Akademiker [Schule Platons], bemühten sich vergeblich, zu beweisen, daß die Tugend hinreiche, das Leben glücklich zu machen: die Erfahrung schrie laut dagegen. Was dem Bemühen jener Philosophen, wenn gleich ihnen nicht deutlich bewußt, eigentlich zum Grunde lag, war die vorausgesetzte Gerechtigkeit der Sache: wer schuldlos war, sollte auch frei von Leiden, also glücklich seyn.“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 692; N.s. Unterstreichungen.) Zur missverständlichen Übersetzung der griechischen Ausdrücke ἀρετή und εὐδαιμονία durch die – christlich-moralisch konnotierten – deutschen Wörter „Tugend“ und „Glück“ vgl. NK 3/1, S. 385. Siehe auch NK 480, 1–6.

Die zu kommentierende Klammerbemerkung verweist auf den Unterschied zwischen einer exoterischen und einer esoterischen Ebene der (nicht nur) stoischen Lehre der Einheit von Tugend und Glück. Während für die „grosse Masse“, so ließe sich ergänzen, diese plakativ-eingängige, allgemeine Einheitsformel aufgestellt wurde, konnten die „Feinen“ innerhalb der Schule doch darüber nachsinnen, wie diese im Einzelfall auszulegen und anzuwenden sei, welche konkreten Tugendpflichten daraus folgten. Vgl. Zeller 1865, 233: „Ebenso kann sich die weitausgespinnene Tugendlehre des Chrysippus und seiner Nachfolger einer vielfachen Berücksichtigung der besonderen im Leben vorkommenden Fälle nicht wohl ent schlagen haben. So kennen wir ja auch eine Menge Einzelschriften, welche uns theils von Anderen als stoisch überliefert, theils in den Schriften eines Seneca, Epiktet und Mark Aurel, und bei Cicero von den Pflichten niedergelegt sind. Namentlich die Casuistik wurde von den Stoikern zuerst eingehend bearbeitet.“ Zeller merkt jedoch kritisch an, dass diese Sondervorschriften schließlich zu allerlei Relativierungen der reinen stoischen Tugendlehre führten: „Aber je weiter sie [die Stoa] sich in dieser Weise auf alle Einzelheiten des täglichen Lebens einliess, um so unvermeidlicher war es, dass nicht allein die Reihheit des wissenschaftlichen Verfahrens nicht selten einer empirischen Reflexion, sondern auch die Strenge der stoischen Grundsätze vielfach praktischen Rücksichten weichen musste.“ (Ebd., 234) Zum Begriff der Kasuistik, der bei N. in adjektivischer Form verwandt wird, vgl. Meyer 1874–1884, 9, 883: „früher eine Wissenschaft, die sich mit den Grundsätzen beschäftigte, nach welchen schwere Gewissensfälle, die sogen. Casus conscientiae, besonders wo eine Kollision der Pflichten eintritt, zur Beruhigung des Gewissens entschieden werden sollten. Die ersten Spuren der

K[asuistik], von Kant die ‚Dialektik des Gewissens‘ genannt, finden sich bei den Stoikern“.

383, 32–384, 5 *Auch heute noch habt ihr die Wahl: entweder möglichst wenig Unlust, kurz Schmerzlosigkeit – und im Grunde dürften Socialisten und Politiker aller Parteien ihren Leuten ehrlicher Weise nicht mehr verheissen – oder möglichst viel Unlust als Preis für das Wachstum einer Fülle von feinen und bisher selten gekosteten Lüsten und Freuden!*] Mit der Anrede der hier evozierten fiktiven Leser der ‚Gegenwart‘ wird ein neuer Teil des Gedankengangs eingeleitet. Dabei spielt ‚die Wissenschaft‘ zunächst noch keine Rolle, dafür aber die Politik: „Socialisten und Politiker aller Parteien“, wie es recht undifferenziert heißt, erweisen sich in dieser Argumentationslogik gleichsam als die Stoiker des späten 19. Jahrhunderts – zumindest unter der Bedingung, dass sie ihren Anhängern „ehrlicher Weise“ nicht mehr als „Schmerzlosigkeit“ versprechen können. Dass sie sich allerdings, so die Implikation, gerade nicht darauf beschränken, sondern den Menschen vielmehr Luststeigerung in Aussicht stellen, erscheint dementsprechend als Unehrllichkeit der Politiker (zu ihrer Berufung auf ‚unbedingte Pflichten‘ vgl. hingegen FW 5). Die alternativ zur Auswahl stehende Steigerung der Unlust zur Steigerung der Lust kehrt am Ende des Abschnitts als Aufgabe einer möglichen Wissenschaft der Zukunft wieder (vgl. 384, 13–16). Zu den „Socialisten“, die in FW I wiederholt thematisiert werden, vgl. NK 377, 7 f. Dafür, weshalb ihre Bestrebungen zur „Verbesserung und Sicherung des Lebens [...] in Europa“ (399, 5) zumindest „einstweilen“ (399, 8) nicht gelingen können, bietet FW 24 eine Erklärung an, die mit dem in FW 12 entfalteten Zusammenhang von Unlust und Lust verwandt erscheint: ein „Leiden[]“ (399, 11), das zur „Verschönerung und Vertiefung des Lebens“ (398, 15) führt.

384, 5 *bisher*] Im Korrekturbogen mit Rotstift ergänzt; vgl. Cb, 40.

384, 9–16 *In der That kann man mit der Wissenschaft das eine wie das andere Ziel fördern! Vielleicht ist sie jetzt noch bekannter wegen ihrer Kraft, den Menschen um seine Freuden zu bringen, und ihn kälter, statuenhafter, stoischer zu machen. Aber sie könnte auch noch als die grosse Schmerzbringerin entdeckt werden! – Und dann würde vielleicht zugleich ihre Gegenkraft entdeckt sein, ihr ungeheures Vermögen, neue Sternenwelten der Freude aufleuchten zu lassen!*] Erst jetzt, am Schluss des Abschnitts, kommt der Sprecher auf die Wissenschaft zurück, von der bereits zu Beginn die Rede war. Die dort in Frage gestellte These, die Wissenschaft diene der Lustmaximierung bei gleichzeitiger Unlustminimierung, kommt vor dem Hintergrund der behaupteten Zusammengehörigkeit von Lust und Unlust nicht mehr Betracht. Es gebe vielmehr nur zwei Optionen: Wissenschaft als Unlustminderung durch Lustminderung

(,stoisches‘ Gegenwarts-Modell) oder Wissenschaft als Luststeigerung durch Unluststeigerung (vom Sprecher präferiertes Zukunfts-Modell). Beide Optionen erscheinen indes durch entsprechend einschränkende Formulierungen („vielleicht“, „könnte“, „würde“) nur als Vermutungen bzw. Möglichkeiten.

Wenngleich nicht im hier hergestellten Bezug auf ‚die Wissenschaft‘, so konnte N. doch in Léon Dumonts Werk über *Vergnügen und Schmerz* lesen, dass bereits der Renaissance-Gelehrte Gerolamo Cardano (1501–1576) – im Gegensatz zur (stoisch-)epikureischen Lehre von der Unlustvermeidung – der Ansicht war, man müsse gerade nach Leiden streben, um Lust zu gewinnen. Denn: „Nach Cardan gefallen uns die die guten Dinge um so mehr, wenn sie auf schlechtere folgen und umgekehrt: [...] nun setzt jede Empfindung nach Cardan eine Aenderung voraus und jede Aenderung geht von Einem zu dem Entgegengesetzten über. Wenn vom Guten zum Schlimmen, so folgt daraus die Traurigkeit, wenn vom Schlimmen zum Guten, die Lust. Das Schlimme muss also vorangegangen sein. Wer empfindet Vergnügen am Essen, ohne Hunger zu haben?“ (Dumont 1876, 32) Die folgende Stelle hat N. mit einem Randstrich versehen: „Es ist interessant, dass Cardan aus dieser Theorie gerade die entgegengesetzte Schlussfolgerung zog als die, zu welcher Epikur gelangt war. Er behauptete, dass man soviel als möglich das, was Leiden verursache, aufsuchen müsse, um durch ihre Beseitigung sich eine grössere Summe von Lust zu erkaufen. Wenn wir seiner Selbstbiographie Glauben schenken sollen, so hätte Cardan seine Lebensweise nach dieser sonderbaren Vorschrift eingerichtet, welche durch ein Raffinement von Lustempfindung zum Ascetismus führte.“ (Dumont 1876, 32)

Trotz der strukturellen Ähnlichkeit (Luststeigerung durch Unluststeigerung) meint der Sprecher in FW 12 offenkundig etwas anderes als die im zitierten Text geschilderte Lust durch „Beseitigung“ der zuvor bewusst aufgesuchten Unlust, die letztlich, wie Dumont resümiert, zu einem paradoxalen „Ascetismus“ aus dem Streben nach Lust führe, z. B. lange hungern, um danach mit umso größerem Genuss zu essen. Eher schon lässt sich die am Ende von N.s Text beschworene Wissenschaft der Zukunft als eine Verschmelzung von Schmerz und Lust beschreiben, wie sie auch gegen Ende des dritten Abschnitts der nachgelieferten „Vorrede“ begegnet. Dort berichtet das auktoriale Ich in Bezug auf seine eigene Lebens- bzw. Leidensgeschichte von einem „grosse[n] Schmerz“ (350, 8) mit ebenso ‚vertiefender‘ wie beglückender Wirkung für den „Philosophen“ (350, 10 f.): „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 [...] zusammenschlüge. Wir kennen ein neues Glück ...“ (350, 31–351, 3). Mit Blick auf FW 12 wäre dieses „Wir“ schon als ein Vertreter jener

Schmerz *und* Lust bereitenden zukünftigen Wissenschaft anzusehen, von der dort noch im Konjunktiv die Rede ist. Übereinstimmungen zeichnen sich auch zwischen letzterer und der – ebenfalls hypothetisch in die Zukunft projizierten – „fröhliche[n] Wissenschaft“ in FW 1 ab, die durch das selbstreflexive „Lachen“ der „Weisheit“ über die Nichtigkeit des menschlichen Individuums geprägt sein soll (370, 23–25).

Eine ähnliche Affirmation von Schmerz und Unlust als Bedingungen der Möglichkeit von Freude, Lust und Wahrheit entwickelt während der Entstehungszeit von FW ein Nachlass-Notat aus dem Herbst 1881: „Die Fähigkeit zum Schmerz ist ein ausgezeichneter Erhalter, eine Art von Versicherung des Lebens: dies ist es, was der Schmerz erhalten hat: er ist so nützlich als die Lust – um nicht zu viel zu sagen. Ich lache über die Aufzählungen des Schmerzes und Elends, wodurch sich der Pessimismus zurecht beweisen will – Hamlet und Schopenhauer und Voltaire und Leopardi und Byron. / ‚Das Leben ist etwas, das nicht sein sollte, wenn es sich nur so erhalten kann!‘ – sagt ihr. Ich lache über dies ‚Sollte‘ und stelle mich zum Leben hin, um zu helfen, daß aus dem Schmerze so reich wie möglich Leben wachse – Sicherheit, Vorsicht, Geduld, Weisheit, Abwechslung, alle feinen Farben von hell und dunkel, bitter und süß – in allem sind wir dem Schmerz verschuldet, und ein ganzer Kanon von Schönheit Erhebung Göttlichkeit ist erst recht möglich in einer Welt tiefer und wechselnder und mannigfaltiger Schmerzen. Das, was euch über das Leben richten heißt, kann nicht Gerechtigkeit sein – denn die Gerechtigkeit würde wissen, daß der Schmerz und das Übel – – Freunde! Wir müssen den Schmerz in der Welt mehren, wenn wir die Lust und die Weisheit mehren wollen.“ (NL 1881, 13[4], KSA 9, 618, 19–619, 13). Ähnlich Denkfiguren kehren auch am Ende des Ersten Buchs wieder zurück, wenn etwa FW 48 paradoxal formuliert: „Das Recept gegen ‚die Noth‘ lautet: Noth.“ (414, 20) Oder wenn FW 56 denjenigen, die „von Innen her sich eine eigene, selbsteigene Noth zu schaffen“ verstünden, „Befriedigungen“ in Aussicht stellt, die „wie gute Musik klingen“ (419, 1–4). Vgl. auch die ‚Verharmlosung‘ des Schmerzes in FW 326; weitere Schmerz-Abschnitte des Vierten Buchs listet NK FW 312 auf.

Die Vorstellung von der Wissenschaft als „Schmerzbringerin“, die in FW 12 nicht näher begründet wird – auf welche Weise sie Schmerzen bringen könnte und worin diese dann bestünden, bleibt ja offen – weist schließlich voraus auf das Wissenschaftskonzept, wie es prominent FW 107, dem Schlussabschnitt des Zweiten Buchs, zugrunde liegt. Indes wird dort der Wissenschaft selbst keineswegs zugetraut, zugleich aus sich selbst heraus „Freude“ zu schaffen, sondern „die Einsicht in die allgemeine Unwahrheit und Verlogenheit, die uns jetzt durch die Wissenschaft gegeben wird“, sei demnach ohne die „Gegenmacht“ der „Kunst“ schlechthin „nicht auszuhalten“ (464, 11–18). Das im Ers-

ten Buch beschworene Verständnis einer zugleich schmerz- und lustbringenden Wissenschaft durchzieht FW also keineswegs durchgängig. Sie kann auch nur als Schmerzbringerin erscheinen. Allerdings spricht FW 107, anders als FW 12, auch nicht von der Zukunft, sondern ausschließlich von der Gegenwart der Wissenschaft.

384, 12 *kälter, statuenhafter, stoischer*] In dem zeitnah entstandenen nachgelassenen Notat NL 1881, 15[55], KSA 9, 653, 5–17 treten die Stoiker als kalte Statuen auf: „Hauptabsicht der stoischen Erziehung, die leichte Erregbarkeit zu vernichten, die Zahl der Gegenstände, die überhaupt bewegen dürfen, immer mehr einschränken, Glauben an die Verächtlichkeit und den geringen Werth der meisten Dinge, welche erregen, Haß und Feindschaft gegen die Erregung, die Passion selber als ob sie eine Krankheit oder etwas Unwürdiges sei: Augenmerk auf alle häßlichen und peinlichen Offenbarungen der Leidenschaft – in summa: Versteinerung als Gegenmittel gegen das Leiden, und alle hohen Namen des Göttlichen der Tugend fürderhin der Statue beilegen. Was ist es, eine Statue im Winter umarmen, wenn man gegen Kälte stumpf geworden ist? – was ist es, wenn die Statue die Statue umarmt!“ Von der stoischen „Bilsäulenkälte“ (KSA 5, 118, 21) ist ähnlich noch in JGB 198 zu lesen. Hinsichtlich des stoischen Apathie-Ideals (vgl. Reiner 1971a, 430 f.) hatte sich freilich der N. wohlbekannte Stoiker Epiktet ausdrücklich gegen die Vorstellung verwahrt, der stoische Weise sei eine starre Bilsäule (vgl. *Diatriben* III 2, 4 = Arrian 1803, 11). Ebenso hatte er vom Bilsäulen-Umarmen abgeraten (vgl. *Encheiridion* LXVII [70] = Epiktet 1783, 80). Vgl. auch NK 351, 34–352, 5 u. NK 554, 31.

13.

Zur Lehre vom Machtgefühl.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit einigen Korrekturen und Varianten in M III 6, 70 f. und M III 6, 68 f. Das titelgebende Kompositum „Machtgefühl“ kommt erstmals im frühen 19. Jahrhundert auf. Unter dem entsprechenden Lemma erläutert Grimm 1854–1971, 12, 1406: „gefühl der macht oder gewalt, die einem innewohnt“, und führt als Belegstelle folgenden Passus aus Friedrich Maximilian Klingers *Betrachtungen und Gedanken über verschiedene Gegenstände* an: „Nur derjenige, welcher mit Kraft und Muth, aus Macht- und Reichthums-Gefühl handelt, geht rasch und kühn vorwärts, er mag zerstören oder aufbauen.“ (Klinger 1809, 159) Auch FW 13 kennt zwei entgegengesetzte Betätigungsweisen des Machtgefühls: „Wohlthun und Wehethun“ (384, 18 f.), wobei die erste Provokation des Textes vor allem darin besteht, auch das – gemeinhin als Ausdruck einer altruistischen Gesinnung

geltende – „Wohlthun“ als Machtausübung zu verstehen. Während dieses als Haltung gegenüber Unterlegenen und Untergebenen gedeutet wird, die bereits „in unserer Macht [...] stehen“ (384, 29) und die wir durch Gunstbezeugungen an uns binden wollen, sei das „Wehethun“ stets „ein Zeichen, dass uns noch Macht fehlt“ (385, 11) und wir die Anderen erst unterwerfen müssen. Eben deshalb werde das Wohlthun für gewöhnlich als angenehmer denn das Wehtun empfunden. Als Ausnahme von dieser Regel führt das sprechende Wir jedoch „die reizbarsten und begehrtlichsten Menschen des Machtgefühles“ an, für die es umgekehrt „lustvoller sein [mag], dem Widerstrebenden das Siegel der Macht aufzudrücken“ (385, 15–17), als dem bereits Übermächtigten wohlzutun, und die sich insbesondere „gegen den Leidenden [...] oft hart“ (385, 28 f.) erweisen.

Diese Machtgefühlsmenschen werden gegen Ende des Textes als „stolze[] Naturen“ (385, 25) bezeichnet, welche insofern an die ‚Edlen‘ bzw. ‚höheren Menschen‘ aus FW 3 erinnern. Von hier aus steuert FW 13 schließlich auf eine Unterscheidung zwischen „Höflichkeit“ und „Mitleid“ zu (386, 1), die sich als überraschende Konkretisierung der Differenz von „Wehethun“ und „Wohlthun“ herausstellt, wobei zwar nicht die Assoziation von Mitleid und Wohlthun/Wohll wollen, wohl aber die von Höflichkeit und Wehtun zumindest auf den ersten Blick frappiert. Die Verbindung besteht darin, dass der Text die Höflichkeit als Umgangsform zwischen ‚stolzen Machtgefühlsnaturen‘ als „Menschen der ritterlichen Kaste“ (385, 34) bestimmt, die einander potentiell als ebenbürtige Gegner gegenüberstehen, zwischen denen es zu „Kampf und Ringen“ (385, 31) kommen kann. Die Sympathien der Sprechinstanz von FW 13 liegen recht eindeutig bei dieser höflich-kampfbereiten Ritterkaste, während dagegen schließlich das Mitleid als minderes (Macht-)Gefühl von Menschen mit einem Mangel an Stolz verächtlich gemacht wird. Dass in FW 13 „gegen die ‚Lehre vom Machtgefühl‘“ (Zittel 2015, 59) argumentiert werde – wie in FW 1 gegen die Daseinszwecklehrer oder in FW 21 gegen die Selbstlosigkeitslehrer –, lässt sich folglich nicht so pauschal sagen: Die Sprechinstanz vertritt vielmehr dezidiert eine eigene Machtgefühlslehre, die allerdings von herkömmlichen Auffassungen abweicht.

Vom „Gefühl der Macht“ bzw. „Machtgefühl“ ist bei N. seit der zweiten Hälfte der 1870er Jahre bis ins Spätwerk hinein immer wieder – in unterschiedlichsten Akzentuierungen – die Rede. Die Genitivverbindung taucht bereits im Nachlass von 1876 (die frühesten Belege sind NL 1876/77, 20[8], KSA 8, 362, 27–363, 1 u. NL 1876/77, 23[63], KSA 8, 425, 1 f.) sowie im veröffentlichten Werk zuerst 1878 in MA I 142 auf; das Kompositum begegnet, wie auch die berühmtere Schwesterformel „Wille zur Macht“ (vgl. NL 1880, 4[239], KSA 9, 159, 17), zuerst in nachgelassenen Aufzeichnungen des Jahres 1880 (früheste Fundstelle laut eKGBW: NL 1880, 4[202], KSA 9, 150, 26). Eine besondere Rolle spielt das „Gefühl der Macht“/„Machtgefühl“ dann in M, wo es gleich in einer ganzen

Reihe von Abschnitten thematisiert wird (M 18, M 23, M 60, M 65, M 112, M 113, M 140, M 176, M 184, M 189, M 199, M 201, M 204, M 205, M 215, M 245, M 348, M 356, M 360, M 403). Zum Zusammenhang von Machtgefühl und Erkenntnisleidenschaft (vgl. NK 375, 17) siehe NK 3/1, S. 58 f. und v. a. Brusotti 1997b, 64–103 (zu FW 13 ebd., 317 f., Anm. 18), der unter anderem herausstellt, dass und wie die Gedanken über das Gefühl der Macht beim ‚mittleren‘ N. in Verbindung mit dessen Lektüre von Julius Baumanns *Handbuch der Moral* stehen, in dem sich zwar die Formel „Gefühl der Macht“/„Machtgefühl“ nicht findet, wo sich N. aber semantisch ähnliche Formulierungen anstreicht wie „Kraft der Werthgefühle“, „Steigerung der Kraft“ oder „Erhöhung des Lebens“ (Baumann 1879, 60; N.s. Unterstreichungen). Zum Machtgefühl bei N. vgl. ferner Kaufmann 1982, 222 f., 225–228; Mittelman 1980, bes. 122, 126–130, 141; Golomb 1986b, 302, Anm. 11 u. Golomb 1989, 201 f., 228–230, 237 f., 243, 248, Gerhardt 1996, 155–161 (zu FW 13 ebd., 157); Imasaki 2012; entsprechende Lemmata in NH und NLex/NLex² fehlen. In FW kommt die Formel nur in diesem Abschnitt vor; in den veröffentlichten Werken findet sie sich dann wieder in JGB (JGB 19, JGB 260), GM (GM III 7, GM III 10, GM III 14, GM III 19) AC (AC 2) und GD (GD Die vier grossen Irthümer 5, GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 11 u. 20). Die Titelformel von FW 13: „Zur Lehre vom Machtgefühl“ begegnet wortidentisch in KGW IX 5, W I 8, 83, 12 (NL 1885/86, 2[137], KSA 12, 134, 7), sowie in NL 1886/87, 6[6], KSA 12, 235, 14. Interpretationsansätze zu FW 13 entwickeln auch Grau 1984, 107 f., Fellmann 1996, 310, Häußling 2000, 105 f., Wolf 2004, 171 f., Meyer 2011, 279, Robertson 2012, 107, Meyer 2019a, 192, Rotter 2019, 56 f., Ure 2019, 60 f. und Verkerk 2019, 41.

Folgende ‚Vorstufe‘ zum vorliegenden Text ist im Großoktavheft M III 1 enthalten (Frühjahr–Herbst 1881): „Mit Wohlthun u. Wehethun übt man seine Macht aus über Andere – mehr will man dabei nicht. Mit Wehethun bei solchen, denen wir die Macht erst fühlbar machen müssen (Schmerz ist ein empfindlicheres Mittel dazu als Lust) Mit Wohlthun und Wohlwollen bei solchen, die irgendwie schon von uns abhängen – wir wollen ihre Macht mehren u. damit die unsere, oder ihnen den Vortheil zeigen, in unserer Macht zu sein und sie ergebener machen, zufriedener mit ihrer Lage und also feindseliger gegen die Feinde unserer Macht: unwillkürlich wollen wir bei allem Wohlthun unsere Macht vermehren. Ob wir dabei Opfer bringen, verändert nichts, und wenn wir selber unser Leben opfern: es sind Opfer, die wir unserm Machtgefühl u. dessen Wachsthum bringen. – Gewiß ist der Zustand, wo wir wehethun, selten so angenehm wie der, wo wir wohlthun; denn wir gefährden unsre Lage, wir verrathen unsren Verdruß, noch nicht im Besitz dieser Macht zu sein usw., die Sicherheit fehlt. Freilich für sehr erobernde u. begehrlische Naturen ist ein Genuß noch da: im Widerstande die Macht dem Widerstrebenden aufdrücken:

solchen ist der Anblick der bereits Unterworfenen gleichgültiger, oder gar peinlich, ebenso scheint ihnen die Sicherheit langweilig. Es kommt darauf an, wie man gewöhnt ist, sein Leben zu würzen. Ob man langsamen Machtzuwachs oder plötzlichen haben will. Es sind Sachen des Geschmacks. – Mitleid als Wohlgefühl entsteht beim Anblick eines solchen, der unterlegen ist, den wir viell[eicht] für uns erobern können, er scheint eine leichte Beute. Freilich: bei sehr stolzen Naturen ist eine leichte Beute etwas Verächtliches, sie empfinden Wohlgefühl beim Anblick ungebrochener neuer Feinde. Der Leidende ist ihres Strebens nach Besitz nicht werth – gegen ihn sind sie hart. Aber fein und verbindlich gegen den Feind, der ihrer würdig ist.“ (M III 1, 75) Dass „Grausamkeit“ sowohl beim rachedurstigen „Starken“ wie auch beim mitleidigen „Schwachen“ anzutreffen sei, argumentiert ähnlich das zeitnah entstandene Notat NL 1881, 14[20], KSA 9, 629, 9–28 (Handschrift neben ‚Vorstufen‘ zu FW in M III 5, 26 f.).

384, 25–29 *Mit Wohlthun und Wohlwollen an Solchen, die irgendwie schon von uns abhängen (das heisst gewohnt sind, an uns als ihre Ursachen zu denken); wir wollen ihre Macht mehrten, weil wir so die unsere mehrten, oder wir wollen ihnen den Vortheil zeigen, den es hat, in unserer Macht zu stehen]* Dass bloß die „bereits Unterworfenen“ der „Gegenstand des Wohlwollens“ (385, 18 f.) sind, wird im Fortgang der Argumentation wiederholt. Vgl. zum „Wohlwollen“ den so überschriebenen Abschnitt FW 118 im Dritten Buch, wo das Wohlwollen allerdings nicht nur als Verhaltensweise des „Stärkeren“ gegenüber dem „Schwächeren“ gefasst wird, sondern auch ein umgekehrt gerichtetes Wohlwollen des „Schwächeren“ gegenüber dem „Stärkeren“ in Betracht kommt (476, 15 u. 17). Die im vorliegenden Passus dagegen erfolgende Rückführung eines ausschließlich dem ‚Mächtigeren‘ zugeschriebenen Wohlwollens auf die Absicht der Machtmehrung findet sich ansatzweise bereits in der früheren Aufzeichnung NL 1880, 6[274], die damit auch ebenfalls schon das „Gefühl der Macht“ (KSA 9, 269, 13) anspricht: „Unser Wohlwollen Mitleid, unsere Aufopferung, unsere ‚Moralität‘ ruht auf demselben Unterbau von Lüge und Verstellung wie unser Böses und Selbstisches! Dies ist zu zeigen! Der unangenehme, ja tragische Eindruck dieser Entdeckung ist unvermeidlich zunächst.“ (KSA 9, 268, 22–269, 1)

384, 30 *zufriedener]* Im Korrekturbogen mit rotem Randstrich markiert: „zufrieden“ (Cb, 41).

385, 1–3 *selbst wenn wir unser Leben daran setzen, wie der Märtyrer zu Gunsten seiner Kirche, es ist ein Opfer, gebracht unserem Verlangen nach Macht]* Vgl. dagegen den „Märtyrer[], dem sein Ideal zu Grunde geht“ (565, 8 f.), im Vierten Buch in FW 337. Als naher Verwandter des machthungrigen Märtyrers in FW 13

erscheint demgegenüber noch der Entsagende in FW 27, der „seiner Begierde zur Höhe“ vieles „opfert“ (400, 14 f.). Siehe auch das „Martyrium“ (485, 11) als neben der Askese vom Christentum ausdrücklich erlaubte Form des Selbstmords in FW 131.

385, 8–10 *Gewiss ist der Zustand, wo wir wehe thun, selten so angenehm, so ungemischt-angenehm, wie der, in welchem wir wohl thun*] Dass „Wehethun“ (384, 32) gleichwohl für bestimmte – ‚starke‘ – Menschen nötig sei, betonen (auch) andere Texte in FW: So fordert der in FW 32 sprechende krieglerische „Philosoph“ (403, 20) geradezu ein „Wehethun-Wollen“ (403, 26) von seinen Schülern, und im Vierten Buch erklärt ähnlich FW 325 – sehr zum Missfallen Jacob Burckhardts –, „zur Grösse“ (553, 17 f.) gehöre zwingend der Wille, „grosse Schmerzen z u z u f ü g e n“ (553, 13). Vgl. auch NK 415, 17 f. und NK 547, 4 f.

385, 15 *die reizbarsten*] Im Korrekturbogen mit rotem Randstrich markiert: „den reizbarsten“ (Cb, 42).

385, 17 *für solche*] Im Korrekturbogen stand stattdessen noch: „solchen“ (Cb, 42).

385, 25–386, 4 *Eine leichte Beute ist stolzen Naturen etwas Verächtliches, sie empfinden ein Wohlgefühl erst beim Anblick ungebrochener Menschen, welche ihnen Feind werden könnten, und ebenso beim Anblick aller schwer zugänglichen Besitzthümer; gegen den Leidenden sind sie oft hart, denn er ist ihres Strebens und Stolzes nicht werth, – aber um so verbindlicher zeigen sie sich gegen die Gleichen, mit denen ein Kampf und Ringen jedenfalls ehrenvoll wäre, wenn sich einmal eine Gelegenheit dazu finden sollte. Unter dem Wohlgeföhle dieser Perspective haben sich die Menschen der ritterlichen Kaste gegen einander an eine ausgesuchte Höflichkeit gewöhnt. – Mitleid ist das angenehmste Gefühl bei Solchen, welche wenig stolz sind und keine Aussicht auf grosse Eroberungen haben: für sie ist die leichte Beute – und das ist jeder Leidende – etwas Entzückendes.*] Diese Stelle antizipiert in gewisser Weise die berüchtigte Unterscheidung von ‚Herren-Moral‘ und ‚Skaven-Moral‘ in GM. So wird etwa in GM I 10 „die eigentliche ‚Liebe zu seinen Feinden‘“ (KSA 5, 273, 27 f.) zu einem wesentlichen Charakteristikum der positiv gewerteten ‚Herren-Moral‘ erklärt (vgl. auch die Charakterisierung der „Stärke“ als „ein Überwältigen-Wollen, ein Niederwerfen-Wollen, ein Herrwerden-Wollen, ein Durst nach Feinden und Widerständen“ in GM I 14, KSA 5, 279, 10–12), während das Mitleid als Signum der abgelehnten ‚Skaven-Moral‘ gilt. Die eigentümliche Pointe von FW 13 besteht allerdings darin, das Mitleid einerseits zwar als Ausdruck eines Machtstrebens zu deuten, andererseits jedoch dieses Machtstreben als ein vergleichsweise schwaches, das nur auf „leichte Beute“ aus ist (diese Wendung benutzt N. nur

hier), von dem stärkeren Machtgefühl der „stolzen Naturen“ abzusetzen, die eine „schwer“ zu erjagende Beute präferieren. Die Mitleidigen erscheinen damit gleichsam als zahnlose Raubtiere. Bereits MA I 50, KSA 2, 70, 31–71, 6 bringt „Mitleid“ und „Macht“ zusammen, betrachtet das Machtverlangen jedoch nicht als dasjenige der Mitleidigen, sondern umgekehrt der Bemitleideten: „das Mitleiden, welches Jene dann äussern, ist insofern eine Tröstung für die Schwachen und Leidenden, als sie daran erkennen, doch wenigstens noch Eine Macht zu haben, trotz aller ihrer Schwäche: die Macht, wehe zu thun. Der Unglückliche gewinnt eine Art von Lust in diesem Gefühl der Ueberlegenheit, welches das Bezeugen des Mitleides ihm zum Bewusstsein bringt“. Vgl. dagegen die Konzeptualisierung des Mitleids als lustvolle Empfindung des „Stärkeren“ angesichts des „Schwächeren“ in FW 118, NK 476, 17 f.

Der im zu kommentierenden Passus jedoch gegen das Mitleid in Stellung gebrachten „Höflichkeit“ der „ritterlichen Kaste“, welcher die „stolzen Naturen“ schließlich sozial zugeordnet werden, entsprechen etliche Stellen in N.s Werken und nachgelassenen Texten, die ebenfalls eine Affinität zum Aristokratisch-Ritterlichen bzw. -Kriegerischen zum Ausdruck bringen. Zum Themenkomplex Adel/Vornehmheit in FW vgl. schon NK FW 3. Bereits in den *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* (CV) von 1872 dient der Ritter als Identifikationsfigur, wenn hier die „Philosophen“ emphatisch als „[d]ie verwegensten Ritter“ und „Ruhmsüchtigen“ tituliert werden (KSA 1, 757, 9–11). Von „unserer immer noch ritterlichen und feudalistischen Vornehmheit“ ist 1881 in M 199, KSA 3, 173, 16 f. zu lesen; ähnlich spricht M 205, KSA 3, 182, 14 f. von „ritterlich vornehme[n] Empfindungen“. Bis ins Spätwerk hinein wird bei N. bisweilen ein (wohl auch auf seiner Jugendlektüre romantischer Ritterliteratur von Novalis bis Walter Scott beruhendes) idealisierendes Bild der „ritterlich-aristokratischen“ Zeit bzw. Gesellschaftsschicht gezeichnet, so etwa in GM I 7, KSA 5, 266, 23–28: „Die ritterlich-aristokratischen Werthurtheile haben zu ihrer Voraussetzung eine mächtige Leiblichkeit, eine blühende, reiche, selbst überschäumende Gesundheit, sammt dem, was deren Erhaltung bedingt, Krieg, Abenteuer, Jagd, Tanz, Kampfspiele und Alles überhaupt, was starkes, freies, frohgemuthes Handeln in sich schliesst.“ Vgl. hierzu NK 5/2, S. 134 f. Das Mitleid gehört nach FW 13 nicht zu diesem ritterlichen Betätigungsfeld. Über das stolze, kriegerische „Ritterthum“ konnte sich N. unter anderem im vierten Kapitel von William Edward Hartpole Leckys *Sittengeschichte Europas* belesen, die sich unter seinen Büchern erhalten hat. Ähnlich wie bei N., allerdings mit kritischem Beiklang, heißt es dort über das Rittertum, dass es „eine stolze und eifersüchtige militärische Ehre ins Leben rief, die seitdem nimmer erloschen ist“ (Lecky 1879, 2, 153).

386, 4 f. *Man rühmt das Mitleid als die Tugend der Freudenmädchen.*] Eine Variante des Schlusssatzes wurde in M III 6, 68 gestrichen: „Daher ist es ein Gefühl

der Weiber und der Unterworfenen.“ Der Satzsatz der Druckfassung wurde auf der gegenüberliegenden Seite M III 6, 69 formuliert. Das sprechende Wir tut damit so, als würde es ein ironisches Sprichwort zitieren („Man rühmt“). Indes handelt es sich wahrscheinlich um ein Bonmot aus N.s eigener Feder, welches allerdings später so häufig zitiert wurde, dass es mittlerweile fast tatsächlich als geflügeltes Wort gelten kann. Auch Salvador Dalí zitiert es in seinen Memoiren *Dalí por Dalí* (1970, deutsche Übersetzung: *So wird man Dalí*, 1974), wo er über sich und seine Ehefrau schreibt: „Gala und ich haben unseren Geldmangel lange geheimgehalten. [...] Das Mitleid ist die Tugend der Freudenmädchen, und wir wollten keine Barmherzigkeit.“ (Dalí 1974, 189) Bemerkenswert ist freilich die hier stattfindende Verschiebung: Während N.s Satzsatz selbst nur die angebliche Meinung eines anonymen „Man“ wiedergibt (hierzu Hudgens 2016, 178 f.), schreibt Dalí den „Freudenmädchen“ direkt das „Mitleid“ zu.

In ihrem Buch *Das andere Geschlecht* weist Simone de Beauvoir – allerdings ohne Referenz auf FW 13 – darauf hin, dass auch schon in Dostojewskijs Roman *Schuld und Sühne* (1866) das Motiv des mitleidigen Freudenmädchens vorkomme, indem Raskolnikow „zu Füßen“ der „armselige[n] Dirne“ (Beauvoir 1951, 215) Sonja sein Verbrechen gesteht. Außerdem verweist Beauvoir ebd., 737, Anm. 75 auf Marcel Schwobs (1867–1905) *Le Livre de Monelle* (1894), wo ausdrücklich auf das Mitleid der „Prostituierten“ reflektiert wird: „Ich will zu dir von den kleinen Prostituierten reden, und du wirst den Anfang wissen [...] /13/ [...] Sieh, sie schreien in Mitleid zu euch und streicheln eure Hand mit ihrer mageren. Sie verstehen euch nur, wenn ihr sehr unglücklich /14/ seid; sie weinen mit euch, und sie trösten euch. [...] Keine von ihnen, sieh, kann bei euch bleiben. /15/ Sie wären zu traurig, und sie schämen sich zu bleiben. Wenn ihr nicht mehr weint, wagen sie es nicht, euch anzusehen. Sie lehren euch, was sie lehren können, und gehen. Sie kommen durch Kälte und Regen, euch auf die Stirn zu küssen, eure Augen zu trocknen, und die bösen Dunkelheiten nehmen sie wieder auf. [...] Man soll nicht an das denken, was sie in den Dunkelheiten tun könnten.“ (Schwob 1925, 12–15)

14.

Was Alles Liebe genannt wird.] Die bereits so betitelte ‚Reinschrift‘ in M III 6, 270 f. und M III 6, 268 f. wurde vor allem zum Ende hin stark von N. überarbeitet und enthält noch mehrere Textvarianten, von denen KSA 14, 240 nur eine mitteilt (vgl. NK 387, 28–34). Vgl. auch die zusammen mit anderen Texten unter dem Titel „Ich – ‚Eigenthum‘ – ‚Liebe‘ – ‚Nahrung‘“ stehende ‚Vorstufe‘ in M III 1, 159. Überdies weist N.s Nachlass einen reichhaltigen Fun-

dus an Parallelstellen bzw. Vorarbeiten zu FW 14 auf, so etwa NL 1880, 4[210], KSA 9, 152, 14–21 (Handschrift in N V 3, 78), wo bereits eine ernüchternde Depotenzenzierung der mit dem „Gefühl der Macht“ assoziierten Liebe erfolgt: „Von der Liebe haben nur solche Menschen so emphatisch und sehnsüchtig gesprochen, die wenig davon hatten. Allgemeine Menschenliebe wäre gar nicht auszuhalten: wenn nach uns nicht einer, nein Hunderte sich so sehnten und bemühten, wie es jetzt die Liebenden thun, da würde jeder nach den Zeiten ohne Liebe zurückverlangen. Gefühl der Macht als Basis des Helfenwollens ist schon gefährlich, weil der vorausgesetzt wird, der sich helfen läßt.“ NL 1880, 6[54], KSA 9, 207 (Handschrift in N V 4, 16) vermutet hinter jeder Liebesempfindung ein Machtstreben: „Liebe als Passion ist Verlangen nach absoluter Macht über eine Person: (z. B. wollen, daß man der einzige Gegenstand von Gedanken und Empfindungen sei) Der Liebende sieht die übrige Welt kaum und opfert alle anderen Interessen in diesem Machtdurst. An das Geliebtwerden glauben bringt eine tiefe Sättigung mit sich: ‚wir werden als absolute Macht empfunden!‘“ Auch NL 1880, 6[164], KSA 9, 239 (Handschrift in N V 4, 52) betont, wenngleich ohne Rekurs auf den Machtbegriff, den Egoismus, welcher der geschlechtlichen Liebe innewohne: „der Geschlechtstrieb, drängt die Menschen von den anderen Menschen fort, er ist ein wüthen-der Egoism und keine Quelle socialer Gefühle – nicht altruistisch!!“

NL 1880, 6[446], KSA 9, 314 geht ganz ähnlich auf Konfrontationskurs mit dem altruistischen Verständnis der (monogamen) Liebe: „Die Liebe, die auf Einen ablegt, was Vielen zukommt, ist trotzdem verherrlicht, als antiegoistische Macht: als was sie gröblich angesehen erscheint und weil sie wohlthun will. Indessen: sie entzieht allen übrigen Menschen und Dingen beinahe alles Interesse, und häuft dies auf Einen; ihre Folge ist also nicht-wohlthuend, im Ganzen betrachtet.“ Nur daraus, dass es sich im Einzelnen dennoch um ein ‚angenehmes‘ Gefühl handle, lasse sich ihr ‚guter Ruf‘ erklären, wie NL 1880, 6[454], KSA 9, 315 (Handschrift in N V 4, 145) festhält: „Der unverschämte Egoism der Liebe, das allein Besitzen-wollen das allein Geschätzt-werden-wollen – es hätte nicht diesen Ruf, wenn es nicht so angenehm wäre!“ Auch folgende Nachlass-Aufzeichnung, die im Jahr darauf entstanden ist, nimmt das Thema der nur scheinbar altruistischen Liebe wieder auf: „Die Menschen haben die Liebe immer mißverstanden – sie glauben hier selbstlos zu sein, weil sie den Vortheil eines anderen Wesens wollen, oft wider ihren eigenen. Wollen sie dafür jenes andere Wesen **besitzen**? Oft nicht einmal!“ (NL 1881, 12[20], KSA 9, 579; Handschrift in N V 7, 195.) Welche andere Zweckursache dann aber das Besitzenwollen des geliebten Wesens hat, lässt das Notat offen.

Wie die zitierten Nachlass-Notate aus dem zeitlichen Vorfeld attackiert auch FW 14 den geläufigen „Begriff Liebe als den Gegensatz des Egoismus“,

um dagegen in der Liebe gerade nur den „unbefangenste[n] Ausdruck des Egoismus“ zu sehen (387, 19–21), namentlich das Verlangen nach Besitz des oder der ‚Geliebten‘. Pollich 2020 verweist daher auf die Nähe zu M 145, KSA 3, 137, 8 f., wo ebenfalls die unegoistische Liebe in Frage gestellt wird: „Liebe, – wie? die Liebe sollte etwas Unegoistisches sein?“ (Vgl. ähnlich auch noch die Formulierung in JGB 220, KSA 5, 155, 13 f. u. NK 5/1, S. 617 hierzu.) Dass Liebe (zumeist) auf Selbstsucht beruhe, ist eine These, die N. bereits bei La Rochefoucauld finden konnte, worauf etwa schon Donnellan 1976, 396 hingewiesen hat; vgl. auch Haberkamp 2000, 60. So heißt es etwa bei La Rochefoucauld 1793, 42: „Wir lieben alles nur in Bezug auf uns“. In FW 14 wird diese Egoismus-These auf drei ganz verschiedene Arten der Liebe bezogen: auf „[u]nsere Nächstenliebe“ (386, 14), „unsere Liebe zum Wissen, zur Wahrheit“ (386, 15 f.) sowie „die Liebe der Geschlechter“ (387, 1). Selbst die am Ende des Abschnitts als „eine Art Fortsetzung der Liebe“ verstandene und herausgehobene Freundschaft zeichnet sich nicht etwa durch das Fehlen von „Begierde und Habsucht“, sondern nur durch ihre gemeinschaftliche Idealisierung aus (387, 29–31). Zu weiteren Arten der Liebe, über die sich N. in Stendhals Abhandlung *De l'amour* informiert hat und die im Dritten Buch in FW 123 einfließen, vgl. NK 479, 11–13. Zum Begriff der Liebe bei N. allgemein vgl. den Artikel von Lemke in NH 275 f., Burnham 2015, 205–207 und Müller 2020b, 186–188. Eine detaillierte Interpretation von FW 14 „als vorgenealogische Übung“ hat Piazzesi 2010b (hier 359) vorgelegt, vgl. ferner Piazzesi 2011. Deutungsansätze zum vorliegenden Abschnitt, der sich zunehmender Beliebtheit unter den Interpretierenden erfreut, finden sich auch bei Higgins 2000, 55 u. 82, Schaeffer 2000, 315 f., Lemm 2009, 81, Franco 2011, 117 f., Stegmaier 2012b, 423, Hatab 2019, 108, Meyer 2019a, 192, Ure 2019, 61 f. und Verkerk 2019, 128.

386, 7–15 *Habsucht und Liebe: wie verschieden empfinden wir bei jedem dieser Worte! – und doch könnte es der selbe Trieb sein, zweimal benannt, das eine Mal verunglimpft vom Standpunkte der bereits Habenden aus, in denen der Trieb etwas zur Ruhe gekommen ist und die nun für ihre „Habe“ fürchten; das andere Mal vom Standpunkte der Unbefriedigten, Durstigen aus, und daher verherrlicht als „gut“. Unsere Nächstenliebe – ist sie nicht ein Drang nach neuem Eigentum?*] Das Argumentationsmuster, dem zufolge die nach landläufiger Ansicht verschiedenen, ja entgegengesetzten Affekte „Habsucht und Liebe“ auf denselben Aneignungs-„Trieb“ zurückgeführt werden (zum Triebbegriff vgl. NK 371, 12–19), gleicht strukturell der Rückführung von „Wohlthun und Wehe-thun“ (384, 18 f.) auf dasselbe „Verlangen nach Macht“ (385, 3) im vorangehenden Abschnitt FW 13. Der Argumentation dieses Textes entsprechend, wird im weiteren Verlauf von FW 14 denn auch „der Wohlthätige und Mitleidige“ als „Beispiel“ für die (Nächsten-)Liebe angeführt, hinter der eine „Begierde nach

neuem Besitz“ stecke (386, 29–31). Schon Grau 1984, 107 stellt den Bezug zwischen beiden Texten her, weist dabei jedoch mit ironischem Unterton darauf hin, dass N. selber seinen Sprachgebrauch „hinsichtlich der Macht“ ebenso „aus einer Atmosphäre der ‚Nichtbesitzenden und Begehrenden‘“ gewonnen hätte, wie es auch hinsichtlich des in FW 14 thematisierten Bereichs der Liebe gelte, der N. „wesentlich verschlossen[]“ geblieben sei. Auch Verkerk 2019, 41 betont, in beiden Abschnitten gehe es um ein „feeling of power“. Ganz ähnlich begegnet das Verständnis von Liebe als selbstsüchtiges Habenwollen noch in N.s Spätwerk; vgl. WA 2, KSA 6, 16, 2–5, wo über diejenigen (Künstler), welche die Liebe missverstehen, gesagt wird: „Sie glauben in ihr selbstlos zu sein, weil sie den Vorthail eines andren Wesens wollen, oft wider ihren eigenen Vorthail. Aber dafür wollen sie jenes andre Wesen besitzen ...“

387, 1f. *die Liebe der Geschlechter als Drang nach Eigenthum*] Vgl. das nachgelassene Notat NL 1881, 12[169], in dem der „Hang zur Wollust und zum Besitz“ (KSA 9, 605, 10; Handschrift in N V 7, 83) im selben Atemzug genannt werden.

387, 10f. *zum Drachen seines goldenen Hortes werden*] Das Nomen „Hort“, dessen etymologische Wurzeln in altgermanische Sprachen zurückreichen, bedeutet laut Grimm 1854–1971, 10, 1835 nicht nur „schatz“, sondern „im worte liegt der begriff des bewachens, hütens“. Drachenhorte begegnen bei N. sonst noch in M 195 – hier sind es „alte Bücher-Drachen“, welche „auf ihrem Horte brüten“ (KSA 3, 170, 16f.) – sowie in NL 1888, 20[61], wo das Motiv wie in FW 14 auf die Liebe bezogen wird: „Langsame Augen, / welche selten lieben: / aber wenn sie lieben, blitzt es herauf / wie aus Goldschächten, / wo ein Drache am Hort der Liebe wacht ...“ (KSA 13, 560, 7–11) Das in mittelalterlichen Heldenepen beliebte Motiv des Drachen, der einen (Gold-)Schatz bewacht, hatte auch Richard Wagner in seinem N. wohlbekannten *Ring des Nibelungen* aufgegriffen, in dessen drittem Teil Siegfried den zum Lindwurm verwandelten Riesen Fafner tötet, der den Nibelungenschatz in seiner Höhle hütet. N. recurriert ausdrücklich darauf in UB IV WB 11, KSA 1, 509, 3.

387, 23–26 *Solche, welchen auf diesem Bereiche viel Besitz und Sättigung gönnt war, haben wohl hier und da ein Wort vom „wüthenden Dämon“ fallen lassen, wie jener lebenswürdigste und geliebteste aller Athener, Sophokles*] Schon in NL 1880, 4[72], KSA 9, 117 wird der Vergleich der Liebe mit einem Dämon erwähnt, allerdings ohne Bezugnahme auf Sophokles: „Wenn ein Mensch, dessen Leben voll von Ehebruch und Unzucht ist, die Keuschheit verherrlicht, so hat er allen Grund dazu: denn mit derselben wäre sein Leben viel würdiger gewesen; er kennt den Eros nicht anders als einen wilden unersättlichen Dämon. Aber für wen er etwas anderes ist (für einen Anacreon), für den wird auch die Keuschheit nichts so Verehrungswürdiges an sich sein.“ Eine

weitere Aufzeichnung aus dem Frühjahr 1880 enthält schon wie die Druckfassung den Verweis auf die ‚Warnung‘ des Sophokles und hat mit dem soeben zitierten Text das Thema der Keuschheit gemeinsam, die auch hier als Reaktion auf die direkte bzw. indirekte Erfahrung der Wollust dargestellt wird: „Wenn sehr liederliche M(enschen) endlich es satt haben und zu Predigern der Keuschheit werden, so ist dies ganz ehrlich – sie kennen die fürchterliche Seite der Sache (wie Sophocles dem Pericles einmal die Lehre gab:) allein oder behalten sie nur in Erinnerung, das Ekelhafte und Selbstverächtliche daran. – Dann giebt es wirklich M(enschen), die die Wollust aus Hörensagen kennen und entsetzlich fürchten – auch diese predigen Keuschheit, nach der Bibel.“ (NL 1880/81, 10[A3], KSA 9, 414) Das folgende Notat aus dem Herbst 1881 bezieht mithilfe der Kontrastfigur Goethe zuletzt Stellung gegen den Vergleich des Sophokles: „Mit welcher Dankbarkeit blickt der altgewordene Goethe auf die erotischen Empfindungen aller Arten, wie sie ihm das Leben geboten hatte! Es war eine schlechte Stunde, als Sophokles von dem Eros wie von einem wüthenden Dämon sprach – entweder ist dieser lebenswürdigste aller Athener gegen sich selber zu lebenswürdig und in Folge davon zeitweilig böseartig und tückisch und seiner überdrüssig gewesen: – oder, noch wahrscheinlicher, er schmähte den Gott und ließ ihn entgelten daß er ihn verlassen hatte.“ (NL 1881, 14[24], KSA 9, 631; Handschrift in M III 5, 6.)

Das „Wort vom ‚wüthenden Dämon‘“ (387, 25) ist zwar – anders als der Text suggeriert – kein wörtliches Sophokles-Zitat, vgl. aber *Antigone*, V. 781–790 (in Sophokles 1850, 94–97 V. 769–777): „Ἐρως ἀνίκατε μάχαν, /96/ Ἐρως, ὃς ἐν οπήθει [Variante: κτήμασι] πίπτεις, / ὃς ἐν μαλακαῖς παρειαῖς / νεάνιδος ἐννυχεύεις / φοιτᾷς δ’ ὑπερπόντιος, ἐν τ’ / ἀγρονόμοις αὐλαῖς / καί σ’ οὐτ’ ἀθανάτων φύξιμος οὐδεῖς, / οὐθ’ ἀμερίων ἔπ’ ἀνθρώπων / ὁ δ’ ἔχων, μέμνη.“ – „O Liebe, Obsieg’rin im Kampf; / O Liebe, die Herzen befällt / stürmisch, die in des Mädchens zart / und hold blühenden Wangen lauert! / Die schweift in Seefluthen, im Forst / hauset, im Hürdenschlag! / Kein unsterblicher Gott kann sich entzieh’n / dir, kein sterblicher Tageslohn; / und wen du ergreifst, der schwärmet.“ Vgl. auch *Trachinierinnen*, V. 441–444: „Ἐρωτι μέν νυν ὅστις ἀντανίσταται / πύκτης ὅπως ἐς χεῖρας, οὐ καλῶς φρονεῖ. / οὗτος γὰρ ἄρχει καὶ θεῶν ὅπως θέλει, / κάμου γε: πῶς δ’ οὐ χάτέρας οἶας γ’ ἐμοῦ“ (Sophokles 1858, 270) – „Wer sich zum Kampfe mit dem Liebesgott / Als Fechter rüstet, traun, der ist ein Thor! / Er ist der Götter Herrscher, wie ihn selbst / Gelüstet, und auch meiner! Sollt’ er’s nicht / Auch einer andern seyn, die das, was ich / Empfinde, fühlt?“ (Sophokles 1823, 2, 115; hier V. 465–470) Vgl. auch Platon über Sophokles in *Politeia* 329b–d: „νῦν δ’ ἔγωγε ἦδη ἐντετύχηκα οὐχ οὕτως ἔχουσι καὶ ἄλλοις καὶ δὴ καὶ Σοφοκλεῖ ποτε τῷ ποιητῇ παρεγενόμην ἐρωτωμένῳ ὑπὸ τινος Πῶς, ἔφη, ὦ Σοφόκλεις, ἔχεις πρὸς τὰ φροδίσια; ἔτι οἶός

τε εἴ γυναικί συγγίγνεσθαι; καὶ ὅς, εὐφήμει, ἔφη, ὦ ἄνθρωπε· ἀσμεναίτατα μέντοι αὐτὸ ἀπέφυγον, ὥσπερ λυττῶντά τινα καὶ ἄγριον δεσπότην ἀποφυγών. εὖ οὖν μοι καὶ /4/ τότε ἔδοξεν ἐκεῖνος εἰπεῖν καὶ νῦν οὐχ ἦττον. παντάπασι γὰρ τῶν γε τοιούτων ἐν τῷ γήρᾳ πολλή εἰρήνη γίγνεται καὶ ἐλευθερία, ἐπειδὴ αἱ ἐπιθυμίαι παύσωνται κατατείνουσαι καὶ χαλάσωσι, παντάπασιν τὸ τοῦ Σοφοκλέους γίγνεται· δεσποτῶν πάνυ πολλῶν ἐστὶ καὶ μαινομένων ἀπηλλάχθαι.“ (Platon 1852–1864, 4, 3 f.) – „namentlich war ich einmal dabei wie Jemand an den Dichter Sophokles die Frage richtete: Wie sieht's bei dir aus, Sophokles, mit der Liebe? Vermagst du noch einem Weibe beizuwohnen? Der antwortete: nimm deine Zunge in Acht, Mensch; ich bin doch herzlich froh daß ich davon erlöst bin, wie ein Sklave der von einem tobsüchtigen und wilden Herrn erlöst worden ist. Schon damals deuchte mir das wohlgesprochen, und auch jetzt nicht minder; denn immerhin hat man im Alter in diesen Beziehungen vollkommenen Frieden und Freiheit. Wenn nämlich die Anspannung durch die Begierden aufgehört hat und sie nachgelassen haben, so wird allerdings das Wort des Sophokles wahr: von sehr zahlreichen tollen Gebieteren kommt man los.“ (Platon 1853–1874, IV/1, 35) Vgl. auch die Überlieferung bei Cicero: *Cato Maior de senectute* XIV 47.

Auf die Stelle bei Platon verweist auch Schopenhauer 1873–1874, 5, 524: „Viel richtiger schätzt Plato (im Eingang zur Republik) das Greisenalter glücklich, sofern es den bis dahin uns unablässig beunruhigenden Geschlechtstrieb endlich los ist. Sogar ließe sich behaupten, daß die mannigfaltigen und endlosen Grillen, welche der Geschlechtstrieb erzeugt, und die aus ihnen entstehenden Affekte, einen beständigen, gelinden Wahnsinn im Menschen unterhalten, so lange er unter dem Einfluß jenes Triebes oder jenes Teufels, von dem er stets besessen ist, steht; so daß er erst nach Erlöschen desselben ganz vernünftig würde. Gewiß aber ist, daß, im Allgemeinen und abgesehen von allen individuellen Umständen und Zuständen, der Jugend eine gewisse Melancholie und Traurigkeit, dem Alter eine gewisse Heiterkeit eigen ist: und der Grund hievon ist kein anderer, als daß die Jugend noch unter der Herrschaft, ja dem Frohndienst jenes Dämons steht, der ihr nicht leicht eine freie Stunde gönnt und zugleich der unmittelbare oder mittelbare Urheber fast alles und jedes Unheils ist, das den Menschen trifft oder bedroht“. Sophokles findet noch in zwei weiteren Abschnitten von FW Erwähnung: in FW 80 (436, 28 f.) und FW 81 (437, 26 f.).

387, 26–28 *aber Eros lachte jederzeit über solche Lächerer, – es waren immer gerade seine grössten Lieblinge*] Vgl. die ‚Vorstufe‘ in N V 7, 106: „lachte ~~nur~~ über seinen grauhaarigen Lächerer und Liebling“. Und in M III 6, 268 f. stand zunächst: „aber Eros ‚der ‚Sieger‘ im Kampf,‘ lachte jedesmal über seine Lächer-

rer!“ Mit Bleistift korrigiert zu: „aber Eros lachte jederzeit über solche Lästere – es waren immer gerade seine Lieblinge“.

387, 28–34 *Es giebt wohl hier und da auf Erden eine Art Fortsetzung der Liebe, bei der jenes habsüchtige Verlangen zweier Personen nach einander einer neuen Begierde und Habsucht, einem gemeinsamen höheren Durste nach einem über ihnen stehenden Ideale gewichen ist: aber wer kennt diese Liebe? Wer hat sie erlebt? Ihr rechter Name ist Freundschaft.*] Erst im Korrekturbogen wurde „eine Art Fortsetzung der Liebe“ aus „eine Idealisierung der Liebe“ (Cb, 45) verändert. Vgl. auch die Schlussvariante in der ‚Reinschrift‘: „Es giebt eine sehr seltene Idealisierung der Liebe: sie heißt Freundschaft. ~~Aber wer sie kennt oder ahnt,~~“ (M III 6, 269). Etwas früher entstand das knappe Notat: „Freundschaft – verschieden von der Liebe“ (NL 1881, 12[174], KSA 9, 606; Handschrift in N V 7, 80). Diese Aufzeichnung steht in einer Reihe von Zitaten und Exzerpten aus der deutschen Übersetzung von Helvétius’ Schrift *De l’Esprit*, die N. in seiner Bibliothek hatte (vgl. zu den Nachweisen Campioni 2009a). Helvétius denkt dort Liebe und Freundschaft zusammen (vgl. das Kapitel „Von der Freundschaft“ in Helvétius 1760, 350–362). Vgl. auch La Rochefoucauld 1793, 169, der ebenfalls die Freundschaft gleichsam als höhere – und damit noch seltenere – Form der Liebe konzeptualisiert: „So selten wahre Liebe ist, ist sie es doch nicht so sehr, als wahre Freundschaft.“ Zum Konzeptkomplex der Freundschaft bei N. vgl. den Artikel von Lemke in NH 237 f., Abbey 2000, 73–86 sowie die Monographien von Freregger 2015 und Verkerk 2019. Das Freundschaftsmotiv begegnet öfters in FW; so wird es auch in FW Vorspiel 14, FW Vorspiel 25, FW Vorspiel 30, FW Vorspiel 41, FW 16, FW 61, FW 279 und FW 338 aufgegriffen.

387, 30 *Verlangen zweier Personen*] Im Korrekturbogen mit rotem Randstrich markiert: „Verlangen gemeiner Personen“ (Cb, 45).

15.

Aus der Ferne.] Die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 106 f. weist gegen Ende einige Abweichungen gegenüber der Druckfassung auf (vgl. NK 388, 12–16). KSA 14, 241 verzeichnet diese zwar nicht, führt aber eine knappe ‚Vorstufe‘ an: „Dieser Berg macht die ganze Gegend, welche er beherrscht, unsäglich reizend. Dies hört auf, wenn du auf ihn hinaufsteigst. – Distanz für manche Größe, sich nicht verlocken zu lassen, sie ohne Distanz sehen zu wollen“ (Handschrift in N V 7, 117). Die Druckfassung baut diesen Gedanken aus, indem sie das konkrete Fallbeispiel der landschaftsästhetisch enttäuschenden Bergbesteigung in ironischer Generalisierung auf „manche Grösse“ und „manche Güte“ überträgt,

die aus der Nähe enttäuschen und deshalb nur mit „Distanz“ und „von unten“ betrachtet werden wollen (388, 10 f.). Zuletzt erfolgt noch die in der zitierten ‚Vorstufe‘ nicht angelegte Spezialanwendung dieses Gedankens auf Menschen, die aus diesem Grund nur ein distanziertes Selbstverhältnis pflegen dürfen und folglich nicht zur Selbsterkenntnis bestimmt sind. Vgl. auch die ausführlichere ‚Vorstufe‘ in M III 4, 136, wo freilich u. a. noch das Schlussfazit der zu widersprechenden Selbsterkenntnis (vgl. 388, 15 f.) fehlt. Divergierende Deutungsversuche zu FW 15 bieten Köster 1972, 38 f., der das Berggleichnis auf den ‚großen Mann‘ (hierzu NK FW 208) überträgt, Bolland 1996, 130, der eine Parallele zur Landschaftsreflexion in MA II WS 295, KSA 2, 686 f. zieht, Friedrich 1996, 19, der eine Verbindung zu Walter Benjamins Aura-Konzeption herstellt, Schaeffer 2000, 315, die den Text für eine „illustration“ der zu Beginn von FW 14 aufgestellten These über die Unvereinbarkeit von Besitz und Begierde (vgl. 386, 17–22) hält, und Dittmann 2005, 20 f., der den Aussagegehalt des Textes auf den Künstler und seine ästhetische Realitätsferne applizieren will. Eine frühe Auseinandersetzung mit FW 15 enthält der Beitrag von Ernst Bertram, der 1911 in der *Deutschen Alpenzeitung* veröffentlicht wurde und den Abschnitt als prägnantes Beispiel für N.s philosophische Gebirgsmetaphorik betrachtet (vgl. Bertram 1911, 280 f.).

388, 2–9 *Dieser Berg macht die ganze Gegend, die er beherrscht, auf alle Weise reizend und bedeutungsvoll: nachdem wir diess uns zum hundertsten Male gesagt haben, sind wir so unvernünftig und so dankbar gegen ihn gestimmt, dass wir glauben, er, der Geber dieses Reizes, müsse selber das Reizvollste der Gegend sein – und so steigen wir auf ihn hinauf und sind enttäuscht. Plötzlich ist er selber, und die ganze Landschaft um uns, unter uns wie entzaubert* [Diese erste Hälfte von FW 15 weist kontrastive Korrespondenzen zu dem berühmten Bericht Petrarcas über seine Besteigung des Mont Ventoux im Jahr 1336 auf. N. erwähnt Petrarca zwar recht selten – zwischen 1875 und 1884 in nur sechs Texten –, besaß aber immerhin eine französische Übersetzung seiner Sonette (vgl. Petrarca 1875). In der Beschreibung seiner Bergbesteigung schildert Petrarca, wie er, entgegen dem christlich-mittelalterlichen Verbot der *curiositas mundi*, allein aus ‚Augenlust‘ auf den fast zweitausend Meter hohen Berg in der Provence gestiegen war, wo er zwar zuerst staunend die Aussicht genoss, dann aber plötzlich auf den Gedanken kam, die mitgeführten *Confessiones* des Augustinus aufzuschlagen, wobei er zufällig auf die folgende Stelle gestoßen sei: „Et eunt homines admirari alta montium [...] et relinquunt seipsos“ (Augustinus 1856, 241) – „Und Menschen gehen hin, und bewundern die Höhe der Gebirg‘ [...] und verlassen sich selbst“ (Augustinus 1859, 215). Dies aber habe ihm in Erinnerung gerufen: „nihil præter animum esse mirabile, cui magno nihil est magnum.“ (Petrarca 1859, 200; „nichts außer der Seele ist bewun-

dernswert, im Vergleich zu ihrer Größe ist nichts groß.“) Folgerichtig erscheint ihm der Berg daraufhin unbedeutend und klein gegenüber der göttlichen Höhe, in die sich das menschliche Denken zu erheben vermöge. Bei N. reduziert sich die Enttäuschung des Bergsteigers, die bei Petrarca religiös motiviert ist, freilich auf ein landschaftsästhetisches Geschmacksurteil, wonach der Anblick des Berges den Ausblick, den man von seinem Gipfel aus hat, bei Weitem übertreffe. Die von Petrarca im Anschluss an Augustinus angemahnte ‚Selbsterkenntnis der Seele‘ wird am Ende von FW 15 – wenngleich ohne jede christliche Konnotation – bezeichnenderweise jenen Menschen nachdrücklich „widerathen“ (388, 16), die dadurch von sich selbst genauso enttäuscht wären wie zu Beginn des Textes das sprechende Wir über den entzauberten Berg.

388, 6 *er, der Geber*] Im Korrekturbogen stand zunächst nur „der Geber“; „er“ mit rotem Stift am Rand notiert (Cb, 45).

388, 12–16 *Vielleicht kennst du Menschen in deiner Nähe, die sich selber nur aus einer gewissen Ferne ansehen dürfen, um sich überhaupt erträglich oder anziehend und kraftgebend zu finden; die Selbsterkenntnis ist ihnen zu widerrathen.*] M III 6, 106: „Vielleicht kennst du einen Menschen, der sich selber nur aus einer gewissen Ferne ansehen darf, um sich erträglich oder anziehend und kraftgebend zu finden; die Selbsterkenntniß ist ihm zu widerrathen.“

388, 14 *sich überhaupt*] Im Korrekturbogen stand „sich – überhaupt“; Bleistiftmarkierung am Seitenrand (Cb, 45).

388, 15 *Selbsterkenntnis*] Druckfehler (in eKGWB nicht berichtigt). Im Erstdruck steht „Selbsterkenntniß“; vgl. Nietzsche 1882/1887, 45. Dass menschliche Selbsterkenntnis generell problematisch ist, bildet die Eingangsthese von FW 335, vgl. NK 560, 20 f. Menschen, denen nicht nur die *Selbsterkenntnis* zu widerraten ist, sondern die „ein für alle Mal nicht zum Jünger der Erkenntniß taug[en]“ (399, 19 f.), geraten ins Blickfeld von FW 25.

16.

Ueber den Steg.] Die ‚Vorstufe‘ in N V 7, 62 besteht nur aus der Aufforderung: „Komm über den Steg!“ Eine weitere, ausführlichere ‚Vorstufe‘ zum zweiten Teil des Abschnitts (nach dem Gedankenstrich in 388, 26) findet sich in N V 7, 106. Nahezu identisch mit der Druckfassung ist schon die titelgleiche ‚Reinschrift‘ in M III 6, 188. FW 16 ist durch den auktorialen Selbsteinwand „Doch ich gebe die Moral vor der Geschichte“ (388, 26) und den nachfolgenden Gedankenstrich klar in zwei Hälften unterteilt: Der erste Teil, der in einer un-

persönlichen „man“-Perspektive in der dritten Person Plural gehalten ist, empfiehlt allgemein für den Umgang mit Menschen, „welche gegen ihre Gefühle schamhaft sind“ (388, 18 f.) und insbesondere nicht gerne von anderen dabei „ertappt“ (388, 22) werden, eine kühle, ironisch-distanzierte Haltung. Der zweite Teil wechselt in einen persönlichen Tonfall: Rückblickend spricht ein „ich“ zu einem „du“, das offensichtlich zu jenen sich für ihre Gefühle schämenden Menschen gehört, von denen in der ersten Hälfte die Rede war (Zittel 2015, 53 will FW 16 deshalb als einen „Dialog[]“ verstanden wissen). Das sprechende Ich ruft einen einzigartigen Moment in Erinnerung, in dem „Nichts unsere Freund- und Bruderschaft mehr zu hemmen schien und nur noch ein kleiner Steg zwischen uns war“ (388, 27–29). Auf der Folie der dieser „Geschichte“ vorangeschickten „Moral“ lässt sich das Folgende verstehen: Da das Ich durch die an das Du gerichtete Frage, „willst du zu mir über den Steg?“ (388, 30), dessen Freundschaftsgefühl offengelegt hat, reagierte das Du aus Scham mit Ablehnung. Die im ersten Teil gegebene Handlungsempfehlung hatte das sprechende Ich in der Vergangenheit, von der die „Geschichte“ erzählt, also selbst nicht befolgt.

In Irvin D. Yaloms Roman *Und Nietzsche weinte* spielt FW 16 gleich mehrfach eine Rolle. Im Gespräch mit dem Psychoanalytiker Josef Breuer liefert „Nietzsche“ damit zunächst die Vorlage für eine biographische Interpretation durch jenen: „Vielleicht sind derlei Herdenfreuden nicht für jedermann gemacht“, bemerkte Nietzsche und schüttelte den Kopf. ‚Dreimal habe ich andere aufgefordert, zu mir über den Steg zu kommen, dreimal bin ich verraten worden.‘ / Endlich! Breuer konnte seine Genugtuung kaum verhehlen. Fraglos war der eine der drei Fälle von Verrat Lou Salomé anzulasten. Ein weiterer vielleicht Paul Reé. Und der dritte? Endlich, endlich öffnete Nietzsche einen Spaltbreit die Tür.“ (Yalom 1994, 80) Allerdings zieht Yaloms fiktiver N. sich sofort danach ebenso zurück wie das angesprochene Du in FW 16. An späterer Stelle des Romans liest Breuer die zweite Hälfte dieses Textes dann Sigmund Freud vor, und dieser deutet ihn als Ausdruck eines „Macht“-Problems: „Eine wunderliche kleine Geschichte. Wollen wir sie enträtseln: Einer ist im Begriff, über den Steg zu kommen – das heißt, dem Freunde sich zu nähern –, als der andere ihn zu dem auffordert, was ohnedies sein Vorhaben war. Prompt ist dem ersten der Schritt nicht mehr möglich, da es ihm nun erschiene, als gebe er dem anderen nach – die Macht kommt der Nähe ins Gehege.“ (Ebd., 107 f.) Zur gelingenden Freundschaft als „eine[r] Art Fortsetzung der Liebe“ (387, 29) vgl. das Ende von FW 14 (NK 387, 28–34); zum Motiv der entfremdeten Freunde siehe auch FW 279. In der Sekundärliteratur wird FW 16 eher selten gestreift; vgl. Abbey 2000, 78, Schaeffer 2000, 316 und Murray 2018, 295, Anm. 58.

388, 18 f. *Personen, welche gegen ihre Gefühle schamhaft sind*] Vgl. den exkludierenden Schlusssatz von FW 107: „Und so lange ihr euch noch irgendwie vor euch selber s c h ä m t , gehört ihr noch nicht zu uns!“ (465, 17 f.) Positiv gewendet wird dieser Gedanke im Schlussabschnitt des Dritten Buchs: FW 275 erklärt die Schamlosigkeit vor sich selbst zum Zeichen höchster Freiheit. Zum Verursachen bzw. Ersparen von Scham siehe auch FW 273 und FW 274.

388, 30 f. *„willst du zu mir über den Steg?“ – Aber da wolltest du nicht mehr*] Zu der von Pascal 1865, 2, 41 beschriebenen Unfähigkeit von „Philosophen“, über einen „Steg“ zu gehen, vgl. NK 423, 22–32.

388, 32–389, 1 *Seitdem sind Berge und reissende Ströme, und was nur trennt und fremd macht, zwischen uns geworfen*] Bei dieser rhetorischen Figur, die unerwartet das Verb ‚werfen‘ auf „Berge“ und „Ströme“ bezieht, handelt es sich um ein Aprosdoketon.

17.

Seine Armuth motiviren.] Zwei ‚Vorstufen‘ hierzu finden sich in N V 7, 97; die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 252 f. trägt schon den Titel der Druckfassung. Die Rede von der Umdeutung „einer armen Tugend“ (389, 7) zu einer „Nothwendigkeit“ (389, 9) spielt invertierend auf den alten Phraseologismus an: „Aus der Noth eine Tugend machen.“ (Adelung 1793–1801, 3, 525) Brusotti 1997b, 469 sieht in FW 17 den „Versuch, das durch keine Kunst zu verändernde Fatum in eine ästhetische Nothwendigkeit umzudeuten“, und verweist auf Jacob Burckhardts *Cicerone* „als Quelle des Bildes der ‚Quellgötter‘“ (siehe hierzu NK 389, 11–13); vgl. ähnlich auch Neumeyer 2001, 202 und Buddensieg 2002, 40, die überdies einen Bezug zu der von Burckhardt behandelten italienischen Gartenarchitektur herstellen.

389, 10 *keine*] In M III 6, 252 korrigiert aus: „nicht mehr“.

389, 11–13 *So thut der weise Gärtner, der das arme Wässerchen seines Gartens einer Quellnymphe in den Arm legt*] Von in deutschen Künstlern „versteckte[n] Nymphen“ (463, 16) weiß FW 105 zu berichten, und die „Nymphe Echo“ (502, 19 f.) ertönt in FW 182; ansonsten kommen Nymphen laut eKGWB nur in sechs weiteren – vor allem nachgelassenen – Texten N.s von 1872 bis 1884 vor. Nymphen sind „bei den Griechen zur Klasse der untergeordneten (in nachhomer[ischer] Zeit Dämonen genannten) Gottheiten gehörige, Wachsthum und Gedeihen der Natur u. der Menschen fördernde Wesen, welche Wälder, Haine, Bäume Wiesen, Quellen, Berge, Grotten od[er] Höhlen bewohnen“ (Pierer

1875–1879, 13, 626). Die in der antiken Mythologie ebenfalls geläufige Vorstellung, der zufolge Nymphen immer wieder auch Menschen freundlich und hilfreich zur Seite stehen, greift der Schluss von FW 17 mit dem Ausruf auf: „und wer hätte nicht [...] die Nymphen nöthig!“ (389, 13 f.) Der Vergleich des zuvor geschilderten moralischen Phänomens mit einer Praxis aus der Gartenkunst bezieht sich auf die bildkünstlerische Darstellung von Quellnymphen, sog. Najaden, als Brunnenfiguren in Gärten, oft mit einem Gefäß im Arm, aus dem Wasser fließt. Als mögliche Inspirationsquelle vgl. Burckhardt 1869a, 1, 454: „Als Quellgottheiten eigneten sich die Nymphen vorzüglich zu Brunnenfiguren. In mehrern Sammlungen sieht man dergleichen, meist von kleinerm Maassstab, Muschelbecken vor sich hinhaltend“. An früherer Stelle des ersten Bandes seines *Cicerone* schreibt Burckhardt über italienische Villengärten zwar ohne ausdrücklichen Hinweis auf Nymphen, dafür aber ansonsten (gegen Ende des folgenden Zitats hin) in auffallend ähnlicher Wortwahl wie N.: „Dann werden Thäler und Niederungen stylisirt durch Absätze, und das in stets gerader Linie durchfliessende Wasser zu Bassin's erweitert und womöglich zu Cascaden aufgesammelt, deren mässiges Träufeln durch architektonischen und mythologischen Schmuck motivirt wird und daher nicht lächerlich erscheint, wie der künstliche Naturwasserfall des englischen Gartens bei ähnlicher Armuth.“ (Ebd., 399) Vgl. auch die in NK FW 290 zitierte ‚Vorstufe‘ aus N V 4, 72 vom Herbst 1880, die zeigt, dass zwischen diesen beiden Abschnitten ein textgenetischer Zusammenhang besteht. Zu Burckhardt 1869a, 1, 399 als Quelle auch für FW 290 vgl. NK 530, 27–531, 1.

389, 13 *Arm*] In M III 6, 252 korrigiert aus: „Mund“.

18.

Antiker Stolz.] Die bereits so betitelte ‚Reinschrift‘ in M III 6, 252 f. weist noch einige Korrekturen und Textvarianten auf. KSA 14, 241 teilt zwar nicht diese, dafür aber folgenden Satz aus einer umfangreicheren ‚Vorstufe‘ in N V 7, 104 mit: „So empfand viell[eicht] Bossuet zeitweilig.“ FW 18 knüpft den titelgebenden „Stolz“ der Vornehmen, der sich im Textverlauf zusehends zum Philosophen-Stolz hin verschiebt, an den Gegentypus des verächtlichen Sklaven und setzt dieses Aufeinanderbezogensein in der griechischen Antike der Sprechgegenwart des Wir entgegen, in der beides fehle. Im Gestus kulturkritischen Klagens gibt die Sprechinstanz zu bedenken, dass „nach den Bedingungen unserer gesellschaftlichen Ordnung und Thätigkeit“ eine Vornehmheit wie in der Antike nicht mehr möglich sei, da „vielleicht zu viel“ Sklavenhaftes „an Jedem von uns“ sei (389, 26–28), wie es in Anspielung auf die moderne Arbeits-

welt heißt (vgl. hierzu u. a. auch FW 6, FW 40 und FW 329). Der Sprecher erhebt zwar nicht explizit die Forderung nach einer Reetablierung antiker Sozialverhältnisse, blickt aber durchaus wehmütig auf letztere zurück. FW 18 steht im Kontext wiederholter Überlegungen zur Sklaverei bzw. dem Plädoyer für deren Wiedereinführung in manchen Texten N.s. Diese sklaveriefreundliche Haltung ergibt sich aus einer Ablehnung der – im Fortgang des hier zu kommentierenden Abschnitts auch erwähnten – ‚modernen Idee‘ der Gleichheit der Menschen und aus einer immer wieder formulierten Vorliebe für ‚Vornehmheit‘, ‚Adel‘ und ‚Rangunterschiede‘. In einem nachgelassenen Notat von 1880/81 heißt es entsprechend: „Der Einzelne kann jetzt wirklich ein Glück erreichen, das der Menschheit unmöglich ist. Ehemals Adel: jetzt gehört nur dazu, daß man die Anderen als Sklaven fühlt, als unseren Dünger“ (NL 1880/1881, 10[B51], KSA 9, 423) – ein Gefühl, das freilich nach FW 18 leider nicht einmal mehr möglich sei.

Bereits der frühe N. hatte unter dem Gesichtspunkt eines elitären Ästhetizismus geschrieben, „daß die Triumphzüge der K u l t u r nur einer unglaublich geringen Minderheit von bevorzugten Sterblichen zu Gute kommen, daß dagegen der Sklavendienst der großen Masse eine Nothwendigkeit ist, wenn es wirklich zu einer rechten Werdelust der Kunst kommen soll“ (NL 1871, 10[1], KSA 7, 336, 17–22). In derselben Aufzeichnung heißt es wenige Zeilen später: „Das Elend der mühsam lebenden Masse muß noch gesteigert werden, um einer Anzahl olympischer Menschen die Produktion der Kunstwelt zu ermöglichen.“ (Ebd., 339, 29–32) Die Befürwortung der Sklaverei, die sich nachdrücklich auch in der frühen nachgelassenen Schrift *Der griechische Staat* zeigt, reicht bis in N.s Spätwerk hinein. Im 1887 hinzugekommenen Fünften Buch erwägt FW 377 gar die „Nothwendigkeit [...] einer neuen Sklaverei“ (629, 19 f.). Und in EH wird der deutsche Kaiser Wilhelm II. für seine Absicht, „die Sklaven in Afrika zu befreien“ (EH WA 3, KSA 6, 361, 28 f.), mit Spott und Hohn übergossen. In der Erstausgabe von FW werden Sklaven und Sklaverei auch in FW 40, FW 135, FW 149, FW 290, FW 325, FW 329 thematisiert.

Allgemein zur Sklaverei bei N. vgl. Christians 1998 und Christians in NH 325 f., Ruehl 2004, bes. 84–90, Huddleston 2014, Burnham 2015, 303 f., Schmidt 2016, 21–26, Silva Júnior 2016; punktuell zu FW 18 siehe Grau 1984, 107 f., Tau-reck 1999, 93, Schlaffer 2007, 173, Knoll 2010, 56, Tones 2014, 119, Church 2015, 214 und Rutherford 2018, 47 f. u. 50–53.

389, 16 f. *Die antike Färbung der Vornehmheit fehlt uns, weil unserem Gefühle der antike Slave fehlt.* Dass „eine vornehme Denkweise [...] / eine solche [ist], welche an Sklaverei und an viele Grade der Hörigkeit als an die Voraus=/setzung jeder höheren Kultur glaubt“, wird ähnlich auch noch in KGW IX 4, W I 6, 59, 12–14 (NL 1885, 37[14], KSA 11, 589, 2–5) behauptet.

389, 17 *unserem Gefühle*] In M III 6, 252 korrigiert aus: „uns“.

389, 18–21 *Ein Grieche edler Abkunft fand zwischen seiner Höhe und jener letzten Niedrigkeit solche ungeheure Zwischen-Stufen und eine solche Ferne, dass er den Sklaven kaum noch deutlich sehen konnte: selbst Plato hat ihn nicht ganz mehr gesehen.*] Die „ungeheure“ Distanz zwischen der „Höhe“ edler Griechen und der „letzten Niedrigkeit“ ihrer Sklaven lässt sich gut mit Blick auf die Anthropologie des Aristoteles verdeutlichen: Die Möglichkeiten des Menschseins reichen bei ihm vom Werkzeug-Charakter des ‚Sklaven von Natur‘ (φύσει δούλος), der als vernunftloses Wesen kaum noch als Mensch (als ζῷον λογικόν) anzusprechen ist (vgl. *Politik*, 1253a–1254a; Aristoteles 1833–1862, VI/4, 357–360), bis hin zum gottähnlichen Zustand der reflektierenden Betrachtung (θεωρία), durch die der griechische Philosoph im Zustand freier Muße das höchste menschenmögliche Glück erreicht (vgl. *Nikomachische Ethik* X 8; Aristoteles 1833–1862, VI/3, 308–311).

Die Aussage, dass „selbst Plato“ den Sklaven „nicht ganz mehr gesehen“ hat, ist in mehrfacher Hinsicht erläuterungsbedürftig. Die besondere Hervorhebung „selbst Plato“ kann sich nicht etwa auf eine fehlende „edle Abkunft“ beziehen, stammte Platon doch aus einer vornehmen Familie Athens. Wahrscheinlicher ist, dass diese Formulierung auf Platons ‚Sozialismus‘ abzielt, wie er in MA behauptet wurde; vgl. MA I 473, KSA 2, 307, 19 („der alte typische Socialist Plato“) und MA II WS 285, KSA 2, 680, 31f. („Plato’s utopistische Grundmelodie, die jetzt noch von den Socialisten fortgesungen wird“). N. spielt damit auf Platons politische Orientierung am Gemeinwohl an. So macht dieser etwa gegen die These, Gerechtigkeit bestehe im Nutzen der herrschenden Stärkeren, einen Begriff von Gerechtigkeit geltend, wonach die Herrschaft den Beherrschten nutzen soll (*Politeia* 336a–340a; Platon 1853–1874, IV/1, 45–51). Überdies wäre auch an das fehlende Privateigentum in seinem Entwurf einer idealen Polisverfassung zu denken, angesichts derer MA II WS 285, KSA 2, 680, 9 u. 22f. die Vorstellung sozialer „Gleichheit“ ausdrücklich mit Platon in Verbindung bringt und gegen die Prämisse polemisiert, „die Selbstsucht werde mit der Aufhebung des Besitzes aufgehoben“ (vgl. auch NL 1881, 11[303], KSA 9, 557, 20–22). Dass Platon den Sklaven „nicht ganz mehr gesehen“ habe, ließe sich insbesondere auf das Fehlen von Sklaven in seiner Ideal-Polis beziehen; dort gibt es nur drei – den Seelenteilen des Einzelmenschen (Vernunft, Mut, Begehren) entsprechende – Gruppen: die Philosophenherrscher, die Wächter und die Handwerker/Bauern (412b–417a; Platon 1853–1874, IV/2, 158–165). Allerdings kommen in Platons Werk durchaus auch Sklaven vor, so etwa an prominenter Stelle im Dialog *Menon* (82a–85b; Platon 1853–1874, II/4, 455–467), wo das Anamnesis-Konzept anhand der Figur eines Sklaven entfaltet wird, den Sokrates durch maieutische Fragen dazu bringt, ein geometrisches Problem zu lösen.

Diese Szene zeigt freilich gerade, dass die „ungeheure [...] Ferne“ zwischen dem antiken Philosophen und dem Sklaven vielleicht doch nicht gar so groß war, wie FW 18 behauptet.

389, 18 *fand*] In M III 6, 252 korrigiert aus: „sah“.

389, 19 *Zwischen-Stufen*] M III 6, 252: „Stufen“.

389, 20–22 *dass er den Sklaven kaum noch deutlich sehen konnte: selbst Plato hat ihn nicht ganz mehr gesehen. Anders wir, gewöhnt wie wir sind an*] In M III 6, 252 korrigiert aus: „wie wir es nicht mehr zu empfinden vermögen, gewöhnt an“. Erste Satzhälfte ebd. noch abweichend korrigiert zu: „daß er den Sklaven kaum noch deutlich sah – selbst Plato that dies nicht.“

389, 21–23 *Anders wir, gewöhnt wie wir sind an die Lehre von der Gleichheit der Menschen, wenn auch nicht an die Gleichheit selber.*] Die stehende Wendung „Gleichheit der Menschen“ wird im Dritten Buch in FW 120 (477, 15) wiederholt. Die Distanzierung, die sich im vorliegenden Passus durch die Sperrung von „Lehre“ und durch die Einschränkung „nicht an die Gleichheit selber“ ergibt, wird dort durch die Rede von einem „Dogma“ (477, 14) und die Verwendung von Anführungszeichen realisiert; vgl. NK 477, 14 f. Zur (Un-)Gleichheit der Menschen in FW siehe auch schon NK 374, 2 u. NK 377, 7 f.

389, 23–29 *Ein Wesen, das nicht über sich selber verfügen kann und dem die Musse fehlt, – das gilt unserem Auge noch keineswegs als etwas Verächtliches; es ist von derlei Sklavenhaftem vielleicht zu viel an Jedem von uns, nach den Bedingungen unserer gesellschaftlichen Ordnung und Tätigkeit, welche grundverschieden von denen der Alten sind.*] Der erste Teil des Satzes in M III 6, 252 korrigiert aus: „Wesen, die nicht über sich selber verfügen können und denen die Muße fehlt – das ist unserm Auge keineswegs etwas Verächtliches.“ Vgl. NK FW 329, bes. zu 557, 4–7 und zu 557, 16–22. Einen sehr weiten Begriff von modernem Skaventum vertritt auch schon der Schlusssatz von MA I 283, KSA 2, 231, 32–232, 2: „wer von seinem Tage nicht zwei Drittel für sich hat, ist ein Slave, er sei übrigens wer er wolle: Staatsmann, Kaufmann, Beamter, Gelehrter.“

389, 29–390, 2 *Der griechische Philosoph gieng durch das Leben mit dem geheimen Gefühle, dass es viel mehr Sklaven gebe, als man vermeine – nämlich, dass Jedermann Slave sei, der nicht Philosoph sei*] Hinter dem griechischen Philosophen verbirgt sich, wie auch Ure 2019, 67 bemerkt, vor allem ‚der‘ stoische Philosoph. In der Stoa wurden die Begriffe Freier und Sklave durchaus metaphorisch gefasst: Freiheit meinte vor allem die Unabhängigkeit von Begierden und äußeren Dingen, Affektlosigkeit, Seelenruhe: Ataraxie (ἀταραξία) und Apathie (ἀπάθεια) als Verhaltensideal des stoischen Weisen (vgl. hierzu

NK 383, 25–28 u. NK 544, 2–10; mit Bezug auf den späten Stoiker Epiktet, der selbst eine Zeit lang Sklave war, auch NK KSA 5, 404, 31 f.). Solche innere Freiheit konnte für die Stoiker sogar Sklaven im faktischen, äußeren Sinn zukommen, während so mancher freie Polisbürger nach stoischen Maßstäben in Wahrheit ein Sklave seiner Triebe und Affekte war (vgl. Pohlenz 1984–1990, 1, 136). Auf diesen metaphorischen Begriff der Sklaverei zielt die Rede vom „Gleichniss“ in 390, 5 ab. Aber auch Platon und Aristoteles gingen grundsätzlich davon aus, dass der Philosoph seinen Mitmenschen überlegen und ‚freier‘ als diese sei. So bleibt etwa in Platons Höhlengleichnis (vgl. *Politeia* 514a–517a; Platon 1853–1874, IV/3, 330–334) die Erkenntnis des wahren Seins den unphilosophischen Menschen verborgen, welche ihr Höhlengefängnis nicht verlassen; und Aristoteles erklärt, dass das tätige Leben der Polisbürger der betrachtenden Existenz des mühevollen Philosophen untergeordnet sei, weil jenes von äußeren Zwecken bestimmt werde, während dieses seinen Zweck in sich selbst habe (vgl. *Nikomachische Ethik*, X 7–8; Aristoteles 1833–1862, VI/3, 308–314). Siehe hierzu auch NK 557, 16–22 u. NK 557, 22 f.

390, 1 *gebe, als man vermeine*] M III 6, 252: „gäbe als man vermeinte“.

390, 2–4 *sein Stolz schwoll über, wenn er erwog, dass auch die Mächtigsten der Erde unter diesen seinen Sklaven seien*] Von solch stolzer Macht-Verachtung eines sich unabhängig fühlenden antiken Weisen, auf die der Titel von FW 18 gemünzt ist, erzählt anekdotisch auch FW 61, wobei dieser Text gerade darauf hinauswill, dass in der Antike die Freundschaft einen noch höheren Stellenwert als der Stolz gehabt habe.

19.

Das Böse.] Eine ‚Vorstufe‘ findet sich in N V 5, 30; die bereits mit dem Titel der Druckfassung versehene („Das Böse als“) ‚Reinschrift‘ in M III 6, 234 f. weist noch einige Korrekturen auf. Aus nur zwei Sätzen – einem langen rhetorischen Fragesatz und einem kurzen assertorischen Folgesatz – bestehend, zielt FW 19 auf eine Rechtfertigung oder Rehabilitation des im Titel genannten ‚Bösen‘, unter welcher Bezeichnung alle möglichen widrigen Umstände zusammengefasst werden, die der Text aber gerade den „begünstigenden Umständen“ (390, 14) für „das Leben der besten und fruchtbarsten Menschen und Völker“ (390, 8 f.) zurechnen möchte. Damit knüpft der Abschnitt an Erwägungen aus FW 1 und FW 4 an, in denen das sogenannte Böse bereits als der menschlichen „Arterhaltung“ dienlich dargestellt wurde (vgl. Elgat 2017, 12,

Anm. 19). Wie aber aus der auf die „[B]esten“ bzw. den „Starken“ (390, 17) abhebenden Eröffnungs- und der Schlusspartie sowie dem arboralen Vergleich mit einem „Baum, der stolz in die Höhe wachsen soll“ (390, 9 f.), hervorgeht, ist es der Sprechinstanz im vorliegenden Abschnitt nicht um die Menschheit im Ganzen zu tun, sondern um herausgehobene, besonders wohlgeratene Individuen und Gruppen, denen das vermeintlich Böse nicht schade, sondern nütze. Siehe hierzu auch Timm 1980, 253, Appel 1999, 154, Hollingdale 1999, 141 f., Del Caro 2004, 360 und Ure 2019, 65 f.

390, 8–14 *Prüfet das Leben der besten und fruchtbarsten Menschen und Völker und fragt euch, [...] ob Ungunst und Widerstand von aussen, ob irgend welche Arten von Hass, Eifersucht, Eigensinn, Misstrauen, Härte, Habgier und Gewalt-samkeit nicht zu den begünstigenden Umständen gehören]* Der Beginn des Nachlass-Notats NL 1881, 11[43], KSA 9, 457, 7–13, der als Vorarbeit für diesen Passus in Betracht kommt, zeigt, dass wie schon in FW 1 und FW 4 auch hier eine Auseinandersetzung mit Spencer im Hintergrund steht: „Diese Verherrlicher der Selektions-Zweckmäßigkeit (wie Spencer) glauben zu wissen, was begünstigende Umstände einer Entwicklung sind! und rechnen das Böse nicht dazu! Und was wäre denn ohne Furcht Neid Habsucht aus dem Menschen geworden! Er existierte nicht mehr: und wenn man sich den reichsten edelsten und fruchtbarsten Menschen denkt, ohne Böses – so denkt man einen Widerspruch.“ Klass 2008b, 146 will dies auf die „reingewordene[n] Rassen“ aus M 272, KSA 3, 213, 19 beziehen. Vgl. auch Fornari 2009, 100, die noch auf NL 1884, 26[95], KSA 11, 175, 22–26 hinweist, wo es ähnlich wie in der zitierten Aufzeichnung, aber in Bezug auf den ‚guten Menschen‘ heißt: „Da Haß, Neigung, Begierde, Zorn, Herrschsucht usw. noch da sind, kann man vermuthen, daß sie ihre Functionen der Erhaltung haben. Und ‚der gute Mensch‘ – ohne die mächtigen Affekte des Hasses, der Empörung, des Ekels, ohne Feindschaft ist eine Entartung, oder eine Selbst-Betrügerei.“

390, 9–11 *ob ein Baum, der stolz in die Höhe wachsen soll, des schlechten Wetters und der Stürme entbehren könne]* Die meteorologische Metaphorik dieser rhetorischen, zu verneinenden Frage weist auf mehrere Abschnitte des Vierten Buchs voraus, in denen es ebenfalls um Reaktionsmöglichkeiten auf metaphorische Schlechtwetterfronten und Stürme geht (vgl. FW 315, FW 316 und FW 318).

390, 9 *und Völker]* Nachträglich in M III 6, 234 eingefügt.

390, 10 *stolz]* Nachträglich in M III 6, 234 eingefügt.

390, 11 *Stürme]* In M III 6, 234 korrigiert aus: „Winde“.

390, 12 *ob irgendwelche Arten von]* Nachträglich in M III 6, 234 eingefügt.

390, 13 *Misstrauen*] „Mißtrauen“ nachträglich in M III 6, 234 eingefügt.

390, 13 *und Gewaltsamkeit*] In M III 6, 234 korrigiert aus: „von innen her“; durchgestrichene erste Korrektur: „einer unbedenklichen Selbstbejahung“.

390, 15 *kaum*] In M III 6, 234 korrigiert aus: „nicht“.

390, 15–17 *Das Gift, an dem die schwächere Natur zu Grunde geht, ist für den Starken Stärkung – und er nennt es auch nicht Gift.*] Hier mag man bereits einen Vorklang der berühmten Wendung vernehmen, die in N.s später Schaffensphase mehrfach variiert wird: „Was mich nicht umbringt, macht mich stärker.“ (GD Sprüche und Pfeile 8, KSA 6, 60, 8 f.; vgl. NK 6/1, S. 230 f.) Insbesondere im motivischen Umfeld der ‚großen Gesundheit‘ (siehe hierzu FW 382) kehrt der im vorliegenden Passus artikulierte Gedanke, der eine grundsätzliche Ungleichheit der Menschen voraussetzt, wieder. Vgl. etwa KGW IX 5, W I 8, 128, 40–42 (NL 1885/86, 2[97], KSA 12, 108, 24 f.): „Das, woran die zarteren M[enschen] zu / Grunde gehen ‚würden‘, gehört zu den Stimulanzen^r=„Mitteln^r der großen Gesundheit.“ In ausdrücklichem Bezug auf die Erstausgabe von FW hatte N. bereits Mitte Juli 1882 in einem Brief an Erwin Rohde zu Bedenken gegeben, „daß Andere an meinen Mitteln zu G r u n d e gehen könnten“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 267, S. 227, Z. 34 f.), womit N.s Schriften seit MA als ‚Arzneimittel‘ gemeint waren, mit denen er sich selbst kuriert habe. Zur Ungleichheit zwischen den Menschen in medizinischer Hinsicht vgl. auch FW 120. Zum Verhältnis von ‚starken‘ und ‚schwachen‘ Menschen siehe ferner FW 118, wo abschließend allerdings betont wird, „dass ‚stark‘ und ‚schwach‘ relative Begriffe sind“ (476, 20).

20.

Würde der Thorheit.] Titeldentische ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen in M III 6, 222 f. Der Titel dieses Abschnitts lässt das prominente satirische Werk des humanistischen Gelehrten Erasmus von Rotterdam *Moriae encomium* (auch bekannt als *Laus stultitiae*) von 1509 assoziieren. N. hatte im Juli 1878 in Basel eine 1839 erschienene deutsche Übersetzung dieses Buchs unter dem Titel *Das Lob der Narrheit* für seine persönliche Bibliothek erworben (NPB 218). Auch FW 20 versucht sich an einem solchen Lob, aber nur im gedankenexperimentellen Blick in eine noch Jahrtausende entfernte Zukunft, in der sich zwar die „höchste Klugheit“ (390, 21) flächendeckend durchgesetzt, dabei aber „so gemein“ (390, 24) gemacht und um „alle ihre Würde“ (390, 22) gebracht habe, dass „Thorheiten“ dann – aufgrund ihrer Seltenheit, ihres abweichlerischen Charakters – ein Zeichen „von Edelsinn“ sein könnten (390, 28 f.). Zu dieser

„zukünftigen Gattung von Edelsinn“ vgl. Reschke 2000, 110, die als Vertreter der „humanistischen Geistes-tradition“ (ebd., 109), an die N. damit produktiv anknüpfe, neben Erasmus auch noch Sebastian Brant anführt. Ure 2019, 67 f. erblickt in dem „praise of folly“ [...] no more than a playful, opening gambit“, hinter dem aber eine von N. ernst gemeinte Suche nach „a new kind of nobility“ stecke. Zur zugrunde liegenden Dichotomie ‚edel vs. gemein‘ vgl. NK FW 3.

390, 19 f. *Einige Jahrtausende weiter auf der Bahn des letzten Jahrhunderts!]* Wie betont abwegig das hier entworfene Zukunftsszenario ist – der Verdacht liegt nahe, der Sprecher selbst habe schon in der ‚Gegenwart‘ „Thorheiten im Kopfe“ (390, 30) –, signalisiert sogleich die absurde Eingangserwägung, die nächsten Jahrtausende könnten einfach „weiter auf der Bahn“ des 19. Jahrhunderts voranschreiten. Dieser witzige Einfall kam N. erst im Verlauf des Schreibens: „des letzten Jahrhunderts!“ wurde nachträglich in M III 6, 222 eingefügt.

390, 20–22 *in Allem, was der Mensch thut, wird die höchste Klugheit sichtbar sein: aber eben damit wird die Klugheit alle ihre Würde verloren haben.]* Bei dieser künftigen Klugheitsherrschaft mag man sich an die dystopische Vorstellung von den „letzten Menschen“ aus Za I Vorrede 5 erinnern fühlen, die ebenfalls sehr „klug“ sind: „Ehemals war alle Welt irre“ – sagen die Feinsten und blinzeln. / Man ist klug und weiss Alles, was geschehn ist“ (KSA 4, 20, 13–15).

390, 21 f. *aber eben damit wird die Klugheit]* In M III 6, 222 setzte N. zuerst anders an: „aber sie wird eben damit wird die Klugheit“.

390, 23 *zwar]* Nachträglich in M III 6, 222 eingefügt.

390, 24 *eklerer Geschmack]* So die ‚Reinschrift‘ (M III 6, 222) und der Erstdruck (Nietzsche 1882/1887, 48). In GoA V, 58 und daran orientierten älteren Ausgaben steht: „edlerer Geschmack“. Dabei ergibt das heute veraltete Adjektiv ‚ekel‘, das hier im Komparativ steht, in der Bedeutung von „wählerisch“ (Grimm 1854–1971, 3, 396) durchaus Sinn. Zum ‚wählerischen Geschmack‘ in FW bzw. bei N. vgl. die Kurzübersicht sowie die Literaturhinweise in NK FW Vorspiel 57.

390, 26 *der Wahrheit und]* Nachträglich in M III 6, 222 eingefügt.

390, 28 f. *eine neue Gattung von Edelsinn]* Zum „Edelsinn“ vgl. den Stellenkommentar zu Abschnitt FW 55, der ebenfalls von einer möglichen neuen, zukünftigen Art von Edelsinn – nämlich von seiner „letzte[n] Form“ (418, 15) – spricht, die aber anders als hier bestimmt wird: nicht als Torheit, sondern als Fürsprache für das Gemeine, Durchschnittliche. Die in FW 20 erfolgte und auch in FW 55 für die ‚Gegenwart‘ noch vorausgesetzte Charakterisierung des Edelsinns als Präferenz für die Ausnahme, das Ungewöhnliche wird damit im vorletzten Abschnitt des Ersten Buchs (zumindest hypothetisch) verabschiedet.

390, 29 f. *Edel sein – dass hiesse dann vielleicht: Thorheiten im Kopfe haben.*] Dass Edelsinn und ‚Torheit‘ durchaus miteinander einhergehen können, merkt bereits M 386 an: „Es kann [...] auch ein Zeichen des Edelsinns sein, mit pathetischen Lagen Spott zu treiben und in ihnen sich unwürdig zu benehmen.“ (KSA 3, 249, 12–14) Allerdings bezieht sich diese Aussage nicht auf eine mögliche Zukunft des Edelsinns, sondern auf eine bestimmte Vergangenheit: „Der alte kriegerische Adel Frankreich’s hatte diese Art Vornehmheit und Feinheit.“ (Ebd., 249, 14 f.) Dass „der Edle [den ‚Gemeinen‘] als eine Art von Narren gilt“ (374, 12 f.), ist wiederum in FW 3 zu lesen. Dass „wir [...] unsrer Thorheit ab und zu froh werden [müssen], um unsrer Weisheit froh bleiben zu können“, reklamiert in ästhetischer Hinsicht der Schlussabschnitt des Zweiten Buchs FW 107 (464, 32–465, 1).

390, 29 *dass*] Es handelt sich um einen Druckfehler. In Nietzsche 1882/1887, 48 heißt es orthographisch korrekt: „das“.

21.

An die Lehrer der Selbstlosigkeit.] Ein Notat vom Sommer 1880 zielt schon auf die Kernthese von FW 21: „Wenn die Moral Tapferkeit Treue Enthaltbarkeit außer der Ehe vorschreibt, so denkt sie nicht an das Glück des Einzelnen als Zweck, an seine geistige und leibliche Gesundheit: vielmehr bringt sie diese dem allgemeinen Wohle zum Opfer. Für die Moral besitzt die geringere Menschlichkeit einer Masse einen Werth, den sie mit der höheren Menschlichkeit Einzelner zu bezahlen kein Bedenken trägt: ebenso in Betreff der Gesundheit, des Glücks.“ (NL 1880, 4[78], KSA 9, 119, 12–19; Handschrift in N V 3, 32.) Vgl. auch folgende knappe ‚Vorstufe‘ vom Herbst 1881: „Nur in Hinsicht auf die Gemeinde sind Handl[ungen] gut oder schlecht: wie der Nächste sich dabei befindet, ist gleichgültig.“ (N V 7, 67) Die titellose ‚Reinschrift‘ in M III 3, 32 f. bis M III 3, 28 mit zahlreichen Korrekturen und Varianten (von denen KSA 14, 241 nur eine Auswahl mitteilt) sowie die Druckfassung fügen dem noch ausführlich hinzu, dass sich der in Bezug auf die Gemeinschaft ‚gut‘ Handelnde insofern ‚schlecht‘ dabei befinde, als er sich eben durch seine „Selbstlosigkeit“ für die Anderen aufopfere. Zum Titelbegriff vgl. den von N. mit deutlichem Interesse zur Kenntnis genommenen Begriff der „Selbstverläugnung“ bei Lecky 1873, 2, 288, der zwei verschiedene – historisch-geographische – Stadien der (Moral-)Philosophie unterscheidet: „Das Lösungswort der ersten Philosophie heisst Selbstverläugnung, das der zweiten, Entwicklung. Die erste sucht die Begierden zu verringern, die andere zu vermehrern; die erste erkennt die Glückseligkeit als einen Gemüthszustand und sucht sie desswegen durch unmittel-

bare Einwirkung auf das Gemüth, die zweite durch Einwirkung auf die äusseren Verhältnisse zu erreichen. Die erste giebt den Gefühlen eine grössere Stärke und erzeugt die hingebendsten Menschen, die zweite lenkt die vereinte Thätigkeit der Gesellschaft und bewirkt dadurch die höchstmögliche sociale Ausgleichung. Die erste hat sich dem Bildungsstande von Asien und Aegypten, die zweite dem von Europa am entsprechendsten erwiesen. / Von dem Anfang des vierten Jahrhunderts, als das Mönchssystem zuerst von Aegypten her in die Christenheit eingeführt wurde, bis beinahe zur Reformation war die asketische Theorie überall vorherrschend.“ (Lecky 1873, 2, 288; N.s. Unterstreichungen, überdies mit Randstrichen markiert.)

FW 21 beschreibt demgegenüber die ‚Lehre der Selbstlosigkeit‘ nicht als vergangenes oder ‚erstes‘ Stadium der Moralphilosophie, sondern adressiert damit kritisch ein europäisches Gegenwartsphänomen. Ausdrücklich wird auf „unser Zeitalter“ (392, 31) referiert und ist von der Selbstlosigkeitslehre als „jener Moral“ die Rede, „welche gerade jetzt sehr in Ehren steht“ (393, 20 f.). Obwohl keine direkte Benennung einer entsprechenden moralphilosophischen Schule oder Strömung erfolgt und keine konkreten Namen von ‚Selbstlosigkeitslehrern‘ fallen – im Gegensatz zur ‚Reinschrift‘ des Textes, die vorübergehend noch den Positivisten Auguste Comte gegen Buddha abgrenzt (vgl. NK 393, 22–33 u. 393, 27–29) –, lassen zitatarartige Formulierungen wie „Interesse der Gesellschaft“ (391, 29 f.), „zum allgemeinen Besten“ (392, 24) oder „Altruismus um des Nutzens willen“ (393, 29 f.) an den (von Comte beeinflussten) englischen Utilitarismus denken, der bereits in FW 4 als „Irrlehre der Moral“ (376, 27) attackiert wurde (vgl. NK 376, 26–31). Die mit dem Utilitarismus – in eher vereinseitiger Lesart – assoziierte Selbstlosigkeits- und Aufopferungsethik erfährt auch im Fünften Buch von 1887 noch Kritik, namentlich in FW 345, wo sie in Bausch und Bogen verworfen wird: „Die ‚Selbstlosigkeit‘ hat keinen Werth im Himmel und auf Erden“ (577, 24 f.). Hier wird die Verbindungslinie zwischen den utilitaristischen „Engländern“ und dem von ihnen angeblich „treuherzig nachgeredeten Volks-Aberglauben des christlichen Europa“ gezogen, dem zufolge „das Characteristicum der moralischen Handlung im Selbstlosen, Selbstverleugnenden, Sich-Selbst-Opfernden“ bestehe (578, 27–33). Zu den Utilitarismus-Allusionen in FW 21 vgl. NK 392, 24 u. NK 393, 29 f.

Innerhalb des Ersten Buchs ergeben sich vor allem thematische Rückbezüge zu FW 3, wo allerdings aus umgekehrter Perspektive „der Edle“ als der „Grossmüthige, Aufopfernde“ erschien, dessen Selbstlosigkeit zwar als „unvernünftig“, aber doch zugleich als Ausweis seiner „höhere[n] Natur“ gewertet wurde (374, 25 f.) und sich als „Leidenschaft der Erkenntniss“ (375, 17) erwies. Zwar gerät auch der Selbstlose in FW 21 in die Nähe jenes ‚Edlen‘, wenn die Sprechinstanz ihn als einen Menschen mit „eine[r] wirkliche[n], ganze[n]

Tugend“ (391, 13 f.) oder, in imaginierte Rede der Selbstlosigkeitsbefürworter, als den „besten Einzelnen“ (391, 21) tituliert. Doch nun steht ihm die „Gesellschaft“ nicht mehr, wie noch in FW 3, kopfschüttelnd gegenüber, sondern lobt ihn, da sie ihn für ihre Zwecke instrumentalisieren und opfern kann. Seine Selbstlosigkeit ist dadurch deutlich negativer konnotiert als in jenem Abschnitt. Als Bindeglied zwischen den in FW 3 und FW 21 geschilderten Perspektiven kann gleichsam das Nachlass-Notat NL 1881, 11[61], KSA 9, 464, 6–17 angesehen werden, das explizit beide Betrachtungs- und Bewertungsmöglichkeit in Betracht zieht: „Die Menschen haben mit Verwunderung wahrgenommen, daß Mancher seinen Vorthail vernachlässigt (in der Leidenschaft, oder aus Geschmack): sie waren blind für die inneren Vorthaile des Stolzes, der Stimmung usw. und hielten diese Menschen entweder für 1) toll oder 2) für gut, falls nämlich ihnen daraus ein Vorthail erwuchs: sie bilden nun den Glauben aus, die Handlungen werden gethan allein, um ihnen wohlzuthun. Die Verherrlichung solcher Handlungen und Menschen hatte den Werth, zu ähnlichen persönlich unzweckmäßigen Handlungen anzutreiben. Der Egoismus derer, welche Hülfe und Wohltat brauchen, hat das Unegoistische so hoch gehoben!“ (Handschrift in M III 1, 113.) In FW 55 wird gegen Ende des Ersten Buchs das Thema nochmals aufgegriffen, aber überhaupt bestritten, dass Selbstlosigkeit und Opferbereitschaft „den Edeln“ (417, 31 f.) auszeichnen. Interpretationsansätze zu FW 21 u. a. bei Just 1998, 84 u. 182, Leiter 2015, 140, Visser 2005, 18 u. 119, Franco 2011, 118, Piazzesi 2011, 144 f., Stegmaier 2012b, 164, Soll 2015, 155 f. u. 160, Meyer 2019a, 192 f. und Ure 2019, 63–65. Eine ausführliche Einzelinterpretation hat Kodama 2010 vorgelegt.

391, 6–8 *man ist von jeher im Lobe der Tugenden sehr wenig „selbstlos“, sehr wenig „unegoistisch“ gewesen!*] Diese Eingangsthese, die später im Text in leicht verändertem Wortlaut wiederholt wird (vgl. 393, 7–13: „Das Lob des Selbstlosen, Aufopfernden, Tugendhaften [...] ist jedenfalls nicht aus dem Geiste der Selbstlosigkeit entsprungen!“), erinnert an La Rochefoucauld, der bereits lange vor N. darauf hingewiesen hat, dass sich hinter der Maske einer altruistischen Gesinnung egoistische Motive verbergen können: „Der Eigennutz spricht jede Sprache, spielt jede Rolle, selbst Sprache und Rolle der Uneigennützigkeit.“ (La Rochefoucauld 1793, 28)

Den für FW 21 zentralen Gedanken, dass das Lob der Selbstlosigkeit gerade aus dem Munde von verkappten Egoisten ertönt, verfolgt nach Erscheinen der Erstausgabe von FW noch eine Nachlass-Aufzeichnung weiter, die dabei ein Wertgefälle zwischen egoistischen ‚Normalmenschen‘ und dem „seltnere[n] höhere[n] Mensch[en]“ in Anschlag bringt, um diesen als ‚dummes Opfer‘ jener „Egoisten“ zu porträtieren: „Wer Anderen nützt, warum soll der besser sein als wenn er sich nützt? Doch nur, wenn der Nutzen, den er Anderen erweist, in

einem absoluten Sinn höherer Nutzen ist als der welchen er sich erweist. Sind die Anderen weniger werth, so wird er, wenn er sich nützt, selbst auf Unkosten der Anderen, Recht handeln. [...] Also ein Glaube ist schon vorausgesetzt – beim Lobe des Uneigennütigen: daß das ego nicht verdiene, dem ego Anderer vorgezogen zu werden? Dem widerstreitet aber die höhere Taxation des Uneigennütigen: gerade es wird ja angenommen, daß er eine seltenere Art sei. Weshalb soll nun der seltenere höhere Mensch sich aus dem Auge verlieren? – Er soll's gar nicht, es ist eine Dummheit, aber er thut's: und die anderen haben den Vortheil davon und sind ihm dafür dankbar: sie loben ihn. – Also die Egoisten loben den Unegoistischen, weil er so dumm ist, ihren Vortheil seinem Vortheile voranzustellen: weil er so handelt, wie sie nicht handeln würden – aber zu ihren Gunsten.“ (NL 1883, 7[30], KSA 10, 252, 14–19 u. 252, 27–253, 6)

Aus umgekehrter Blickrichtung entlarvt im Dritten Buch FW 119 einen vermeintlichen Altruismus als Egoismus: Hier sind es gerade die sich unterordnenden, einfügenden Menschen selbst, die sich zwar als „Function“ andienen (476, 23 u. 25; dieser Ausdruck wird auch in FW 21 benutzt, vgl. 392, 7), dabei aber parasitisch von dem „fremden Organismus“ (476, 30) leben, für den sie sich scheinbar aufopfern.

391, 13 *Wenn du eine Tugend hast*] Apostrophiert wird hier und im Folgenden, anders als der Titel erwarten lässt, nicht etwa ein „Lehrer der Selbstlosigkeit“, sondern ein Selbstloser, der sich für seine „Tugend“ opfert. Die Selbstlosigkeitslehrer hält der Sprecher ja gerade nicht für selbstlos.

391, 14 *ein Triebchen*] Die ungewöhnliche, pejorativ gefärbte Diminutivform „Triebchen“ verwendet N. laut eKGWB nur noch an drei anderen Stellen: UB III SE 6, KSA 1, 399, 23f.; MA I 252, KSA 2, 210, 15 u. NL 1880, 6[189], KSA 9, 245, 18, und zwar immer in der Paarformel „Triebe und Triebchen“.

391, 15 *Opfer*] In Cb, 49 Sperrdruckanweisung durch Unterstreichung.

391, 19 *den Jüngling, welcher sich „zu Schanden gearbeitet hat“*] Vgl. Sanders' *Wörterbuch der Deutschen Sprache*, wo unter dem Lemma „Arbeiten“ dieser bereits im 18. Jahrhundert belegte Phraseologismus – bezeichnenderweise aber nicht in Verbindung mit einem „Jüngling“, sondern einem „Pferd“ – wie folgt erläutert wird: „zu Schanden, todt, zu Tode, krank, müde, matt“ (Sanders 1876, 40).

391, 21 *besten*] Nachträglich in Cb, 49 eingefügt.

391, 22 *das*] In Cb, 49 eigentlich ersetzt durch: „dies“.

391, 33 f. *die Gesinnung des Opferthiers*] Dieses Opfertier ist offensichtlich kein gemeines Herdentier (hierzu NK 369, 10 f.), sondern repräsentiert jene „besten

Einzelnen“ (391, 21), die sich, von einer ‚echten‘ Tugend getrieben, selbst aufopfern, wofür sie allgemein gelobt werden. Zu Opfer und Opfertier vgl. auch FW 220.

392, 1–7 *Es ist also einmal die Werkzeug-Natur in den Tugenden, die eigentlich gelobt wird, wenn die Tugenden gelobt werden, und sodann der blinde in jeder Tugend waltende Trieb, welcher durch den Gesamt-Vortheil des Individuums sich nicht in Schranken halten lässt, kurz: die Unvernunft in der Tugend, vermöge deren das Einzelwesen sich zur Function des Ganzen umwandeln lässt.*] Auf diesen Gedanken kommt im Vierten Buch FW 296 zurück. Vgl. 536, 27–537, 1.

392, 7 *das Einzelwesen sich zur Function des Ganzen umwandeln lässt*] Zum Begriff der „Function“, der hier dem in 392, 2 gebrauchten „Werkzeug“-Begriff entspricht und in FW noch mehrfach in ähnlicher Weise vorkommt, vgl. NK 475, 2–4.

392, 9 f. *edelste Selbstsucht*] Dass man gerade beim „Edlen“ eine „Abwesenheit selbstischer Absichten“ feststellen könne (374, 10 f.), hatte dagegen noch FW 3 gegen die auf ihren „Vortheil“ erpichte „gemeine Natur“ angeführt (374, 20 f.). Vgl. auch das in NK FW 391, 6–8 zitierte Notat NL 1883, 7[30], das den Edlen als leichte Beute für ‚gemeine‘ Egoisten darstellt. Eigentlich war das bisher auch die These von FW 21; woher die „edelste Selbstsucht“ jetzt plötzlich kommt und weshalb sie dem Einzelnen durch Erziehung erst genommen werden muss, bleibt unklar, wenn er doch ohnehin den starken Trieb und „nicht nur ein Triebchen nach einer Tugend“ (391, 14) hat, wie eingangs angenommen wurde. In FW 55 wird dann aber wiederum vermutet, „die Consequenz der Selbstsucht“ könne „vielleicht [...] gerade bei dem Edelsten am grössten“ sein (417, 30 f.).

392, 11 *Einverleibung*] Zur Einverleibungs-Metapher vgl. NK 370, 21.

392, 17 f. *das heilsamste Gift gegen die Langeweile und die Leidenschaften*] Dass die mit Müßiggang assoziierte Langeweile den „geringeren Naturen“ (409, 20) unerträglich, für „Künstler und Contemplative[] aller Art“ (409, 5 f.) jedoch unentbehrlich sei, legt FW 42 dar. Die „Leidenschaften“, von denen die „Edlen“ (374, 10) bestimmt sind, die sich dafür – wenn schon nicht altruistisch für ihre Mitmenschen – aufopfern, werden ausführlicher in FW 3 behandelt. Es ließe sich freilich fragen, inwiefern der „blindwüthende Fleiss“ (392, 15 u. 25) in FW 21, der laut Selbstlosigkeitslehre von den Leidenschaften kurieren soll, nicht selbst leidenschaftliche Züge aufweist. Immerhin wurde zuvor die ‚echte‘, zur Selbstaufopferung führende Tugend, für die der Fleiß dann als zeit-typisches Beispiel fungiert, als ein heftiger, unvernünftiger „Trieb“ eingeführt (vgl. 391, 8–11 u. 392, 4–6). Wie dem auch sei: Schon das Oxymoron „das heil-

samste Gift“ deutet darauf hin, dass der Sprecher die damit gemeinte Tugend des Fleißes für höchst gefährlich hält, was denn auch im Anschluss sogleich ausgeführt wird, wenn es heißt, „dass jenes Hauptmittel gegen die Langeweile und die Leidenschaften zugleich die Sinne stumpf und den Geist widerspänstig gegen neue Reize macht“ (392, 28–30).

392, 24 „zum *allgemeinen Besten*“] Das Quasi-Zitat spielt auf utilitaristische Formeln an wie die vom „Wohle des Ganzen“ (z. B. Mill 1869–1886, 1, 146), vom „allgemeine[n] Glück“ (Spencer 1879, 239) oder vom „grösste[n] Glück der grössten Anzahl“ (ebd., 240; nach Bentham). Indes plädierten die von N. gelesenen Utilitaristen John Stuart Mill und Herbert Spencer, anders als FW 21 mit dieser Anspielung suggeriert, keineswegs für eine Aufopferung des Einzelnen zugunsten des Ganzen, sondern eher für einen Ausgleich zwischen privatem und allgemeinem Interesse, für eine Vermittlung von Egoismus und Altruismus. Im Fünften Buch von 1887 kommt FW 373 mit Blick auf Spencer darauf zu sprechen. Vgl. NK 625, 5–12. Siehe auch JGB 228, KSA 5, 165, 1f., wo zum Besten gegeben wird, „dass die ‚allgemeine Wohlfahrt‘ kein Ideal, kein Ziel, kein irgendwie fassbarer Begriff, sondern nur ein Brechmittel ist“ (vgl. NK 5/1, S. 638–640).

392, 30f. macht. (*Das*] In M III 3, 30f. ist die Klammer anders gesetzt und enthält noch eine zusätzliche Bemerkung über die betrügerische Methode einer Erziehung zum Fleiß, die aber nur bedingt gelinge, so dass Einzelne dem allgemeinen Fleißzwang zum Trotz noch zu geistvollem Genuss fähig seien: „macht. (Selbst der persönliche Lohn und Vortheil des Fleißes ist zuletzt immer nur – der Fleiß selber. Die Erziehung ist darin eine Betrügerin, daß sie den Einzelnen durch einen Köder vorwärts lockt, welcher schließlich sich als nicht genießbar erweist. Nur durch das so häufige Mißlingen und Halbgelingen der Erziehung erhält sich noch einigermaßen der Sinn und Geschmack im persönlichen Vortheil, zum Beispiel das wirkliche Genießen von Reichthum und Ehre: also dadurch daß im angegebenen Falle der Einzelne sich jenen blinden wüthenden Fleiß, zu dem er abgerichtet werden sollte, zuletzt doch nicht hat einverleiben lassen: daß er Zeit und Kraft übrig behalten hat, um den Geist des Genießens zu finden und im Genießen Erfinder zu werden.) Das“.

392, 31–34 *Das fleissigste aller Zeitalter – unser Zeitalter – weiss aus seinem vielen Fleisse und Gelde Nichts zu machen, als immer wieder mehr Geld und immer wieder mehr Fleiss: es gehört eben mehr Genie dazu, auszugeben, als zu erwerben!*] Diese kritische Gegenwartsdiagnose, die dem späteren 19. Jahrhundert attestiert, Fleiß und Geld in sinnloser Selbstbezüglichkeit und Selbstzweckhaftigkeit anzustreben, deckt sich mit sonstigen Bezugnahmen auf das ‚Zeitalter der Arbeit‘ in FW; vgl. etwa die (ironisch gebrochene) Klage über die Beschleuni-

gung aller Lebens- und Denkprozesse in FW 6 u. bes. FW 329. Dass das „Genie“ sich hingegen schlecht auf den Gelderwerb versteht – ein Topos, der in die literarische Epoche der Romantik zurückreicht –, führt FW 42 detaillierter aus.

392, 34–393, 1 *Nun, wir werden unsere „Enkel“ haben!]* Mit dieser Zukunftsperspektive auf die Enkel deutet sich die Möglichkeit an, dass auf das ‚gegenwärtige‘ Zeitalter des fleißigen Erwerbs ein neues Zeitalter des genialen Ausgebens folgt. Eruptive Ausbrüche unterdrückter großväterlicher Eigenschaften bei Enkeln werden in FW 9 angekündigt (vgl. NK 381, 10–14), die Verwilderung nachfolgender Generationen stellt FW 47 in Aussicht (vgl. NK 413, 2f.).

393, 7–13 *Das Lob des Selbstlosen, Aufopfernden, Tugendhaften – also Desjenigen, der nicht seine ganze Kraft und Vernunft auf seine Erhaltung, Entwicklung, Erhebung, Förderung, Macht-Erweiterung verwendet, sondern in Bezug auf sich bescheiden und gedankenlos, vielleicht sogar gleichgültig oder ironisch lebt, – dieses Lob ist jedenfalls nicht aus dem Geiste der Selbstlosigkeit entsprungen!]* Vgl. NK 391, 6–8.

393, 22–33 *Das, womit sich diese Moral beweisen will, widerlegt sie aus ihrem Kriterium des Moralischen! Der Satz „du sollst dir selber entsagen und dich zum Opfer bringen“ dürfte, um seiner eigenen Moral nicht zuwiderzugehen, nur von einem Wesen decretirt werden, welches damit selber seinem Vortheil entsagte und vielleicht in der verlangten Aufopferung der Einzelnen seinen eigenen Untergang herbeiführte. Sobald aber der Nächste (oder die Gesellschaft) den Altruismus um des Nutzens willen anempfiehlt, wird der gerade entgegengesetzte Satz „du sollst den Vortheil auch auf Unkosten alles Anderen suchen“ zur Anwendung gebracht, also in Einem Athem ein „Du sollst“ und „Du sollst nicht“ gepredigt!]* In der ‚Reinschrift‘ hatte N. die den Selbstwiderspruch in der Selbstlosigkeitslehre aufdeckende Schlusspassage noch ausführlicher angelegt und auf Auguste Comte, den Begründer des Positivismus, bezogen, der ihm vor allem aus seiner Lektüre von John Stuart Mills Schrift *Auguste Comte und der Positivismus* (Mill 1869–1886, 9, 1–141) bekannt war: „Das, womit sich diese Moral beweisen will, widerspricht dem ‚widerlegt sie aus ihrem‘ Kriterium des Moralischen – wenn sie ihren Werth nach ihrem eignen Princip bemißt. – Aber ihr werdet sagen (mit Comte): ‚es ist so angenehm, sich selber zu verneinen, es ist eine Wollust zu entsagen! es ist die höchste Wollust!‘ – Nun dann, dann müßte eure Gesellschaft um dieser Annehmlichkeit und Wollust willen eben auf ihren Vortheil, ihre Förderung und Erhaltung Verzicht leisten! – und falls gerade die Entsagung der Individuen und Opferung der Indiv ‘Einzelnen’ das Mittel dieser Förderung und Erhaltung sein sollte, nun! ——— so müßte sie den Gegensatz des Altruismus, den unbeschränktesten Individualismus lehren! kurz ‘dh.’, sie müßte um ihres Vortheils willen verlangen, daß die Individuen sich der Lust

der Selbstverneinung enthielten – kurz sie müßte, wie gesagt, zugleich das ‚Du sollst‘ und das ‚Du sollst nicht!‘ predigen und sich ‚selber‘ ins Gesicht widersprechen – in Anbetracht dessen, daß die Gesellschaft selber nur eine Vielheit von Individuen ist und kein eignes, über den Individuen stehendes Sensorium für Annehmlichkeiten und Wollüste hat. – Oder wie gefiele euch die Formel ‚du mußt dich als Individuum begreifen, damit du als Gesellschaft den Genuß der Entsagung und Selbstverneinung haben kannst?‘ – – –“ (M III 3, 28 f.)

Über Comte konnte N. bei Mill lesen: „Die goldene Regel der Moral in der Religion Hrn. Comte’s lautet: ‚vivre pour autrui‘, für Andere zu leben. Anderen zu thun, wie wir wollen, daß man uns thue, und unsern Nächsten zu lieben wie uns selbst, dies genügt ihm nicht; es hat dies, so meint er, noch immer zu viel vom Wesen persönlicher Berechnung an sich. Wir sollten dahin trachten, uns selbst gar nicht zu lieben. [...] Ihn befriedigt der Menschheit gegenüber nichts Geringeres, als was einer seiner Lieblingsschriftsteller, Thomas a Kempis zu Gott sagt: ‚Amem te plus quam me, nec me nisi propter te‘ [‚Ich möchte dich mehr lieben als mich, und mich nur wegen dir‘]. Alle Erziehung und alle sittliche Zucht sollen nur den Einen Zweck haben, dem Altruismus (ein Wort seiner Erfindung) über den Egoismus zum Sieg zu verhelfen“ (Mill 1869–1886, 9, 98; N.s Unterstreichungen). Allerdings distanziert sich Mill davon; N. hat sich folgende Stelle markiert, deren Ton ihm gefallen haben dürfte: „Hr. Comte ist Moral-trunken. Ihm wird jede Frage zu einer Frage der Moral“ (ebd., 99, N.s Unterstreichungen; weitere Lesespuren N.s in diesem Werk dokumentiert Fornari 2009, 249 f., Anm. 182). Im Entstehungsumfeld von FW V und in besonderer thematischer Verbindung mit FW 373 reflektiert KGW IX 4, W I 3, 110, 24–50 (NL 1885, 35[34], KSA 11, 524, 8–29) eigens auf Comtes Einfluss auf das Verhältnis von Egoismus und Altruismus im englischen Utilitarismus, vor allem bei Spencer. Siehe hierzu NK 625, 5–12.

393, 23 sie] So in M III 3, 28 und GoA V, 61. Im Erstdruck steht stattdessen: „sich“ (Nietzsche 1882/1887, 51).

393, 27–29 und vielleicht in der verlangten Aufopferung der Einzelnen seinen eigenen Untergang herbeiführte.] Folgender Passus wurde an dieser Stelle nachträglich in M III 3, 29 hinzugefügt, dann aber vollständig gestrichen: „d. h. von einem Wesen, welches im Beiden Entbehren und Untergehen den Zweck dieses ‚des‘ Daseins sucht sähe! Die Lehre der Selbstlosigkeit ist consequent allein im Munde des pessimistischen Nihilismus (also zum Beispiel im Munde Buddha’s) eines Lehrers der absoluten Verworfenheit des Daseins.“

393, 29 f. den Altruismus um des Nutzens willen] In John Stuart Mills Abhandlung *Das Nützlichkeitsprincip* konnte N. über „das Ideal der utilitarischen Moral“ lesen: „Als Mittel, um uns diesem Ideal möglichst zu nähern, würde

die Nützlichkeits-Theorie zuerst verlangen, daß die Gesetze und socialen Einrichtungen die Glückseligkeit oder (um praktisch zu reden) das Interesse eines jeden Einzelnen in möglichst große Harmonie mit den Interessen des Ganzen setzen; – und zweitens, daß Erziehung und Meinung, welche eine so unermessliche Macht über den menschlichen Charakter haben, dieselbe in der Art gebrauchen, daß in der Anschauung eines jeden Einzelnen eine unlösbare Verknüpfung zwischen der eigenen Glückseligkeit und dem Wohle des Ganzen begründet werde, insbesondere zwischen seiner eigenen Glückseligkeit und solchen Verhaltensweisen, in Thun und Unterlassen, wie die Rücksicht auf die allgemeine Glückseligkeit sie vorschreibt: so daß er nicht nur unfähig wird, seine eigene Glückseligkeit im Verbande mit einem dem allgemeinen Wohle feindseligen Betragen als möglich zu denken, – sondern auch, daß ein directer Trieb zur Förderung des allgemeinen Wohls in jedem Einzelnen einer der gewöhnlichen Beweggründe des Handelns werde, und daß die hiemit verbundenen Gefühle einen weiten Raum und eine hervorragende Stelle in dem Gemüthsleben eines jeden menschlichen Wesens ausfüllen.“ (Mill 1869–1886, 1, 146) Einer „Aufopferung des Einzelnen“ (393, 28) für die Anderen, wie sie FW 21 mit dem „Altruismus um des Nutzens willen“ verknüpft, ist damit jedoch offenkundig nicht das Wort geredet. Von entsprechenden ‚moraltrunkenen‘ Äußerungen Comtes über den Altruismus setzt sich Mill denn auch kritisch ab, wie N. wusste (vgl. NK 393, 22–33).

Auch Herbert Spencer, in dessen – von N. intensiv rezipierten – *Thatsachen der Ethik* das Verhältnis von Egoismus und Altruismus eine zentrale Rolle spielt, plädiert keinesfalls für völlige Selbstlosigkeit, sondern für eine Vermittlung zwischen beiden Antrieben des Menschen. Ausdrücklich schärft Spencer 1879, 214 den Lesenden ein, dass „die ungebührliche Unterordnung des Egoismus unter den Altruismus schädlich“ sei, und er formuliert schließlich, „dass der reine Egoismus ebenso wie der reine Altruismus gesetzlich unzulässig ist. Ist der Grundsatz falsch: ‚Lebe für Dich selbst‘, so ist es auch der Grundsatz: ‚Lebe für Andere‘. Ein Compromiss bleibt also als einzige Möglichkeit übrig.“ (ebd., 238) Dass nur der ‚unzulässige‘ „reine[] Altruismus“ die „Selbstaufopferung“ (ebd., 239) bedinge, merkt Spencer dabei ausdrücklich an. Zwar spricht Spencer auch durchaus positiv von Selbstlosigkeit, aber allein schon sein Winken mit „den Vortheilen, welche selbstloses Handeln dem Handelnden selbst bringt“ (ebd., 230), verdeutlicht den Gewinn, den der Einzelne aus derlei ‚selbstlosen‘ Handlungen für sich zu ziehen vermag. Der dem Nützlichkeitsprinzip verpflichtete utilitaristische Altruismus kann folglich mit einem ‚gesunden‘ Egoismus harmonieren und will zumindest keine menschlichen Opfertiere züchten. Von Spencers Vorschlag einer „Versöhnung von ‚Egoismus und Altruismus‘“ wendet sich aber die Sprechinstanz in FW 373 „beinahe“ mit „Ekel“ ab (625, 8–10).

22.

L'ordre du jour pour le roi.] Deutsche Übersetzung des französischen Titels: „Die Tages-Ordnung für den König.“ Eine ‚Vorstufe‘ des Textes (zu 394, 12–18) ist noch wie folgt überschrieben: „Travailler pour le roi Moi“ (N V 7, 10; vgl. auch N V 7, 9). Noch in der ‚Reinschrift‘ (mit mehreren Korrekturen und Varianten) in M III 6, 4f. lautete der Titel zunächst: „L'ordre du jour pour le roi Moi“, bevor N. das letzte Wort gestrichen hat. Dabei hätte „le roi Moi“ auch gut über der Druckfassung stehen können, in der es ebenfalls um ‚seine Majestät das Ich‘ geht. Wohl um die Pointe nicht vorwegzunehmen, hat N. sich schließlich für den anderen Titel entschieden. Der in seiner literarischen Gestaltung recht eigentümliche Text lässt sich als Traumerzählung klassifizieren, was allerdings erst vom Ende her deutlich wird, da das Geträumte zunächst ganz unvermittelt und nicht in der Vergangenheits-, sondern in der Gegenwarts- bzw. sogar in der Zukunftsform erzählt wird. Der Text lässt sich deshalb in zwei Teile gliedern, zwischen denen auch ein trennender Gedankenstrich steht: Im ersten, längeren Teil (394, 2–33) spricht das träumende Ich in der Rolle eines französischen Hofmarschalls gegen Ende des 16. Jahrhunderts, im zweiten, deutlich kürzeren Teil (394, 33–395, 7) spricht das erwachte Ich, das seinen Traum im Hinblick auf seine eigene Lebensführung deutet. Zur sentenziösen Reflexion auf derlei ‚interessante Träume‘ vgl. FW 232.

Mit FW 22 können die Interpretierenden trotz oder vielleicht auch gerade wegen der hier beobachtbaren eigenwillig-experimentellen Erzählform offensichtlich wenig anfangen; zumindest streifen den Abschnitt aber Higgins 2000, 135, Reschke 2010, 70 und Stegmaier 2016c, 221, der den Text – neben FW 113, FW 116, FW 118 und FW 119 aus dem Dritten Buch – als Beispiel dafür nennt, dass N. in der ersten Ausgabe von FW „methodisch ‚Dinge‘ und ‚Personen‘ in ‚Funktionen‘ um[denke]“, was jedoch nicht näher am Text ausgeführt wird. Brusotti 2016a, 261f. deutet FW 22 als lebenskünstlerisches Gleichnis: „Das Fest dient hier als Metapher, und die Kunst der Feste ist ein Gleichnis für die Kunst, *den Alltag* feierlich und festlich zu gestalten.“ (Ebd., 262)

394, 5 *Wetter:*] In Cb, 52 korrigiert aus: „Wetter!“

394, 10–12 *die Ankunft des Herrn von Montaigne, der so angenehm über seine Krankheit zu scherzen weiss, – er leidet am Stein.*] Michel de Montaigne (1533–1592) wurde sowohl von Henri III. (1551–1589, König von Frankreich seit 1574) als auch von Henri IV. von Navarra (1553–1610, König von Frankreich seit 1589) zum Kammerherrn („gentilhomme ordinaire de la Chambre du Roi“) ernannt, so dass der König im vorliegenden Abschnitt als einer dieser beiden Regenten zu identifizieren wäre. Allerdings war Montaignes Beziehung zu Henri IV. per-

sönlicher, weshalb wohl eher an diesen zu denken ist (Reschke 2010, 70 sieht hier hingegen eine Anspielung auf Ludwig XIV.). Montaigne thematisiert seine Erkrankung an Nierensteinen unter anderem im letzten Kapitel des zweiten Buchs seiner 1580 und 1588 erschienenen *Essais* (XXXVII: „De la ressemblance des enfans aux peres“ – „Von der Aehnlichkeit der Kinder mit ihrer Vätern“), deren französische wie deutsche Ausgabe in N.s persönlicher Bibliothek enthalten waren (vgl. NPB 393 f.). Montaignes Darstellung seiner Leiden ist offen und schonungslos; zugleich aber betont er auch in abgeklärter, selbstironisch-sarkastischer Haltung ihre ‚positiven‘ Effekte. So schreibt er beispielsweise: „Je suis aux princes avecques la pire de toutes les maladies, la plus soubdaine, la plus douloureuse, la plus mortelle, et la plus irremediable; i'en ay desia essayé cinq ou six bien longs accez et penibles: toutesfois, ou ie me flatte, ou encores y a il en cet estat dequoy se soustenir, à qui a l'ame deschargee de la crainte de la mort, et deschargee des menaces, conclusions et consequences dequoy la medecine nous enteste; mais l'effect mesme de la douleur n'a pas cette aigreur si aspre et si poignante, qu'un homme rassis en doibve entrer en rage et en desespoir. I'ay au moins ce prouffit de la cholique, que ce que ie n'avois encores peu sur moy, pour me concilier du tout et m'accointer à la mort, elle le parfera; car d'autant plus elle me pressera et importunera, d'autant moins me sera la mort à craindre. I'avoy desia gaigné cela, de ne tenir à la vie que par la vie seulement“ (Montaigne 1864, 392). – „Ich bin der ärgsten, der plötzlichsten, der schmerzhaftesten, der tödtlichsten und der unheilbarsten unter allen Krankheiten unterworfen. Ich habe davon schon fünf oder sechs ziemlich harte und lange Anfälle ausgehalten. Inzwischen ist in diesem Zustande noch etwas vorhanden, oder ich schmeichle es mir wenigstens, woran sich jemand halten kann, der sich nicht vor dem Tode, und vor den Drohungen, Schlüssen und Folgerungen fürchtet, die uns die Medicin in den Kopf setzt. Die Wirkung des Schmerzens ist nicht so heftig, daß ein gesetzter Mensch darüber in Rasey und Verzweiflung gerathen sollte; ich wenigstens habe diesen Vortheil von der Colik, daß, da ich noch nicht /692/ von mir selbst mich an alles gewöhnen und mit dem Tode umgehen lernen konnte, sie dieses zu Stande brachte. Denn je heftiger sie mich anfällt und mich quälet, je weniger wird mir der Tod furchtbar. Ich habe schon dieses gelernet, daß ich nur noch bloß durch das Leben am Leben hänge.“ (Montaigne 1753–1754, 2, 691 f.)

Zu N. und Montaigne vgl. u. a. Vivarelli 1994 u. 1998, Eckl 2017, Georg 2017, Miner 2017. Namentlich erwähnt wird Montaigne auch in FW 97 (451, 25) und FW 104 (461, 14).

394, 13 f. *jener alte aufgeblasene Frosch*] Die sprichwörtliche Redensart basiert auf Äsops Fabel *Der aufgeblasene Frosch* und bezeichnet einen eitlen Menschen (vgl. Wander 1867–1880, 1, 391). Dass in dieser Tradition ausgerechnet

der Frosch als aufgeblasenes Tier herhalten muss, geht auf das anatomische Phänomen der sog. Schallblasen bei vielen männlichen Froschlurchen zurück, die als Resonanzraum zur Verstärkung ihres ‚quakenden‘ Paarungslauts dienen. Vor dem Hintergrund des unmittelbar vorangehenden Montaigne-Bezugs mag man an das IX. Kapitel des dritten Buchs der *Essais* denken, das die Überschrift „De la vanité“ („Von der Eitelkeit“) trägt. Zur ‚Aufgeblasenheit‘ vgl. schon FW Vorspiel 21 („Gegen die Hoffahrt“), wo vor der Gefahr des „Platzen[s]“ (357, 16) gewarnt wird. Vgl. auch Za IV Der Zauberer 2; hier führt N. die Motive zusammen, wenn er Zarathustra zum Zauberer sagen lässt: „Zuletzt platzt ein Frosch, der sich zu lange aufblies: da fährt der Wind heraus. Einem Geschwollenen in den Bauch stechen, das heiße ich eine brave Kurzweil.“ (KSA 4, 320, 17–19) Vgl. ebenfalls FW 218. Zur ‚tatsächlichen‘ „Armseligkeit“ des Frosches vgl. FW 1, 370, 13f. Dass ausgerechnet „Montaigne may be this ‚puffed-up old frog‘“, wie Higgins 2000, 135 (in Übereinstimmung mit Pütz 1994, 302, Anm. 52) mutmaßt, erscheint im Textzusammenhang abwegig; aber auch ihre weiteren Deutungsangebote – „or perhaps it is Kant“ oder „that Nietzsche is targeting Descartes“ – wollen nicht recht einleuchten. Das dem „aufgeblasene[n] Frosch“ im Anschluss in den Mund gelegte Diktum „Ich bin keine Person [...], sondern immer die Sache selber“ (394, 15f.) lässt sich wörtlich weder Kant noch Descartes zuordnen und passt auch nicht wirklich zu deren Philosophemen des ‚noumenalen Selbst‘ bzw. der *res cogitans*, wie Higgins behauptet. Eher ist im Rahmen der erzählten Traumsequenz an den Typus einer eiteln Hofschranze zu denken, die sich ganz über die Würde ihres Hofamtes definiert.

394, 17–20 *Grund genug, von jenem Dichter zu erzählen, der auf seine Thüre schrieb: „wer hier eintritt, wird mir eine Ehre erweisen; wer es nicht thut – ein Vergnügen.“* Die anachronistisch arrangierte Anekdote bezieht sich auf den französischen Dichter Émile Augier (1820–1889), wie auch aus einem Nachlass-Notat des Herbstes 1880 hervorgeht: „„Diejenigen, welche kommen mich zu besuchen werden mir eine Ehre erweisen: diejenigen welche nicht kommen, werden mir ein Vergnügen erweisen“ Augier.“ (NL 1880, 6[72], KSA 9, 214, 1–3; Handschrift in N V 4, 23.) Vielleicht handelt es sich hierbei um ein Exzerpt aus den *Signalen für die musikalische Welt*: „Das Arbeitszimmer von Emile Augier in Paris trägt [...] folgende Inschrift: ‚Diejenigen, die mich zu besuchen kommen, erweisen mir eine Ehre; Diejenigen, die nicht kommen, erweisen mir ein Vergnügen!‘ Die Devise ist nicht neu und in Deutschland oft für Einladungen angewendet worden.“ (Anonym 1880, 1115)

394, 23 *Verse-Schmied*] In Cb, 53 mit rotem Randstrich markiert: „Verse Schmied“.

394, 31f. *improvisiren, – alle*] In Cb, 53 mit rotem Randstrich markiert: „improvisiren alle“.

395, 1 *Wichtigkeit*] In Cb, 53 mit rotem Randstrich markiert: „Mächtigkeit“.

395, 3 *Gott der Träume*] Als ein „Gott der Träume“ galt in der antiken Mythologie Morpheus, Sohn des Schlafgottes Hypnos; vgl. Karl Geib's *Handbuch der griechischen und römischen Mythologie*: „Morpheus, der Traumgott. Bei den ältesten Dichtern heißt er Oneiros, und gehört, nach Hesiod, wie alle Träume, zu den Söhnen der Nacht. Andere nennen Morpheus als Vater der übrigen Träume“ (Geib 1832, 240). Allerdings kannten die Griechen verschiedene Traumgötter. In Ludwig Prellers *Griechischer Mythologie*, die N. vertraut war, heißt es etwa auch über Hermes, dass „er einschläfert [...] und Träume sendet“: „Man betete deshalb zu ihm und opferte vor dem Schlafengehen, brachte sein Bild nahe bei Schlafenden an, damit sie freundlicher Träume gewiß waren, und der Schlaftrunk selbst, womit man den Gott um gute Träume bat, hieß Hermes“ (Preller 1854, 1, 255). In seinem frühen Werk GT hatte N. überdies Apollon als Traumgottheit modelliert, wo von „apollinische[r] Traumeinwirkung“ oder vom „apollinische[n] Traumkünstler“ die Rede ist (GT 2, KSA 1, 30, 30 u. 31, 4).

395, 6 *diess*] In Cb, 53 mit rotem Randstrich markiert: „dies“.

23.

Die Anzeichen der Corruption.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit etlichen Korrekturen und Varianten in M III 6, 98 f. und M III 6, 96 f. N. notierte sich im Herbst 1881 das Begriffspaar „Colonie – Corruption“ (NL 1881, 12[229], KSA 9, 616), das am Ende des Textes ebenfalls in einem ideellen Zusammenhang auftaucht: In korrumpierten Zeiten werden die ‚geistigen Kolonisatoren‘ (vgl. 398, 8 f.) der Zukunft sozialisiert. In N.s Schriften der 1880er Jahre wird variantenreich und in zunehmender Häufigkeit der eigenen Gegenwart attestiert, als Epoche der *Décadence* zu den im vorliegenden Abschnitt genannten „Zeiten der Corruption“ (398, 6) zu gehören. Zur zeitgenössischen Verwendungsweise des Wortes „Corruption“ vgl. Petri 1861, 206: „das Verderbniß, die Verschlimmerung, Verführung; Fäulniß“; FW 23 läuft freilich gerade auf eine Rehabilitation der „Corruption“ hinaus, die „nur ein Schimpfwort für die Herbstzeiten eines Volkes“ sei (398, 10 f.), welche mit Blick auf die Herausbildung von Individualität als höchst zukunftsfruchtig betrachtet, mithin um- und aufgewertet werden.

Zur Interpretation von FW 23 unter dem zentralen Aspekt des „Corruptions“-Begriffs vgl. Reschke 1992, 140–142, 149 f., 152–155 u. 161 f. (siehe auch Reschke 2000, 72 f.); in wirkungsgeschichtlicher Perspektive mit Blick auf kulturkritische Verfallsnarrative im frühen 20. Jahrhundert vgl. Beßlich 2007a, 295. Entgegen der im Text erfolgenden Positivierung des Korruptionsbegriffs sucht Stegmaier 2018, 558 N. auf die Linie heutiger *political correctness* zu bringen, wenn er schreibt: „Das Aufkommen von Alleinherrschern ist, wie Nietzsche in FW 23 beobachtet und wie wir es im 20. Jahrhundert wieder neu erleben, ein Symptom des Verfalls“. N.s Text besagt das genaue Gegenteil: „Tyrannen [...] sind die Vorläufer und gleichsam die frühreifen Erstlinge der Individuen“ (396, 30 f.), Zeichen dafür, dass „die ‚Cultur‘ am höchsten und fruchtbarsten“ werde (397, 5 f.). Dies erinnert an Jacob Burckhardts Ausführungen in seiner *Cultur der Renaissance in Italien* über mittelalterliche „Gewaltherrscher“ vom Schlage Friedrichs II. von Staufen (1194–1250): „sie zeigen oft genug die fessellose Selbstsucht in ihren furchtbarsten Zügen [...]; aber wo diese Richtung überwunden oder irgendwie aufgewogen wird, da tritt ein neues Lebendiges in die Geschichte“ (Burckhardt 1869b, 2). Dementsprechend gilt ihm Friedrich II. als „der erste moderne Mensch auf dem Throne“ (ebd., 3). Punktuell zu FW 23 siehe auch Vollmer 1995, 66 f., Zittel 1995, 48, Shaw 2007, 30, Ahern 2012, 78, Shapiro 2015, 315 und Holub 2018, 225 f.

Vgl. als Vorarbeit zu FW 23 auch das Nachlass-Notat NL 1881, 11[189], KSA 9, 515, 20–516, 5: „Die Amöben-Einheit des Individuums kommt zuletzt! Und die Philosophen giengen von ihr aus, als ob sie bei Jedem da sei! – Die Sittlichkeit ist der Hauptgegenbeweis: überall wo das Individuum auftritt, tritt die Sittenverderbniß auf d. h. der individuelle Maaßstab von Lust und Unlust wird zum ersten Male gehandhabt, und da zeigt sich, wie innerhalb des Einzelnen die Triebe noch gar nicht gelernt haben sich anzupassen, die Einheit ist noch nicht da, oder in Form der gröbsten Gewaltherrschaft Eines Triebes über die anderen – so daß das Ganze gewöhnlich zu Grunde geht! – Damit beginnt die Zeit der freien Menschen – zahllose gehen zu Grunde. – Im Anblick davon rufen die ‚Weisen‘ die alte Moral an und suchen sie als angenehm und nützlich für den Einzelnen zu beweisen.“ (Handschrift neben ‚Vorstufen‘ zu FW in M III 1, 13.) Eine kürzere und vor allem gegen Ende hin abweichende ‚Vorstufe‘ zu 396, 28–397, 30 findet sich in M III 1, 32.

395, 9–396, 25 *Man beachte an jenen von Zeit zu Zeit nothwendigen Zuständen der Gesellschaft, welche mit dem Wort „Corruption“ bezeichnet werden, folgende Anzeichen. Sobald irgend wo die Corruption eintritt, nimmt ein bunter Aberglaube überhand und der bisherige Gesamtglaube eines Volkes wird blass und ohnmächtig dagegen: der Aberglaube ist nämlich die Freigeisterei zweiten Ranges, – wer sich ihm ergiebt, wählt gewisse ihm zusagende Formen und For-*

meln aus und erlaubt sich ein Recht der Wahl. Der Abergläubische ist, im Vergleich mit dem Religiösen, immer viel mehr „Person“, als dieser, und eine abergläubische Gesellschaft wird eine solche sein, in der es schon viele Individuen und Lust am Individuellen giebt. Von diesem Standpunkte aus gesehen, erscheint der Aberglaube immer als ein Fortschritt gegen den Glauben und als Zeichen dafür, dass der Intellect unabhängiger wird und sein Recht haben will. Ueber Corruption klagen dann die Verehrer der alten Religion und Religiosität, – sie haben bisher auch den Sprachgebrauch bestimmt und dem Aberglauben eine üble Nachrede selbst bei den freiesten Geistern gemacht. Lernen wir, dass er ein Symptom der Aufklärung ist. – Zweitens beschuldigt man eine Gesellschaft, in der die Corruption Platz greift, der Erschlaffung: und ersichtlich nimmt in ihr die Schätzung des Krieges und die Lust am Kriege ab, und die Bequemlichkeiten des Lebens werden jetzt eben so heiss erstrebt, wie ehemals die kriegerischen und gymnastischen Ehren. Aber man pflegt zu übersehen, dass jene alte Volks-Energie und Volks-Leidenschaft, welche durch den Krieg und die Kampfspiele eine prachtvolle Sichtbarkeit bekam, jetzt sich in unzählige Privat-Leidenschaften umgesetzt hat und nur weniger sichtbar geworden ist; ja, wahrscheinlich ist in Zuständen der „Corruption“ die Macht und Gewalt der jetzt verbrauchten Energie eines Volkes grösser, als je, und das Individuum giebt so verschwenderisch davon aus, wie es ehemals nicht konnte, – es war damals noch nicht reich genug dazu! Und so sind es gerade die Zeiten der „Erschlaffung“, wo die Tragödie durch die Häuser und Gassen läuft, wo die grosse Liebe und der grosse Hass geboren werden, und die Flamme der Erkenntniss lichterloh zum Himmel aufschlägt. – Drittens pflegt man, gleichsam zur Entschädigung für den Tadel des Aberglaubens und der Erschlaffung, solchen Zeiten der Corruption nachzusagen, dass sie milder seien und dass jetzt die Grausamkeit, gegen die ältere gläubigere und stärkere Zeit gerechnet, sehr in Abnahme komme. Aber auch dem Lobe kann ich nicht beipflichten, ebensowenig als jenem Tadel: nur so viel gebe ich zu, dass jetzt die Grausamkeit sich verfeinert, und dass ihre älteren Formen von nun an wider den Geschmack gehen; aber die Verwundung und Folterung durch Wort und Blick erreicht in Zeiten der Corruption ihre höchste Ausbildung, – jetzt erst wird die Bosheit geschaffen und die Lust an der Bosheit.] Vgl. die folgende ‚Vorstufe‘ zu diesem Passus, die KSA 14, 242 nur zur Hälfte wiedergibt: „Wenn die Corruption eintritt, so nimmt der Aberglaube zu, dieser ist nämlich in seiner Mannichfaltigkeit schon der individuellen Regung näher, hier kann der Einzelne wählen: und er löst sich von dem hergebrachten Glauben los; es ist die plebejische Art der Freigeisterei. – Man spricht von ‚Erschlaffung‘ in solchen Zeiten, weil die Kriegslust abnimmt und der Luxus und die Bequemlichkeit des Lebens zunimmt. Aber in Wahrheit sind die Energien, in persönliche Leidenschaften umgesetzt und darin verbraucht, größer als früher, das Individuum giebt mehr

aus. – Die Grausamkeit ‚nimmt ab‘, wie man sagt: dh. sie verfeinert sich, die groben Formen gehen wider den Geschmack, aber die Verwundung und Folterung durch Worte u. Blicke erreicht die höchste Ausbildung.“ (M III 1, 28)

Die Charakterisierung des Aberglaubens als zweitrangige „Freigeisterei“ weist gewisse Ähnlichkeiten mit der Schlussthese von FW 143 im Dritten Buch auf: „Im Polytheismus lag die Freigeisterei und Vielgeisterei des Menschen vorgebildet“ (491, 3 f.).

395, 12 f. *Sobald irgend wo die Corruption eintritt, nimmt ein bunter Aberglaube überhand*] N V 7, 27 enthält eine kurze ‚Vorstufe‘ hierzu: „der bunte Aberglaube (Corruption)“.

396, 31–33 *Noch eine kleine Weile: und diese Frucht der Früchte hängt reif und gelb am Baume eines Volkes*] In der ‚Reinschrift‘ steht stattdessen: „– zum ersten Male hängt diese Frucht reif und gelb am Baume eines Volkes“ (M III 6, 96). Und im Korrekturbogen hieß es zunächst noch: „Zum Erstenmale hängt um diese Zeit die Frucht reif und gelb am Baume eines Volkes“; Korrektur zum Wortlaut der Druckfassung von N.s Hand am Seitenrand (Cb, 55). Ganz ähnlich verwendet N. die Obstbaum-Metaphorik (das Individuum als reife Frucht) noch in GM II 2, KSA 5, 293, 18–21: „wo der Baum endlich seine Früchte zeitigt [...]“: so finden wir als reifste Frucht an ihrem Baum das souveraine Individuum“, wofür NK 5/2, S. 236 f. auf Matthäus 7, 16–20 als möglichen Prätext verweist; vgl. auch NK KSA 5, 249, 2–4.

396, 34–397, 4 *Ist der Verfall auf seine Höhe gekommen und der Kampf aller Art Tyrannen ebenfalls, so kommt dann immer der Cäsar, der Schluss-Tyrann, der dem ermüdeten Ringen um Alleinherrschaft ein Ende macht, indem er die Müdigkeit für sich arbeiten lässt.*] Den Zusammenhang von gesellschaftlicher Dekadenz („Verfall“) auf der einen Seite und dem ‚großen‘ Individuum in Gestalt eines cäsarischen Allein-Herrschers auf der anderen Seite entfaltet später noch ein Passus aus GD, und zwar im konkreten Bezug auf Napoleon, der auch im Fortgang von FW 23 als historisches Beispiel aufgerufen wird (vgl. 397, 30–398, 6). In GD erscheint das Herrscher-Individuum (Napoleon) allerdings nicht mehr als zukunftsweisender Exponent seiner verfallenden Gegenwart, sondern als Relikt einer gesünderen Vergangenheit: „Und weil Napoleon anders war, Erbe einer stärkeren, längeren, älteren Civilisation als die, welche in Frankreich in Dampf und Stücke gieng, wurde er hier Herr, war er allein hier Herr.“ (KSA 6, 145, 14–17; vgl. hierzu NK 6/1, S. 527) Eine Parallele zu FW 23 bildet jedoch die wechselseitige Verschränkung von ‚großem Individuum‘ und jener ‚verfallenden Zeit‘, die am Schluss des zu kommentierenden Abschnitts positiv als „Herbstzeit[] eines Volkes“ (398, 11) bezeichnet wird.

In wirkungsgeschichtlicher Hinsicht hat Beßlich 2007a, 295 darauf hingewiesen, dass auch in Otto Weiningers *Geschlecht und Charakter* „der große Imperator“ oder „Feldherr-Politiker“ stets eine end- bzw. krisenzeitliche Gestalt ist, die „aus dem Chaos der Verhältnisse empor[steigt]“ (Weininger 1903, 178), wobei Weininger einen solchen Alleinherrscher allerdings kritisch als unschöpferischen Typus charakterisiert. Mit Blick auf das der Argumentation von FW 23 zugrunde liegende zyklische Geschichtsbild – mit sich wiederholendem Anfang und Ende, Aufstieg und Verfall – führt Beßlich 2007a, 295 ferner Oswald Spenglers *Der Untergang des Abendlandes* an, in dem gleichfalls, in Anlehnung an N., der „Typus eines spätzeitlichen Cäsaren“ geschildert werde. In der Tat charakterisiert Spengler 1918–1922, 2, 521 die kulturelle Spätzeit des „Cäsarismus“ als ein „Zeitalter der Riesenkämpfe“, doch akzentuiert er sein Verständnis von Geschichte als Kreislauf noch deutlicher als FW 23, insofern sich bei ihm am Ende immer wieder ein historischer „Urzustand“ herstellt: „Der urwüchsige Staatsgedanke ist immer, mit einer bis tief in die Tierwelt hineinragenden Selbstverständlichkeit, mit dem Begriff des Einzelherrschers verbunden. Das ist ein Zustand, der sich für jede beseelte Menge in allen entscheidenden Lagen ganz von selbst einstellt, wie es jede öffentliche Zusammenrottung und jeder Augenblick einer plötzlichen Gefahr aufs neue beweisen. Solche Mengen sind gefühlte Einheiten, aber blind. ‚In Form‘ sind sie für die andrängenden Ereignisse nur in der Hand eines Führers, der plötzlich aus ihrer Mitte entsteht und eben aus der Einheit des Fühlens mit einem Schlage ihr Kopf wird und unbedingten Gehorsam findet. Das wiederholt sich in der Bildung der großen Lebenseinheiten, die wir Völker und Staaten nennen, nur langsamer und bedeutsamer, und es wird in den hohen Kulturen nur um eines großen Symbols willen und künstlich zuweilen durch andere Arten, in Form zu sein, ersetzt, aber so, daß unter der Maske dieser Formen doch tatsächlich so gut wie immer eine Einzelherrschaft besteht, und sei es die eines königlichen Ratgebers oder Parteiführers, und daß in jeder revolutionären Erschütterung der Urzustand wieder zurückkehrt.“ (Ebd., 467) Der arboralen Metaphorik vom Volk als (Obst/Apfel-)Baum in FW 23 korrespondierend, spricht auch Spengler in diesem Zusammenhang von dem „durch und durch pflanzenhafte[n] Zug“ im Verhältnis von Einzelherrscher und „Gefolgschaft“ (ebd.).

Zum „Cäsar“ als „Schluss-Tyrann“ vgl. Ottmann 1999, 270–275, der indes davor warnt, N.s Ausführungen „mit einem zeitgenössischen Aristokratismus, Monarchismus oder Cäsarismus gleichzusetzen. All dies gab es erst bei Spengler, und man wird Nietzsche von seinen selbsternannten Schülern trennen müssen“ (ebd., 271, vgl. auch 310). Zum Begriff des Cäsarismus vgl. Groh 1972.

397, 2 *der Cäsar*] In Cb, 55 korrigiert aus: „Cäsar“.

397, 5 „Cultur“] In Cb, 56 mit Randmarkierungen versehen: „Kultur“.

397, 10–13 *In diesen Zeiten ist die Bestechlichkeit und der Verrath am grössten: denn die Liebe zu dem eben erst entdeckten ego ist jetzt viel mächtiger, als die Liebe zum alten, verbrauchten, todtgeredeten „Vaterlande“*] Eine andere Option als die hier geschilderte Hochkonjunktur von „Bestechlichkeit und [...] Verrath“ durch die Entdeckung der Individualität bzw. die damit verbundene Abkehr von der ‚Vaterländerei‘ wäre schon beim ‚mittleren‘ N. die „Verschmelzung der Nationen“, an der die „guten Europäer [...] arbeiten“, wie es etwa in MA I 475, KSA 2, 309, 26–28 im Vorklang späterer Überlegungen heißt, wie sie sich insbesondere in FW V finden (vgl. FW 377), vielleicht aber bereits hinter der am Ende von FW 23 den „Individuen“ der „Zukunft“ zugeschriebenen „Neubildung von Staats- und Gesellschaftsverbänden“ (398, 8–10) stecken. Dass ein Absterben der Vaterlandsliebe freilich auch umgekehrt mit einer Auflösung der Individualität einhergehen könnte, führt ein wohl Ende 1874 entstandenes Nachlass-Notat eindringlich vor Augen, das Montinari nicht in KSA/KGW aufgenommen hat. In dieser Aufzeichnung wird die Vorstellung von einem „europäischen Universalstaat“ skizziert, „der aus lauter individualitätslosen Individuen sich bildet“, womit eigentlich „die Individuen beseitigt sind“ (P II 13a, 80). Entpatriotisierung und Individualisierung gehen bei N. also nicht immer, wie im zu kommentierenden Passus, Hand in Hand.

397, 21f. *Die Individuen, diese wahren An- und Für-sich's*] In Cb, 56 mit Randstrich markiert: „Die Individuen, diese wahren An- und für-sichs“. Die Formel ‚An- und Für-sich[]‘ erinnert an Hegel, der in seinen dialektischen Denkbewegungen immer wieder An-sich-Sein und Für-sich-Sein unterscheidet, um jeweils die Vermittlung oder Synthese beider zum An- und Fürsichsein vor Augen zu führen. In der *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, die N. für seine persönliche Bibliothek erworben, aber schon 1875 wieder verkauft hatte (vgl. NPB 281), bezieht Hegel An- und Fürsichsein selbst schon auf das Individuum, wenn er mit Blick auf die „Anerkennung der objektiven [...] Welt“ davon spricht, dass „an deren sich an und für sich vollbringendem Werke das Individuum seiner Thätigkeit eine Bewährung und Antheil verschafft“ (Hegel 1870, 340). Während hier freilich das Individuum nur tätigen Anteil am an und für sich seienden Welt-Werk hat, erklärt N.s Text das Individuum selbst zum „wahren An- und Für-sich[]“.

397, 23 *ihre Gegensätze, die Heerden-Menschen*] Zum Begriff der Herde, die hier als Gegensatz der sich von ihr absondernden Individuen modelliert wird, vgl. NK 369, 10 f. u. NK FW 116. Mit der Einsicht, dass die „Individuen [...] die Heerdeninstincte [...] gegen sich“ haben (494, 10–12), endet, passend zur vorliegenden Stelle, im Dritten Buch FW 149. In gewisser Spannung zu der in FW 23 alsbald folgenden Behauptung, die Individuen schlossen „sich gerne

an Gewaltmenschen an“ (397, 25), steht jedoch die in jenem Text vertretene Auffassung, wonach „mächtige und herrschsüchtige Naturen“ (494, 5 f.) sich nur über sklavisch gesinnte, auf niederen Kulturstufen stehende ‚Herden-Menschen‘, nicht aber über starke „Individuen“ aufschwingen können.

397, 25 *Gewaltmenschen*] Den Ausdruck „Gewaltmenschen“ hatte sich N. bei Burckhardt 1869b, 110 unterstrichen. Vgl. NK FW Vorspiel 17.

397, 27–30 *aber der Tyrann oder Cäsar versteht das Recht des Individuums auch in seiner Ausschreitung und hat ein Interesse daran, einer kühneren Privatmoral das Wort zu reden und selbst die Hand zu bieten*] Eine ‚Vorstufe‘ lautet nach KSA 14, 242: „der Gewalthaber hat das Verständniß der gemeinsamen Abkunft“.

397, 30–398, 6 *Denn er denkt von sich und will über sich gedacht haben, was Napoleon einmal in seiner classischen Art und Weise ausgesprochen hat: „ich habe das Recht, auf Alles, worüber man gegen mich Klage führt, durch ein ewiges „Das-bin-ich“ zu antworten. Ich bin abseits von aller Welt, ich nehme von Niemandem Bedingungen an. Ich will, dass man sich auch meinen Phantasieen unterwerfe und es ganz einfach finde, wenn ich mich diesen oder jenen Zerstreungen hingebe.“ So sprach Napoleon einmal zu seiner Gemahlin, als diese Gründe hatte, die eheliche Treue ihres Gatten in Frage zu ziehen.*] Bei dem Napoleon-Ausspruch handelt es sich um ein Zitat aus den *Mémoires 1802–1808* der Madame de Rémusat (1780–1821), die Hofdame von Napoleons erster Ehefrau Joséphine de Beauharnais (1763–1814) war: „Vous devez, lui disait-il, vous soumettre à toutes mes fantaisies, et trouver tout simple que je me donne de pareilles distractions. J’ai le droit de répondre à toutes vos /115/ plaintes par un éternel moi.“ (Rémusat 1880, 1, 114 f.) Vgl. hierzu Witzler 2001, 180. Im Nachlass des Winters 1880/81 finden sich zwei entsprechende Exzerpte aus den *Mémoires*: „Ich habe das Recht, auf alle Ihre Klagen durch ein unsterbliches moi zu antworten. Ich bin abseits von aller Welt, ich nehme Bedingungen von niemand an‘, Sie müssen sich allen meinen Phantasien unterwerfen und es ganz einfach finden, wenn ich mir ähnliche Zerstreungen gebe“ (NL 1880/81, 8[116], KSA 9, 407). Da die 1796 geschlossene Ehe zwischen Napoleon und Joséphine kinderlos bleibt, zeugte Napoleon mit anderen Frauen Nachwuchs und ließ sich schließlich im Jahr 1810 scheiden. In FW taucht Napoleon mit recht unterschiedlichen Bewertungen noch in den Abschnitten FW 169, FW 282 und FW 362 auf. Allgemein zu Napoleon bei N. vgl. neben Beßlich 2007a, 283–299 auch Ottmann 1999, 273–275, Glenn 2000, Caysa 2008 u. Dombowsky 2014.

398, 8–10 *die Samenträger der Zukunft, die Urheber der geistigen Colonisation und Neubildung von Staats- und Gesellschaftsverbänden*] Vgl. den Schluss des

Abschnitts FW 362 im Fünften Buch, wo just unter Berufung auf Napoleon die Aussicht auf eine künftige Erdherrschaft des geeinten Europas eröffnet wird (vgl. NK 610, 25 f.).

398, 10 f. *Corruption ist nur ein Schimpfwort für die Herbstzeiten eines Volkes.*] Im Korrekturbogen lautete der Satzsatz ursprünglich noch: „Corruption ist nur ein Schimpfwort.“ Die gut zum Bild der reifwerdenden Individualitäts-Frucht (vgl. 396, 31–34) bzw. der „vom Baume fallen[den]“ (398, 7) individualistischen „Äpfel“ passende Jahreszeitenmetapher der „Herbstzeiten“ eines Volkes“ (Cb, 57) hat N. handschriftlich hinzugefügt.

24.

Verschiedene Unzufriedenheit.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit zahlreichen Korrekturen und einigen Varianten in M III 6, 82f. Der Gedankengang von FW 24 vollzieht sich in einem Dreischritt: Zunächst wird zwischen – ästhetik- und theorieaffinen – „schwachen und gleichsam weiblichen“ (398, 13 f.) sowie – lebenspraktisch-tatkräftigen – ‚männlich‘-„starken Unzufriedenen“ unterschieden (398, 15 f.). Genauere Betrachtung erfährt vorerst nur der erstgenannte Typus, der zwar bisweilen vorübergehende Zufriedenheit in „Rausch und Schwärmerei“ finde, „aber im Ganzen nie zu befriedigen“ sei (398, 20 f.) – anders als die „starken Unzufriedenen“, die recht einfach „zur Ruhe gebracht werden“ (398, 31 f.) könnten. Im zweiten Schritt findet vor diesem Hintergrund ein Kulturvergleich zwischen Europa und China statt: Während der Sprecher behauptet, die angeblich seit dem Mittelalter in Europa vorherrschende ‚schwache Unzufriedenheit‘ sei verantwortlich für die „europäische Fähigkeit zur beständigen Verwandelung“ (398, 29 f.), dient China als Gegenbeispiel einer „im Grossen“ (399, 2) und Ganzen zwar zufriedenen, aber dafür völlig verwandlungsunfähigen, statischen Kultur. Nach deren Vorbild könne jedoch durch die modernen sozialistischen „Maassregeln zur Verbesserung und Sicherung des Lebens auch in Europa“ (399, 4 f.) ein entsprechender Stillstand herbeigeführt werden. Der Schluss, dass die „Socialisten“ (399, 3) zu den eingangs genannten ‚starken und männlichen Unzufriedenen‘ (die vergleichsweise leicht zu befriedigen sind) gehören, wird nicht ausdrücklich gezogen, liegt jedoch nahe – nicht zuletzt aufgrund der wörtlichen Wiederholung der Wendung „Verbesserung und Sicherung des Lebens“ aus 398, 17 in 399, 5. Schon dadurch, dass der Sprecher im zweiten Teil deutlich erkennbar auf ironische Distanz zu dem von jenen starken, männlichen Unzufriedenen angestrebten „chinesischen ‚Glücke‘“ (399, 6 f.) geht, gerät die auf den ersten Blick scheinbar klare Sympathieverteilung zwischen ‚Schwachen‘ und ‚Starken‘, ‚Weiblichen‘

und ‚Männlichen‘ ins Wanken. Vollends geschieht dies aber durch die Schlussüberlegung, wonach „Europa“ als „ein Kranker“ zu begreifen sei, „der seiner Unheilbarkeit und ewigen Verwandlung seines Leidens den höchsten Dank schuldig ist“ (399, 10 f.), da daraus das „Genie“ (399, 15) hervorgehe.

Partielle Bezugnahmen auf unterschiedliche Aspekte von FW 24 finden sich bei Gentsch 1995, 330, der den Zusammenhang von Kunst und Krankheit thematisiert, Hsia/Cheung 2003, 304 f., die den Text als repräsentativ für N.s negatives China-Bild lesen, Fornari 2009, 228 f., die Mill als Quelle anführt (vgl. NK 399, 1–7), Terada 2009, 133, der aus 398, 13–22 eine generelle Bestimmung der Unzufriedenen ableiten will, die sich lieber in den Rausch flüchten als gegen die vorhandene Ordnung aufzubegehren, Stegmaier 2012b, 312, Anm. 464 u. 356, der den Abschnitt in die Sozialismus- und Europathematik bei N. einordnet, sowie bei Hudgens 2016, 179 f., die den Geschlechterstereotypen in FW 24 nachgeht.

398, 13–20 *Die schwachen und gleichsam weiblichen Unzufriedenen sind die Erfindsamen für die Verschönerung und Vertiefung des Lebens; die starken Unzufriedenen – die Mannspersonen unter ihnen, im Bilde zu bleiben – für Verbesserung und Sicherung des Lebens. Die Ersteren zeigen darin ihre Schwäche und Weiberart, dass sie sich gerne zeitweilig täuschen lassen und wohl schon mit ein Wenig Rausch und Schwärmerei einmal fürlieb nehmen*] Vgl. die ‚Vorstufe‘ hierzu in M III 1, 13: „Die leidenden schwachen Unzufriedenen sind die Erfindsamen für die Verschönerung des Lebens, die starken Unzufriedenen für die Verbesserung. Erstere lassen sich gerne täuschen und nehmen mit dem Rausch und den Tröstungen fürlieb.“ Lebensverschönerungs- und Selbsttäuschungsabsichten hegen freilich auch Sprechinstanzen in verschiedenen Abschnitten von FW. Vgl. etwa das vom Willen zur Ästhetisierung des eigenen Lebens beseelte – also schwache? – Wir im Vierten Buch in FW 299.

398, 15 *Lebens;*] In Cb, 57 korrigiert aus: „Lebens,“.

398, 20–24 *aber im Ganzen nie zu befriedigen sind und an der Unheilbarkeit ihrer Unzufriedenheit leiden; überdiess sind sie die Förderer aller Derer, welche opiatistische und narkotische Tröstungen zu schaffen wissen, und eben darum Jenen gram*] In M III 6, 82 stand an dieser Stelle zuerst: „sie lieben und fördern Alle, welche durch schöne Reden und Klänge ‚Trost‘ zu geben wissen und sind Jenen gram“. Trotz der wiederholt in seinen Texten artikulierten Ablehnung des Gebrauchs von Narkotika wusste sich N. selbst oft genug „opiatistische [...] Tröstungen zu schaffen“ (vgl. NK 643, 21 f.). Zu der in FW 24 anklingenden Assoziation von Narkotika und „Priester[n]“ (398, 25) siehe auch im Dritten Buch FW 147. NWB 1, 136 führt den vorliegenden Passus als Belegstelle für einen „priesterliche[n] versus medizinische[n] Ansatz“ der Krankheitsbehandlung an.

398, 25 f. *dadurch unterhalten sie die Fortdauer der wirklichen Nothstände!*] Nachträglich in M III 6, 82 eingefügt. Zur Bedeutung von „unterhalten“ in diesem Zusammenhang vgl. Grimm 1854–1971, 24, 1598: „aufrechterhalten, unterstützen, fördern“. Die „wirklichen Nothstände“ lassen sich von den alsbald im Text auftretenden „Socialisten“ (399, 3) her als als ‚soziale Notstände‘ verstehen, die leicht zu beseitigen wären, gäbe es nicht eine „Ueberzahl“ (398, 27) von ‚schwachen Unzufriedenen‘. Mit den Notständen ist hier erstmals ein Thema angeschlagen, das in weiteren Abschnitten des Ersten Buchs erneut auftaucht, vgl. FW 40, FW 48 u. FW 56; siehe auch im Fünften Buch FW 349.

399, 1–7 *China ist das Beispiel eines Landes, wo die Unzufriedenheit im Grossen und die Fähigkeit der Verwandlung seit vielen Jahrhunderten ausgestorben ist; und die Socialisten und Staats-Götzendiener Europa's könnten es mit ihren Maassregeln zur Verbesserung und Sicherung des Lebens auch in Europa leicht zu chinesischen Zuständen und einem chinesischen „Glücke“ bringen*] Aus der zeitgenössischen Literatur war N. ein China-Bild geläufig, wonach die Chinesen ein Kollektiv ohne individuelle Differenzen bildeten und entsprechend ein Leben ungestörter Ordnung und völliger Ruhe führten. So heißt es – freilich in überaus positiver Wertung – in Hellwalds *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung*, die N. gut kannte: „Wohl darf es unsere Bewunderung, fast unseren Neid erregen, dass 300 Millionen Menschen mit einem geradezu geringfügigen Aufwand von Staatssöldnern ohne Störung ihren Beruf verfolgen.“ (Hellwald 1875, 83) Allerdings argumentiert Hellwald gerade dafür, dass das europäische Stereotyp der „Erstarrung der chinesischen Cultur“ nur ein Vorurteil darstelle und China keineswegs „eine erstarrte Säule [sei], ein Volk, dessen Cultur sich seit Jahrtausenden nicht von der Stelle bewegt“ (ebd., 79), wie N.s Text umgekehrt voraussetzt. Deutlich kritischere Töne als Hellwald schlägt dagegen John Stuart Mill in seinem Werk *On Liberty* an, in dem sich N. folgende Stelle mit dreifachem Randstrich markiert hat, an der Mill bereits die Gefahr einer Chinesierung Europas betont, wie sie in FW 24 mit dem Sozialismus (vgl. auch FW 40) verknüpft wird: „Die moderne Herrschaft der öffentlichen Meinung ist in einer unorganisirten Form was das chinesische System der Politik und Erziehung in einer organisirten ist, und falls sich nicht die Individualität im Kampfe gegen dieses Joch siegreich zu behaupten vermag, so wird Europa trotz seiner ruhmreichen Vergangenheit und trotz seines christlichen Bekenntnisses allmählig ein zweites China werden.“ (Mill 1869–1880, 1, 75; von N. mit Randstrichen versehen.) Fornari 2009, 228 f., Anm. 137 führt NL 1881, 11[26], KSA 9, 452, 7–15, wo schon in Erwägung gezogen wird, es könne in Europa bald „wie in China“ zugehen, auf N.s Mill-Lektüre zurück und sieht darin eine Vorarbeit zu FW 24.

Bemerkenswerte Parallelen bestehen überdies zu einem etwas älteren Text aus der Feder des schriftstellernden Offiziers und Politikers August von Blumröder (1776–1860), den dieser unter dem – an die Überschrift von FW 24 erinnernden – Titel *Die Unzufriedenheit, von ihrer guten Seiten betrachtet* am 15. November 1845 im *Allgemeinen Anzeiger* publiziert hatte, dessen Lektüre durch N. allerdings nicht belegt ist. In Blumröders energischem Plädoyer für eine zur Veränderung anspornende Unzufriedenheit heißt es in Bezug auf den chinesischen und japanischen „Stillstand“: „Will man ein recht auffallendes Beispiel von einem Volke, das mit allen seinen politischen Einrichtungen zufrieden ist, und niemals dagegen murrte, so blicke man auf China oder Japan. Ein vollkommener Stillstand auf der Bahn ihrer Entwicklung ist die Folge /4076/ gewesen von dieser politischen Zufriedenheit der Chinesen und Japanesen.“ (Blumröder 1845, 4075 f.) Zu N.s Lektüren über China und Japan vgl. Brobjer 2005a. Siehe auch „die chinesische Rache“ (428, 6) in FW 69 und die „Vermittelmässigung und Chineserei“ (629, 15) in FW 377. Über die zahlreichen China-Reminiszenzen im Spätwerk informieren z. B. NK KSA 5, 50, 13 f., NK KSA 5, 144, 6 f., NK KSA 5, 220, 30–221, 6, NK KSA 5, 278, 17–19, NK KSA 6, 142, 29 u. NK KSA 6, 177, 14–16. Zu den „Socialisten“, die in FW I wiederholt thematisiert werden, vgl. ausführlicher NK 377, 7 f. Ein Erklärungsmodell zur Entstehung des „Socialismus der Massen“ (408, 3 f.), wonach dieser nur der ‚bisherigen‘ Unvornehmheit der „Arbeitgeber“ (407, 28) geschuldet sei, legt FW 40 vor.

Die mit der laut FW 24 von den „Socialisten“ für „Europa“ angestrebten „chinesischen“ Reglementierung und Absicherung „des Lebens“ hat Alfred Döblin im Blick, wenn er in seiner Schrift *Wissen und Verändern!* davon spricht, N. moniere „die Verspießerungstendenzen bei den Sozialisten“ (Döblin 1931, 168). Allerdings hält Döblin dagegen: „Gegen den Elan dieser [der sozialistischen] Ideen sind seine [N.s] eigenen Lehren höchst abseits, muffig und Stubenweisheit.“ (Ebd.)

399, 2 *Verwandlung*] M III 6, 82: „Verwandlung“.

399, 3 f. *die Socialisten und Staats-Götzendienen Europa's*] M III 6, 82: „die europäischen Weltverbesserer 'Socialisten und Staats-Götzendienen'“.

399, 10 *Europa ist ein Kranker*] Hinter der Krankheit des personifizierten Europa steckt offensichtlich die ‚weiblich-schwache Unzufriedenheit‘ seiner Bewohner. Dass „[d]er Europäer [...] ein krankes, kränkliches, krüppelhaftes Thier geworden ist“, diagnostiziert ähnlich noch im Fünften Buch FW 352, allerdings mit Blick auf die „Moral“ und in deutlich kritischer Blickrichtung (588, 28 f.), während FW 24 eine positive Auswirkung der Krankheit hinsichtlich der eingangs bereits erwähnten „Verschönerung und Vertiefung des Lebens“ (398, 15) akzentuiert: Die Krankheit Europas bedinge nicht nur seine Wandelbarkeit, sondern damit nicht zuletzt auch das in ihm beheimatete „Genie“ (399, 15).

399, 12–15 *diese beständigen neuen Lagen, diese ebenso beständigen neuen Gefahren, Schmerzen und Auskunftsmittel haben zuletzt eine intellectuelle Reizbarkeit erzeugt, welche beinahe so viel, als Genie, und jedenfalls die Mutter alles Genie's ist.*] In M III 6, 82 lautete der Schlusspassus zunächst noch so: „dadurch kommt er beständig zu neuen Lagen und zu neuen Gedanken über seine Lage.“ Wie die drei Kreuze nach diesem Satzteil bezeugen, endete der Text damit ursprünglich. N. strich aber die Kreuze durch, machte aus dem Punkt ein Komma, korrigierte den früheren Schluss entsprechend der Druckfassung (wobei „Auskunftsmittel“ jedoch wieder gestrichen worden zu sein schein) und fügte hinzu: „~~und zuletzt~~ haben 'zuletzt' eine intellectuelle Reizbarkeit erzeugt, welche beinahe so viel wie Genie und jedenfalls die Mutter des 'alles' Genies ist.“ Ein „Auskunftsmittel“ (von ‚Auskunft‘ als ‚Ausweg‘, ‚Aushilfe‘) ist laut Grimm 1854–1971, 1, 899 ein „remedium“, also ein ‚Heilmittel‘, wobei man hier nach 398, 23 wohl durchaus auch an „opiatische und narkotische Tröstungen“ denken darf. Zum Genie bei N. vgl. Schmidt 2004, 2, 129–168, Sommer 2011a u. Kaufmann 2022. Zur Dichtung als „Auskunftsmittel“ eines kranken Dichters vgl. das selbstreferentielle Gedicht FW Anhang Rimus remedium.

25.

Nicht zur Erkenntniss vorausbestimmt.] Vgl. die überarbeitete ‚Vorstufe‘ in N V 7, 57. Der Titel der ‚Reinschrift‘ in M III 6, 52f. lautet: „Nicht zur Erkenntniss vorherbestimmt.“ FW 25 charakterisiert einen – nach Einschätzung des Sprechers häufig anzutreffenden – Typus Mensch, der aus mangelndem intellektuellem Selbstvertrauen auch bei sich bietender Gelegenheit nicht dazu in der Lage ist, neue, von „der üblichen Meinung“ (399, 28) abweichende Erkenntnisse zu gewinnen. Unschwer zu bemerken ist, dass die Sprechinstanz wenig Sympathie für diesen Gegentypus eines ‚freien Geistes‘ aufbringt. Vgl. den spezielleren Fall eines nicht zur *Selbsterkenntnis* vorausbestimmten Menschenschlags am Ende von FW 15 (388, 12–16). Einige frühere Deutungen von FW 25 kommen zu recht verschiedenen Einschätzungen: Während für Emmerich 1933, 30 hier affirmativ die Konsequenz ausgesprochen wird, die aus der Ablehnung der Existenz einer metaphysischen Wahrheit resultiert, versteht Mittasch 1952, 243 den Abschnitt im Rahmen seiner These, N. bejahe die moderne Naturwissenschaft, als Beschreibung einer Gegenhaltung zu dieser „Bejahung“. Hinwiederum meint Bilz 1971, 80 aus dem Text herauslesen zu können, dass „Nietzsche hier eine [...] eigene Erfahrung wiedergibt“, insofern „der Philosoph sich selbst hin und wieder dabei ertappte, daß er trotz seines Scharfsinns bereit war, der herrschenden [...] Meinung Zugeständnisse zu machen.“

Vgl. aus der neueren Forschung ferner die Streiflichter, die Shaw 2007, 72, Franco 2011, 111 und Young 2015, 25 auf FW 25 werfen.

399, 17–20 *Es giebt eine gar nicht seltene blöde Demüthigkeit, mit der behaftet man ein für alle Mal nicht zum Jünger der Erkenntniss taugt.*] In N V 7, 57 korrigiert: „Es giebt eine blöde Demüthigkeit, welche für einen Jünger der Weisheit ebenso gefährlich ist als irgend ein großes Laster.“ NWB 1, 402 führt unter dem Lemma „blöd“ den Eingangssatz von FW 25 als Hauptbelegstelle für eine Verwendung des Adjektivs im Sinne einer „naive[n] und bescheidene[n] Haltung in moralischen Dingen“ an, wie sie auch in JGB 212, KSA 5, 146, 21 f. („das Ideal einer blöden entsagenden demüthigen selbstlosen Menschlichkeit“) und JGB 203, KSA 5, 127, 16 f. („blödsinnigen Arglosigkeit und Vertrauensseligkeit“) anzutreffen sei. Indes spielen moralische Fragen in FW 25 keine eigene Rolle. Ungeachtet des religiösen bzw. christlichen Vokabulars („Demüthigkeit“, „Jünger“) geht es allgemein um „Erkenntniss“. Allenfalls unter der universalistischen Prämisse von FW 114, wonach es „gar keine anderen als moralische Erlebnisse“ (474, 12 f.) gibt, ließe sich FW 25 auf die (Erkenntnis-)Moral beziehen.

399, 26 *Kopfe*] M III 6, 52: „Sinn“.

399, 27 *Kanon*] Vgl. Petri 1861, 436: „die Regel, das Richtscheit, die Richtschnur“.

399, 27 f. *Ich will Nichts sehen, was der üblichen Meinung über die Dinge widerspricht!*] Dass der als „blöde“ (399, 18) charakterisierte Menschentypus mit dieser Maxime zumindest nicht in Gefahr steht, ins soziale „Abseits“ (500, 24) zu geraten, ließe sich von Abschnitt FW 174 her ergänzen, der (in politischer Hinsicht) den Schluss zieht: „Wer von den fünf öffentlichen Meinungen abweicht und bei Seite tritt, hat immer die ganze Heerde gegen sich.“ (501, 3–5)

399, 29 *dazu*] Nachträglich in M III 6, 52 eingefügt.

26.

Was heisst Leben?] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit mehreren Korrekturen in M III 6, 222 f. Das folgende Notat aus dem Herbst 1880 nimmt das Tötungsverbot nur kontrastiv zum Anlass, das Leben wesentlich als beständigen Prozess des ‚Tötens‘ und „Absterben-lassen[s]“ darzustellen (durch das ‚Häuten‘ verbildlicht): „Du sollst nicht tödten – aber fortwährend tödten wir die Gedanken und Produkte Anderer, es ist nöthig, fortwährend lassen wir in uns etwas sterben, damit etwas anderes lebe. Wie das Leben des Menschen mit einem fortwährenden Absterben-lassen Hand in Hand geht: die Menschheit muß sich

immer h ä u t e n .“ (NL 1880, 6[154], KSA 9, 236, 1–6) Zum Motiv der sich häutenden Schlange vgl. FW Vorspiel 8. In einer ca. ein Jahr später entstandenen Nachlass-Aufzeichnung rückt dagegen die fundamentale Gegensätzlichkeit von (jüdisch-christlicher) Moral und (,ehrlich-gesundem‘) Leben in den Mittelpunkt: „Ist es nicht zum Lachen, daß man noch an ein heiliges unverbrüchliches Gesetz glaubt ,du sollst nicht lügen‘ ,du sollst nicht tödten‘ – in einem Dasein, dessen Charakter die beständige Lüge, das beständige Töden ist! Welche Blindheit gegen das wirkliche Wesen dieses Daseins muß es hervorgebracht haben, daß man mit jenen Gesetzen allein leben zu können glaubte! Wie viel Blindheit über uns selber! Welches Mißdeuten aller unserer Absichten und Ausführungen! Wie viel pathetische Lüge, wie viel Todtschlag der Ehrlichen – d. h. Vernichtung derer, die böse zu sein und sich zu scheinen wagten – ist dadurch wieder in die Welt gekommen! Die Moralität ist selber nur durch Unmoralität so lange in Kredit geblieben.“ (NL 1881, 15[44], KSA 9, 649 f.; Handschrift in M III 4, 164, kürzere ‚Vorstufe‘ in N V 7, 138.)

Während es nach der abmildernden Deutung von Brusotti 1997b, 463 in FW 26 um die nur metaphorische Tötung „eine[r] alte[n], nun überlebte[n] Meinung“ durch „kreative[] Kräfte“ geht, lässt der Text für Düsing 2006, 268 „in gefährlicher Unentschiedenheit“ die Frage „offen, ob die Tötungslizenz auszusprechen oder am Gesetz des Mose festzuhalten sei“. Noch drastischer verlagert Thüring 2012a, 193 die ‚Unentschiedenheit‘ ganz auf die Seite des Tötens selbst, auf die seines Erachtens hier sichtbar werdende „Ununterscheidbarkeit zwischen einem Mord und einer Tötung, die kein Mord ist“. Jensen 2013, 83 wiederum bezieht den in FW 26 entwickelten ‚mörderischen‘ Lebensbegriff auf UB II HL zurück, so auch Brooks 2018, 73 f. Zur Verschränkung von Leben und Tod siehe ebenfalls NK 405, 20.

400, 2 f. *Leben – das heisst: fortwährend Etwas von sich abstossen, das sterben will*] Als Prätext führt Brusotti 1997b, 462, Anm. 147 Emerson 1858, 95 an, wo sich N. folgende Stelle angestrichen hat: „Und dieser Art sollte die äußere Biographie des Menschen sein, der in der Zeit lebt, ein von sich Abwerfen aller todtten Zustände, Tag für Tag, wie er seine Kleidung Tag für Tag erneuert.“ (N.s. Unterstreichung, außerdem Markierung durch Randstriche.) Der Gedanke begegnet in FW sonst auch im Bild der Schlangenhäutung oder Baumrindenbildung; vgl. NK 402, 11 f.

400, 3–6 *Leben – das heisst: grausam und unerbittlich gegen Alles sein, was schwach und alt an uns, und nicht nur an uns, wird. Leben – das heisst also: ohne Pietät gegen Sterbende, Elende und Greise sein?*] Anders als in den beiden oben zitierten Nachlass-Aufzeichnungen schlägt der gedruckte Text FW 26 mit dieser Entmetaphorisierung des Sterbenlassens („nicht nur an uns“) einen

Weg in Richtung Euthanasie-Gedanken ein, was bereits die im späteren Schaffen N.s zunehmend virulent werdenden Reflexionen zur vermeintlich notwendigen Vernichtung schwacher und kranker Menschen antizipiert. Vgl. beispielsweise AC 2: „Die Schwachen und Missrathnen sollen zu Grunde gehn: erster Satz unsrer Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen.“ (KSA 6, 170, 11–13; vgl. NK 6/2, S. 36 f.) Zu diesem Themenkomplex vgl. ausführlicher NK zu FW 73, wo ein ‚grausamer Heiliger‘ die Tötung eines „elend[en], missgestaltet[en]“ (430, 20 f.) Säuglings empfiehlt.

400, 5 also:] In Cb, 59 mit Randstrich markiert: „also;“.

400, 7 f. *Und doch hat der alte Moses gesagt: „Du sollst nicht tödten!“*] Siehe 2. Mose 20, 13: „Du sollst nicht tödten.“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 80) Es handelt sich um das fünfte der zehn Gebote. Vor dem Hintergrund des vorangehenden Gedankens, „Leben“ heiße töten, liegt die Pointe darin, dass dieses Gebot eigentlich besagt: ‚Du sollst nicht leben!‘ Dies gehört in den Kontext der bei N. während der 1880er Jahre wiederholt und zunehmend bezeugenden These, der zufolge die auf dem Judentum beruhende christliche Religion gerade mit ihrer Parteinahme zugunsten der ‚Schwachen‘ eine lebensfeindliche, nihilistische Lehre darstellt. Vgl. etwa EH Warum ich ein Schicksal bin 8: „Der Begriff ‚Gott‘ erfunden als Gegensatz-Begriff zum Leben, – in ihm alles Schädliche, Vergiftende, Verleumderische, die ganze Todfeindschaft gegen das Leben in eine entsetzliche Einheit gebracht! [...] Endlich – es ist das Furchtbarste – im Begriff des guten Menschen die Partei alles Schwachen, Kranken, Missrathnen, An-sich-selber-Leidenden genommen, alles dessen, was zu Grunde gehn soll –, das Gesetz der Selektion gekreuzt, ein Ideal aus dem Widerspruch gegen den stolzen und wohlgerathenen, gegen den jasagenden, gegen den zukunftsgewissen, zukunftverbürgenden Menschen gemacht – dieser heisst nunmehr der Böse ...“ (KSA 6, 373, 31–374, 28) In diesem Zusammenhang steht auch eine nachgelassene Aufzeichnung, in der ein eugenisches Zeugungsverbot an die Stelle des biblischen Tötungsverbots gesetzt wird: „Das Bibel-Verbot ‚du sollst nicht tödten!‘ ist eine Naivetät im Vergleich zum Ernst des Lebens-Verbots an die *décadents*: ‚ihr sollt nicht zeugen!‘ ...“ (NL 1888, 23[1], KSA 13, 599, 23–600, 2).

27.

Der Entsagende.] Vgl. die ‚Vorstufe‘ in M III 4, 212 f.: „Was thut der Entsagende? Er strebt nach einem höheren Range, er will höher hinauf fliegen – und wirft {einiges} weg, was seinen Flug beschweren würde, manches, was ihm

nicht unwerth, nicht unliebsam ist – er opfert es seiner Begierde! Nun aber zeigt er uns vornehmlich diesen Mangel, diese Entbehrung, er hüllt sich in seine Aufopferung, er stellt sich hin als Entsagender – er verbirgt vor uns seine Begierde, seinen Stolz, seine Absicht, über uns wegzufiegen: so versöhnt er uns, und er erntet selbst unsere Bewunderung: ja Viele Arme rafften auf, was er wegwirft und werden noch reich dabei.“ Die titelgleiche ‚Reinschrift‘ in M III 6, 62f. und M III 6, 60 wurde gegen Ende hin stark überarbeitet (vgl. NK 400, 17–24).

Wie auch schon in früheren Texten aus N.s ‚mittlerer Phase‘ wird hier, unter dem „Namen des Entsagenden“ (400, 17), der Typus des Asketen behandelt, der in Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* insofern eine zentrale Rolle spielt, als er dort für dessen ethische Idealvorstellung einer „Verneinung des Willens zum Leben“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 470) entsteht. Doch das sprechende Wir in N.s Text wendet Schopenhauers – vorbildhaft gemeintes – Konzept des Asketen in kritischer Intention ins genaue Gegenteil: Während der Asket laut Schopenhauer den unheilvollen, zwangsläufig zum Leiden führenden Willen zum Leben bis hin zur Selbst-Vernichtung verneint, da er nicht mehr im Schein des *principium individuationis* befangen ist, sucht N.s Sprechinstanz hingegen zu zeigen, dass gerade in der asketischen Entsagung ein besonderes Streben, eine buchstäblich höchste „Begierde“ enthalten sei: die „Begierde zur Höhe“ (400, 15) selbst. Demzufolge ist der Entsagende nur scheinbar ein Verneinender, in Wirklichkeit aber ein „Bejahende[r] [...] gleich uns“ (400, 23). Was den Asketen dagegen von „uns“, den Nicht-Entsagenden, unterscheidet, sei lediglich die ihn motivierende, wenngleich verhohlene „Absicht, über uns hinauszufiegen“ (400, 21). Der Text M 113, in dem dieser Gedanke noch ausführlicher entfaltet wird, führt das Asketentum unter dem titelgebenden Stichwort „Streben nach Auszeichnung“ in entsprechender Weise auf „das lebendigste Gefühl von Macht“ (KSA 3, 103, 22) zurück. Vgl. auch das Machtverlangen des sich opfernden Märtyrers in FW 13 (NK 385, 1–3). Dazu passt folgende Schilderung des ‚Machttausches‘ im Nachlass: „Aufgeben die niederen Grade der Macht, um zu höheren zu kommen“ (NL 1881, 12[85], KSA 9, 591). All dies gehört ins Vorfeld jener prominenten Formulierung aus GM III 28, die zwischen Das-Nichts-Wollen und Nicht-Wollen unterscheidet: „lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen“ (KSA 5, 412, 15f.; hierzu NK 5/2, S. 601f.).

Zur Kritik an Schopenhauers Konzept der Willensverneinung bei N. vgl. Hühn 2002, bes. 143–146, 166–168 u. 179 und Morgenstern 2016. Deutungsansätze speziell zu FW 27 bei Goedert 1988, 80, der dem hier beschriebenen Entsagenden eine „eine auserlesene Art“ der Lebensbejahung attestiert, Brusotti 1997b, 421, der hier ähnlich wie in FW 26 eine ‚Meinungstötung‘ bzw. Verzicht-

leistung aufgrund „aktive[r], positive[r] Kräfte“ am Werk sieht, Labhart 2006, 95, der eine Beziehung zu NL 1880, 7[105], KSA 9, 339 konstruiert, sowie Franco 2011, 118 und Meyer 2019a, 193, die den Entsagenden auf das Selbstlosigkeitskonzept aus FW 21 projizieren. Vgl. im Kontrast zu dem Entsagenden in FW 27 den allem Göttlichen Entsagenden in FW 285 im Vierten Buch (siehe bes. NK 528, 2 f.).

400, 12 *alle Menschen der Bejahung*] In M III 6, 62 steht: „die wir Menschen der Bejahung“.

400, 12–14 *er wirft Vieles weg, was seinen Flug beschweren würde, und Manches darunter, was ihm nicht unwerth, nicht unliebsam ist*] Vgl. Schopenhauer 1873–1874, 2, 451: „Die Askesis zeigt sich sodann ferner in freiwilliger und absichtlicher Armuth [...], damit nicht die Befriedigung der Wünsche, die Süße des Lebens, den Willen wieder aufrege, gegen welchen die Selbsterkenntniß Abscheu gefaßt hat. Der zu diesem Punkt Gelangte spürt als belebter Leib, als konkrete Willenserscheinung, noch immer die Anlage zum Wollen jeder Art: aber er unterdrückt sie absichtlich, indem er sich zwingt, nichts zu thun von allem was er wohl möchte“. Laut der willenspsychologischen Diagnose von FW 27 verschweigt diese Formulierung jedoch den übergeordneten Willen zum ‚Höhenflug‘, der sich hinter der angeblichen Willensverneinung verberge.

400, 16 *nun*] In M III 6, 60 korrigiert aus: „aber“.

400, 16 *an ihm*] Nachträglich in M III 6, 60 eingefügt.

400, 17–24 *und als dieser steht er vor uns, eingehüllt in seine Kapuze und wie die Seele eines härenen Hemdes. Mit diesem Effecte, den er auf uns macht, ist er aber wohl zufrieden: er will vor uns seine Begierde, seinen Stolz, seine Absicht, über uns hinauszufiegen, verborgen halten. – Ja! Er ist klüger, als wir dachten, und so höflich gegen uns – dieser Bejahende! Denn das ist er gleich uns, auch indem er entsagt.*] In M III 6, 60 korrigiert aus: „und er steht vor uns, eingehüllt in den Mantel des Verneinens. Es ist auch gerade das, was er allein uns sehen lassen möchte: er will uns seine Begierde, seinen Stolz, seine Absicht, über uns hinauszufiegen, verborgen halten. – Er ist klüger als wir dachten und ein Bejahender, wie wir, auch indem er verneint.“

400, 18 f. *eingehüllt in seine Kapuze und wie die Seele eines härenen Hemdes*] Als vesitimentäres Erkennungszeichen des Asketen hat die „Kapuze“ bereits einen kurzen Auftritt in MA II VM 98, KSA 2, 417, 31: „Weg also mit der Kapuze der Entsagung!“ Zum härenen Hemd als traditionelle Büsser- und Anachoretentracht vgl. NK 364, 3 f. Dass hier der Entsagende mit der Hemds-Seele verglichen wird, mutet katachrestisch-karikaturistisch an. Vielleicht stand Thomas

Mann diese Asketen-Schilderung vor Augen, als er für seine Novelle *Gladius Dei* (1902) das äußere Erscheinungsbild des Protagonisten Hieronymus konzipierte: „die Kapuze seines weiten, schwarzen Mantels über den Kopf gezogen, die seine niedrige, eckig vorspringende Stirn beschattete, seine Ohren bedeckte und seine hageren Wangen umrahmte. Welcher Gewissensgram, welche Skrupeln und welche Misshandlungen seiner selbst hatten diese Wangen so auszuhöhlen vermocht?“ (Mann 2001 ff., 2/1, 226) Zu den N.-Bezügen in Manns Erzählung vgl. ausführlich Vaget 2001, 562–564.

28.

Mit seinem Besten schaden.] Folgende ‚Vorstufe‘ besteht lediglich aus der Prämisse der Endfassung: „Mitunter treibt unsere Stärke uns so weit vor, daß unsre schwachen Partien (zb. Gesundheit Selbstbeherrschung) dabei uns tödlich werden.“ (KSA 14, 242; ausführlichere, stark überarbeitete ‚Vorstufe‘ in M III 5, 30.) Das in der Druckfassung sprechende Wir, das auf konkrete Beispiele verzichtet, führt diese Überlegung fort, die offensichtlich aus eigener Erfahrung zu stammen vorgibt und das eigene Zugrundegehen vorwegnimmt, indem es dieses Selbstverhältnis als ein – etwas vertracktes – „Gleichniss“ für das zerstörische Einwirken „grosser Menschen auf Andere“ (401, 2f.) präsentiert: Wie das Wir paradoxerweise gerade aufgrund seiner „Stärken“ an seinen „Schwächen“ zugrunde gehe (400, 26 f.), so richte auch der große Mensch durch sein „Beste[s]“ (401, 4) die schwachen Menschen in seinem Umfeld zugrunde. Zuletzt wird noch ein Spezialfall des destruktiven Wirkens eines großen Menschen auf Andere für möglich gehalten („Ja es kann der Fall vorkommen“; 401, 6), bei dem der Schaden, den ein solcher anrichtet, lediglich darauf beruht, dass diese Anderen sich an seinen Stärken „wie an einem zu starken Getränke“ (401, 9) berauschen und sich in diesem Rausch Verletzungen zuziehen.

Zur Grausamkeit des ‚Großen‘ gegen sich selbst (und andere) vgl. auch FW 266. Zum Motiv des ‚großen Mannes‘, das vor allem gegen Ende des Dritten Buchs mehrfach vorkommt, siehe NK FW 208. Aus der spärlichen Sekundärliteratur zu FW 28 vgl. Just 1998, 219, Anm. 59, der in FW 28 einen biographischen Reflex „auf Wagners verderblichen Einfluss“ vermutet, während der Text laut Ure 2013, 128 zeigen will, „that the harm free spirits cause others is a tragic necessity“. Die titelgleiche ‚Reinschrift‘ in M III 6, 184 f. weist noch kleinere Varianten auf.

401, 10–12 *sie werden so berauscht, dass sie ihre Glieder auf allen den Irrwegen brechen müssen, wohin sie der Rausch treibt.*] Vgl. dagegen diejenigen, die in

FW 154 als solche Betrunkenen apostrophiert werden, die sich – im Gegensatz zu dem dort sprechenden hypersensiblen Wir – aufgrund ihrer ‚matten Muskeln‘ und ‚dunklen Köpfe‘ bei ihren unentwegten Stürzen dennoch nicht „die Glieder“ (496, 14 f.) brechen.

29.

Die Hinzu-Lügner.] ‚Vorstufen‘ zum vorliegenden Abschnitt stehen in N V 5, 15 u. M III 5, 32; die nur geringfügig überarbeitete/abweichende ‚Reinschrift‘ in M III 6, 182f. trägt bereits den Titel der Druckfassung. FW 29 schlägt den Bogen von einer literaturgeschichtlichen Betrachtung des gattungspoetologischen Streits um die drei aristotelischen Einheiten in der französischen Dichtungstheorie des ausgehenden 17. Jahrhunderts zu einem analog gesehenen Phänomen in der Moral- und Religionstheorie überhaupt. In beiden Fällen werden laut FW 29 nämlich jeweils Gründe hinzugelogen, um alteingesessene – ästhetische bzw. ethisch-religiöse – Normierungsgewohnheiten gegen deren Infragestellung rational zu legitimieren. Mit dieser moral- und religions(theorie)kritischen Wendung in der zweiten Texthälfte greift der vorliegende Abschnitt ein Thema auf, das bereits MA I 96 behandelt hatte. Dort wurde unter der Überschrift „Sitte und sittlich“ folgende einleitende Definition gegeben: „Moralisch, sittlich, ethisch sein heisst Gehorsam gegen ein altbegründetes Gesetz oder Herkommen haben.“ (KSA 2, 92, 26–28) Als Keimzelle für den Vergleich von moralischem Konservatismus und ästhetischem Klassizismus fungiert NL 1880, 7[230], KSA 9, 365, 7 f.: „Classicism der Moral‘ herrscht noch. Seinem Gefühl hier folgen: das thaten auch die Anhänger der 3 Einheiten.“

Mionskowski 2018, 208 f. will in wirkungsgeschichtlicher Hinsicht eine Anspielung auf die titelgebenden „Hinzu-Lügner“ in einer Äußerung Walter Benjamins über Rudolf Borchardt aufspüren: „Lüge ist nicht er selbst, sondern Lüge ergreift ihn jedesmal, wo er seine Relation zum Publikum bestimmt.“ (Benjamin 1995, 460) Aber auch „Borchardt selbst“ habe bezüglich des mit dem Konservatismusbegriff eng verwandten Restaurationsbegriffs „diesen Umstand 1930 bestätigt: ‚Der Begriff der Restauration ist ein gefährlicher und schwer zu handhabender. Die Menschheit verlangt neues in neuer Form. Dass wir ihr das Alte in dieser Form nur verkleiden, muss unser Geheimnis bleiben.‘“ (Borchardt 1995, 557) Das in FW 29 Hinzugelogene sind jedoch gerade keine neuen ästhetischen Formen als Verkleidungen alter Inhalte, sondern umgekehrt neue inhaltliche Gründe für die Beibehaltung alter Formen.

401, 14–21 *Als man in Frankreich die Einheiten des Aristoteles zu bekämpfen und folglich auch zu vertheidigen anfieng, da war es wieder einmal zu sehen,*

was so oft zu sehen ist, aber so ungern gesehen wird: – man log sich Gründe vor, um derenthalben jene Gesetze bestehen sollten, blos um sich nicht einzugehen, dass man sich an die Herrschaft dieser Gesetze gewöhnt habe und es nicht mehr anders haben wolle.] Der Passus spielt auf die *Querelle des Anciens et des Modernes* in der französischen Poetik des späten 17. Jahrhunderts an, in deren Rahmen insbesondere auch eine dramentheoretische Debatte um die sog. Lehre von den drei aristotelischen Einheiten in der Tragödie geführt wurde: die Einheit der Zeit, des Ortes und der Handlung. Eine prominente Parteinahme für „die Einheiten des Aristoteles“ aus der Zeit noch vor der eigentlichen Eröffnung der *Querelle* durch Charles Perrault stammt von Pierre Corneille, der 1660 seinen *Discours sur les trois unités* veröffentlichte, in dem er zwar (zu Recht) bestritt, dass Aristoteles bereits eine Einheit des Ortes gefordert hatte; allerdings hielt Corneille trotzdem auch an dieser poetologischen Norm fest.

In Hermann Hettners *Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert* (1860), die N. Mitte 1863 erworben hatte (NPB 296; zu den sogleich begonnenen Exzerpten vgl. N.s Brief an seine Mutter vom 02. 05. 1863, KSB 1/ KGB I 1, Nr. 353, S. 239, Z. 12 f.) und die er gerne als Informationsquelle für die französische Aufklärung heranzog, konnte er „von der Verzerrung des an und für sich ganz richtigen Kunstgefühls“ im französischen Klassizismus lesen, der sich aus seinem Verlangen „nach fester Geschlossenheit der Handlung in die berüchtigten, aus Mißverständnis der Alten entstandenen drei Einheiten“ veranant habe (Hettner 1860, 12). Über die bald einsetzende ketzerische Hinterfragung dieser normativen Einheitslehre heißt es bei Hettner weiter (ebd., 48): „Es ist in der That auffallend, wie rasch sich jener hochtrabende Stil, welcher den stolzen Namen des Klassizismus trägt, in Frankreich erschöpft hatte. Lafosse und Lagrange-Chancel bewahren zwar die alten Formen der Tragik, aber der belebende Geist fehlt. [...] Schüchtern regen sich bereits einige waghalsige Ketzereien. Lamotte bekämpft die Allgemeingiltigkeit der drei Einheiten, beklagt den Ueberfluß der langen Reden und den Mangel an Handlung“ bei Corneille und Jean Racine, der dann im Zuge der *Querelle* an der Seite des Wortführers Nicolas Boileau-Despréaux Partei für die konservativen *Anciens* ergriff. Dagegen bezieht der Sprecher in FW 29 Position zugunsten der innovativen *Modernes*, indem er die von den Traditionalisten für die Aufrechterhaltung ihrer poetologischen Normen angeführten Gründe, auf die er gar nicht näher eingeht, als bloß vorgeschobene, hinzugelogene abstempelt. Es sei in Wahrheit lediglich die uneingestandene Macht der Gewohnheit, welche diese Klassizisten – wie auch die im Folgenden mit ihnen enggeführten Moral- und Religionsrechtfertiger – am Alten festhalten lasse.

401, 23 Gewohnheit] Zur Gewöhnung an moralische und andere Wertschätzungen, so dass diese als naturgegeben erscheinen, vgl. schon M 104 (KSA 3, 92, 10–13), M 105 (KSA 3, 93, 7–9) und M 111 (KSA 3, 99, 29–100, 5).

401, 27 *Conservativen*] Im Korrekturbogen stand: „Conservatoren“ (Cb, 61). Mit Randstrich markiert und wie folgt durchgestrichen: „Conservatoren“.

30.

Komödienspiel der Berühmten.] Eine überarbeitete ‚Vorstufe‘ zu diesem Abschnitt findet sich in M III 5, 29; die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 154 f. trägt bereits die Überschrift der Druckfassung. Kalkulierte Bündnisschlüsse, wie sie FW 30 eingangs auf das Ruhmbedürfnis „[b]erühmte[r] Männer“ (401, 29 f.) bezieht, kennt schon das Nachlass-Notat NL 1880/81, 10[A14], KSA 9, 416, 3–5, das insofern als Vorarbeit in Betracht kommt: „Oft ist es nöthig, sich mit jemand zu verbünden, um ihn zu unterdrücken. Wenn wir als die besten Kenner von jemandem gelten, so wiegt unser Abfall furchtbar schwer.“ Weiter ausgeführt wird dieser Gedanke sodann in NL 1881, 14[19], KSA 9, 628, wo schon – wie in der Druckfassung (vgl. 401, 31) – „Politiker“ als solche Bündnissuchenden erscheinen: „Sich mit Jemandem v e r b ü n d e n, um ihn damit zu unterdrücken oder in die Dunkelheit zu drängen – ein Kunststück der Politiker aller Zeiten welches feiner ist als sich einen Anderen zum Rivalen umschaffen, damit man durch seine schon fest begründete Berühmtheit selber zum Ruhme komme.“ FW 30 argumentiert zwar ähnlich, dass berühmte „Politiker“ ihre „Verbündeten“ stets mit „Hintergedanken“ auswählen (401, 31–402, 1), versteht darunter aber nicht eine heimliche Unterdrückungs- und Rivalisierungsabsicht, sondern die Aneignung verschiedener „Eigenschaften“ (402, 3), die diesen Politikern jeweils situativ nützlich erscheinen. Daraus folge, dass sie sich abwechselnd mit höchst unterschiedlichen Charakteren umgeben, die gleichsam kurzfristig auf sie abfärben sollen: mit „Tugend[haften]“, „Furchteinflössende[n]“, „Müsig[gängern]“, „Phantasten“, „Kenner[n]“, „Grüblern“ und „Pedanten“ (402, 2–9), die aber sofort wieder fallengelassen würden, wenn ihre Eigenschaften nicht mehr gefragt seien.

Aufgrund dieses – im Titel und am Ende des Abschnitts als ‚Komödienspiel der Berühmten‘ charakterisierten – raschen Eigenschaftswechsels zieht Müller 1971, 117 f., Anm. 3 eine Parallele zum Protagonisten von Robert Musils *Mann ohne Eigenschaften* (1930–1932). Eine andere literarische Verbindung sieht Kilian 1972, 41, der FW 30 auf Arthur Schnitzlers Komödien *Professor Bernhardt* (1912) und *Fink und Fliederbusch* (1917) bezieht, in denen wie bei N. „das komödiantische Verhalten der Menschen in der politischen Öffentlichkeit und unter dem Rollenzwang der Position als ein Hauptproblem im Vordergrund“ stehe. Higgins 2000, 54 entnimmt dem Text, dass „Nietzsche sees the roles of famous men as comic, but he observes that they resist becoming aware of this“. Wieder

aufgegriffen und neu perspektiviert wird das Thema von FW 30 dann in FW 36, wo die römischen Kaiser Augustus und Nero als ‚Komödienschauspieler‘ betrachtet und dem ‚authentischen‘ Kaiser Tiberius entgegengesetzt werden.

401, 29–31 *Berühmte Männer, welche ihren Ruhm nöthig haben, wie zum Beispiel alle Politiker*] Aus dieser Eingangsformulierung geht implizit hervor, dass für den Sprecher nicht alle Berühmten auf ihren Ruhm angewiesen sind und das Folgende mithin nur einen eingeschränkten Geltungsbereich hat. Dies passt gut zu Schopenhauers Unterscheidung zwischen dem durch „Thaten“ und dem durch „Werke“ erlangten Ruhm. Schopenhauer setzt voraus, dass die berühmten ‚Tatmenschen‘ von ihrem Ruhm abhängiger sind als die ‚Werk-schaffenden‘: „Der Hauptunterschied ist, daß die Thaten vorübergehn, die Werke bleiben. Die edelste That hat doch nur einen zeitweiligen Einfluß; das geniale Werk hingegen lebt und wirkt, wohlthätig und erhebend, durch alle Zeiten. Von den Thaten bleibt nur das Andenken [...]. Die Werke hingegen sind selbst unsterblich“ (Schopenhauer 1873–1874, 5, 416). Es komme sogar vor, wie der zu Lebzeiten selbst unberühmte Schopenhauer wohl auch in Hoffnung auf die eigene Wirkungsgeschichte schreibt, dass sich der „Ruhm der Werke“ erst „nach Jahrhunderten“ angemessen durchsetze: „unausbleiblich ist der Ruhm der Werke. Hingegen daß ihr Urheber ihn erlebe, hängt von äußern Umständen und dem Zufall ab: es ist umso seltener, je höherer und schwierigerer Gattung sie waren.“ (Ebd., 417) Der Schöpfer genialer Werke hat demnach, anders als der politische Tatmensch, seinen Ruhm nicht nötig. Davor, dass „Ruhm“ (363, 3) nur auf Kosten der „Ehre“ (363, 6) zu erlangen ist, warnt – passend zu der in FW 30 dargestellten ‚Unehrllichkeit‘ der Berühmten – FW Vorspiel 43.

402, 1 *Hintergedanken*] Laut Grimm 1854–1971, 10, 1502 ist das – von N. recht häufig, wenn auch in FW nur an dieser Stelle und dann erst wieder 1887 in FW 377 (629, 27) verwendete – Kompositum bereits bei Heinrich Heine belegt: als ein „geheimer, verborgen liegender gedanke“.

402, 11f. *Und so sterben fortwährend ihre Umgebungen und Aussenseiten ab*] In FW 26 affirmierte die Sprechinstanz ein ähnliches Absterbenlassen noch als Grundbedingung alles Lebens. Vgl. NK 400, 2f. Als Beweis der Lebendigkeit erscheint das motivisch verwandte Abstoßen von alten Häuten und Rinden auch in FW 307.

402, 14f. *Ihr Ruf ist fortwährend im Wandel wie ihr Charakter*] Vgl. dagegen den der Vergangenheit bzw. dem „Heerden-Instinct“ (536, 21) zugeordneten „feste[n] Ruf“ (536, 19) und unveränderlichen „Charakter“ (536, 23) in FW 296.

402, 14f. *im Wandel*] In M III 6, 154 korrigiert aus: „wechselnd“.

402, 15 *Mittel*] In M III 6, 154 korrigiert aus: „Zwecke“.

402, 19–22 *Dagegen muss Das, was sie wollen, um so mehr fest und ehern und weithin glänzend stehen bleiben, – und auch diess hat bisweilen seine Komödie und sein Bühnenspiel nöthig.*] Die durch das adversative Adverb „Dagegen“ zunächst so strikt erscheinende – allerdings nicht argumentativ begründete – Unterscheidung zwischen dem sich wandelnden „Ruf“ und „Charakter“ (402, 14 f.) der Berühmten (Politiker) einerseits und ihrem ehern feststehenden Willen andererseits wird durch die Schlussbemerkung nach dem Gedankenstrich gleich wieder relativiert. Der Befund, dass auch dieser Wille „bisweilen“ schauspielern muss, steht quer zu seiner unmittelbar davor noch für nötig gehaltenen Unwandelbarkeit – oder vielmehr: er zeigt, dass auch letztere nur eine öffentlich zur Schau gestellte Fassade sein kann: Man tut noch so, als würde man nach wie vor ungebrochen an seinem Willen festhalten, auch wenn er sich gewandelt hat.

402, 20 *wollen*] In M III 6, 154 unterstrichen.

31.

Handel und Adel.] Vgl. die ‚Vorstufen‘ in N V 7, 125, N V 7, 163 u. M III 5, 2f.; die ‚Reinschrift‘ mit einigen Korrekturen und Varianten in M III 6, 134 f. trägt schon den Titel der Druckfassung. FW 31 greift in merkantiler Perspektivierung ein Thema auf, das verschiedene Texte N.s aus den 1880er Jahren wiederholt beschäftigt: den Adel als soziale Schicht (vgl. aber auch den ‚Seelenadel‘ bzw. ‚Geistesaristokratismus‘ in FW 3). N. selbst reklamierte für sich bekanntlich eine Abstammung aus polnischem Adel, die er auch aus seinem Nachnamen ableiten wollte – in EH behauptet er schließlich sogar: „Ich bin ein polnischer Edelmann pur sang“! (Warum ich so weise bin 3, KSA 6, 268, 2f.; vgl. NK 6/2, S. 372–374) Die Sprechinstanz von FW 31 überlegt in einem auf die Zukunft gerichteten Gedankenexperiment, ob nicht dereinst der Handel, wie früher die Jagd, von einer allen Menschen vertrauten Kulturtechnik zum exklusiven Betätigungsfeld der aristokratischen Elite werden könnte. Die Politik höre demgegenüber schon „jetzt [...] auf, das Handwerk des Edelmannes zu sein“ (403, 13f.) Bereits in mehreren Texten von M (vgl. M 198–201, KSA 3, 172–176) wurde über Entwicklungsmöglichkeiten des zu N.s Zeit funktionslos werdenden Adels nachgedacht. So ist in M 201 ebenfalls schon die Rede davon, „dass es unanständig wird, sich mit Politik zu befassen“ (KSA 3, 176, 9f.). Allerdings ist es hier – wie auch in M 198 – noch nicht der Handel, der bei N. meistens ohnehin als ‚unvornehm‘ perhorresziert wird, sondern der (freie) Geist, der die Adligen in Zukunft zu „höhere[m] Ritterdienste“ (KSA 3, 176, 4) bestimme. Die Überschrift von M 308 formuliert sogar apodiktisch einen

Gegensatz von Ökonomie und Aristokratie (‚Vornehmheit‘): „Sich nicht auf den Handel verstehen ist vornehm“ (KSA 3, 225, 9 f.).

Ein Notat aus dem Herbst 1881 räsoniert ebenfalls darüber, ob sich die ‚großen Menschen‘ der Gegenwart und Zukunft womöglich auf dem ökonomischen Sektor betätigen: „Vielleicht muß man jetzt bei den Kaufleuten die Eigenschaften suchen, die ehemals die Menschen groß machten – ungestümen Ehrsinne Unternehmungsgeist usw. auch den Cooperationsgeist.“ (NL 1881, 15[65], KSA 9, 656) Fornari 2009, 234 bemerkt mit Blick auf FW 31: „Nietzsches Analyse des Geistes des Handels [...] scheint Stuart Mill einiges zu schulden“; gemeint ist mit dieser Quellenvermutung insbesondere Mills Abhandlung über *Civilisation*, die N. gründlich studiert und annotiert hatte (vgl. NPB 386). Allerdings passen Mills kapitalismuskritische Äußerungen eher zu der polemischen ‚Marktanalyse‘ in M 179, die Fornari ebd., 235, Anm. 150 als Gegenstück zu FW 31 anführt; N. schreibt in jenem Text: „Alle politischen und wirthschaftlichen Verhältnisse sind es nicht werth, dass gerade die begabtesten Geister sich mit ihnen befassen dürften und müssten: ein solcher Verbrauch des Geistes ist im Grunde schlimmer, als ein Nothstand.“ (KSA 3, 157, 23–27) Zu FW 31 vgl. auch NWB 1, 38 f. und Holub 2018, 110.

402, 24–27 *Kaufen und verkaufen gilt jetzt als gemein, wie die Kunst des Lesens und Schreibens; Jeder ist jetzt darin eingeübt, selbst wenn er kein Handelsmann ist, und übt sich noch an jedem Tage in dieser Technik* [Tatsächlich schildert der von Fornari 2009, 234 f. als Prätext für FW 31 angeführte Aufsatz *Die Civilisation* von John Stuart Mill nicht nur die ‚heutige‘ Situation des Marktes, sondern führt diese (worauf Fornari allerdings nicht hinweist) auch schon mit der ‚heutigen‘ Lese- und Schreibpraxis eng. Zunächst stimmt Mill in die zu seiner Zeit schon verbreitete Klage darüber ein, „daß auf gewerblichem wie auf geistigem Gebiet Charlatanerie und vor Allem die Reclame mehr und mehr ihr Wesen treiben“, und erklärt, „daß dies die natürlichen Früchte einer in’s Ungeheure gesteigerten Concurrenz und eines Zustandes der Gesellschaft sind, bei dem jede Stimme, die nicht die allerschrillsten Töne anzuschlagen weiß, in dem allgemeinen verworrenen Getöse verloren gehen muß? [...] die Eigenschaft der leichten Verkäuflichkeit wird anstatt aller andern, wesentlichen Eigenschaften das Ziel des Strebens, und Capital und Arbeit werden weniger dazu verwendet etwas zu thun als andern Leuten einzureden, daß man es gethan hat.“ (Mill 1869–1886, 10, 20; N.s. Unterstreichung, mehrere Randstriche an der Seite.) Anschließend überträgt Mill dies auch auf das Gebiet der Literatur: „Die Literatur hat unter der allgemeinen Krankheit mehr gelitten als irgend eine andere Art der Production. So lange es nur wenige Bücher gab, und Wenige außer denen lasen, welche gewohnt waren die besten Autoren zu lesen, wurden Bücher in der wohlbegründeten Erwartung geschrieben, daß sie sorgfältig, und wenn sie

es verdienten, oft würden gelesen werden. [...] Der Lohn winkte dem, welcher gut, nicht dem, welcher viel schrieb, dem sorgfältigen und gelehrten, nicht dem oberflächlichen und schlecht unterrichteten Autor. Jetzt ist der Fall gerade umgekehrt.“ (Ebd., 21; mehrere Randstriche von N.s Hand.) In N.s Text entfallen die kulturkritischen Klagen, die Mill anbringen zu müssen meint.

402, 25 *gemein*] Hier in der Bedeutung von „allgemein, was alle angeht, von allen ausgeht“ (Grimm 1854–1971, 5, 3170), zugleich damit aber auch im Gegensatz zu ‚edel‘, ‚vornehm‘. Vgl. NK FW 3 (bes. NK 374, 4–16) u. NK 407, 20 f.

402, 27–30 *ganz wie ehemals, im Zeitalter der wilderen Menschheit, Jedermann Jäger war und sich Tag für Tag in der Technik der Jagd übte. Damals war die Jagd gemein*] In paläoanthropologischer Langzeitperspektive wird hier zurückgeblickt auf archaische Zustände der Menschheitsgeschichte, in der alle Menschen alltäglich Jäger waren. Darüber konnte sich N. beispielsweise in Otto Casparis *Urgeschichte der Menschheit* informieren, die sich zeitweise in seiner persönlichen Bibliothek befunden hatte. Laut Caspari 1877, 1, 284 hat man sich „den ersten Menschen“ bzw. den Menschen im Zustand „der ersten Anfänge der Cultur“ als „Jäger“ zu denken. Caspari sieht hierin sogar eine entscheidende Differenz zu anthropoiden Affen, welchen „die ganze Reihe der mit dem stolzen, männlichen Selbstgefühle verbundenen Antriebe des zum Angriff, zur Jagd und zum Raub ursprünglich geneigten Menschen“ abgehe (ebd., 78). Noch über die alten Griechen konnte N. bei Schmidt 1882b, 2, 229 lesen: „So sah man in der Jagd gern eine Vorbereitung für den Krieg, eine Betrachtungsweise, welche in Sparta zu ihrer Aufnahme unter die gesetzlichen Beschäftigungen der erwachsenen Bürger führte“.

403, 16 f. „*Prostitution des Geistes*“] Diese eindrückliche Metapher, die sich trotz der zitathaften Anführungszeichen vor N. nicht belegen ließ, hat sich später mehrfach als buchtiteltauglich erwiesen. Der evangelische Pfarrer und Missionar Erdmann Gottreich Christaller (1857–1922), dem Max Halbe mit Blick auf dessen 1885 erschienenes Werk *Die Aristokratie des Geistes als Lösung der sozialen Frage* „eine nahe geistige Verwandtschaft“ mit N. bescheinigte (vgl. Kr I, 104), hatte 1901 einen *Satirischen Roman* mit dem Titel *Prostitution des Geistes* veröffentlicht, in dem N. auch an verschiedenen Stellen erwähnt wird. Vgl. überdies Kunas 1982a, dessen politisch-philosophische N.-Monographie *Die Politik als Prostitution des Geistes* betitelt ist.

32.

Unerwünschte Jünger.] In einem Notat aus dem Herbst 1881 tritt noch Zathustra in der Rolle des in der Druckfassung dann anonym bleibenden Philo-

sophen auf: „Man brachte 2 Jünglinge zu Z(arathustra). ‚dieser wird jede Sache mittelmäßig machen – dieser wird nicht wehethun wollen, er ist nicht heroisch-grausam genug.“ (NL 1881, 12[131], KSA 9, 599; Handschrift in N V 7, 132.) Damit ist die Unterscheidung zwischen den beiden „unwillkommene[n] Schüler[n]“, von denen der eine „nicht Nein sagen“ kann und der andere „zu Allem: ‚Halb und halb.““ sagt (403, 22f.), bereits vorweggenommen, wie sie sich schließlich im gedruckten Text findet. In folgender Aufzeichnung, die zeitnah entstanden ist, taucht der ‚Mittelmäßige‘ ebenfalls auf, wird hier aber nicht dem ‚Unheroischen‘, sondern gerade dem – potentiell – ‚Fürchterlichen‘ gegenübergestellt: „Wenn dieser M(ensch) nicht ein großer Tugendhafter wird, so wird er fürchterlich sein, sich und Anderen. Bei Anderen lohnt es sich nicht, wenn sie sich so heftig um die Tugend bemühen – sie werden durch ihre Mittelmäßigkeit sogar die Tugend um ihr Ansehen bringen.“ (NL 1881, 12[108], KSA 9, 595; Handschrift in N V 7, 143.) Vgl. auch M III 4, 170: „Dieser M[ensch] ist zu mittelmäßig als daß ich wünsche, er ergriffe die Sache der Tugend. Seine Mittelmäßigkeit wird jede Sache um ihr Ansehen bringen, die er ergreift.“ Eine ausführlichere ‚Vorstufe‘ findet sich in M III 4, 136. Zu FW 32 vgl. Kaufmann 1982, 53, der in biographischer Lesart N.s Schwester Elisabeth und seinen Freund Heinrich Köselitz als „unerwünschte Jünger“ bewertet; Burnham 2015, 103 hebt allgemein die Klage über „disciples who do not have adequate strength“ hervor, während Shapiro 2016, 59 umgekehrt auf den eigentlich erwünschten Jünger bzw. Schüler schließt, welcher „is understood as more than a mere follower or acolyte“. Ähnlich wie Walter Kaufmann identifiziert auch Miner 2017, 26, Anm. 36 den fiktiven Philosophen im Text mit N. und sieht hierin eine Vorausdeutung auf JGB 208.

403, 20–22 *rief mit Unmuth ein Philosoph, welcher die Jugend „verdarb“, wie Sokrates sie einst verdorben hat*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ korrigiert aus: „sagte ein Philosoph, welcher die Jugend ‚verdarb‘ wie Sokrates“ (M III 6, 110). Die inquit-Formel signalisiert, dass wir es bei diesem Satz mit Erzählerrede zu tun haben, während der restliche Text aus direkter Figurende besteht. Neben dem Vorwurf der Gottlosigkeit (Asebie) lautete ein weiterer Anklagepunkt des athenischen Volksgerichts gegen Sokrates im Jahr 399 v. Chr., er verführe und verderbe die Jugend. In der Folge wurde er dazu verurteilt, den Becher mit dem tödlichen Schierlingsgift zu trinken (vgl. die *Apologie des Sokrates* in Platon 1852–1864, 1, 25–58 u. NK FW 340). Zu diesem „Bezug auf die Anklage gegen Sokrates“ siehe Hödl 2009, 401. Dass der im vorliegenden Passus genannte „Philosoph“ ein Jugendverderber gleich Sokrates sei, gibt nicht etwa die Ansicht des Erzählers, sondern diejenige der ‚öffentlichen Meinung‘ bzw. der ‚Ankläger‘ wieder, daher die sowohl zitierenden als auch distanzierenden Anführungszeichen um „verdarb“. Der so charakterisierte Philosoph ist eine nar-

rativ vermittelte fiktive Figur, mithin – wie der zunächst hier für einen Auftritt vorgesehene Zarathustra – nicht einfach mit N. als empirischem Autor gleichzusetzen. Kritisch zur philosophisch-jugendverderbenden Vergleichsfigur Sokrates als „Pessimist“ vgl. FW 340 (569, 30).

403, 23 f. *Gesetzt, sie ergriffen meine Lehre*] Die Wendung erinnert an den Beginn eines Heraklit-Fragments: „οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας“ – „Haben sie nicht mich, sondern den Sinn vernommen“ (Diels/Kranz 1956, 22 B 50). Dass die ‚unerwünschten Jünger‘ die „Lehre“ des sprechenden Philosophen nicht „ergriffen“ haben, liegt schon angesichts der unreal-konditionalen Formulierung nahe. An Heraklit (vgl. NK FW Vorspiel 41) gemahnt denn auch die „kriegerische“ „Denkweise“ (403, 25) des fiktiven Philosophen.

403, 24–28 *so würde der Erstere zu viel leiden, denn meine Denkweise erfordert eine kriegerische Seele, ein Wehethun-Wollen, eine Lust am Neinsagen, eine harte Haut, – er würde an offenen und inneren Wunden dahin siechen.*] Auch wenn nicht im Einzelnen deutlich wird, worin denn die „Lehre“ (403, 24) des sprechenden Philosophen besteht, charakterisiert er an dieser Stelle immerhin seine „Denkweise“ als kriegerische, aggressive, verletzende (zur ‚Philosophie des Wehtuns‘ vgl. schon FW 13 und erneut im Vierten Buch FW 325; siehe auch die ‚schmerzbringenden Heroen‘ in FW 318). Zu dieser martialischen „Lehre“, durch die der „Philosoph“ aus FW 32 zugleich in die Nähe des in FW 48 in die tiefe Vergangenheit projizierten „Gewaltmensch[en]“ (413, 14) rückt, passt auch, dass in einer Vorarbeit zu FW 32 für die Rolle des Philosophen zunächst Zarathustra vorgesehen war, heißt es doch in dessen Rede „Vom Lesen und Schreiben“: „Muthig, unbekümmert, spöttisch, gewalththätig – so will uns die Weisheit: sie ist ein Weib und liebt immer nur einen Kriegsmann.“ (Za I, KSA 4, 48, 1 u. 49, 8–10) Der im zu kommentierenden Passus geschilderte erste „Schüler“ (403, 22) ist offensichtlich kein solcher „Kriegsmann“ und ginge deshalb an der Lehre seines Meisters zugrunde, wenn er sie richtig verstünde; seine Anhängerschaft – und damit auch sein Überleben als Jünger – beruht also auf der Bedingung des Missverstehens. Gegen die „Lust am Neinsagen“, die dieser Jünger jedenfalls nicht teilt, richtet sich übrigens das sprechende Ich im prominenten ersten Abschnitt des Vierten Buchs (FW 276) mit seinem Bekenntnis zum „Amor fati“, wenn es ausruft: „Ich will keinen Krieg gegen das Hässliche führen. Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. Weg sehen sei meine einzige Verneinung! Und, Alles in Allem und Grossen: ich will irgendwann einmal nur noch ein Ja-sagender sein!“ (521, 22–27) Zu diesem Programm (mit dem freilich die oben angeführten anderen Abschnitte aus FW IV konfliktieren) dürfte der erste Jünger aus FW 32 eine größere Affinität verspüren.

403, 28–31 *Und der Andere wird sich aus jeder Sache, die er vertritt, eine Mittelmässigkeit zurecht machen und sie dergestalt zur Mittelmässigkeit machen, – einen solchen Jünger wünsche ich meinem Feinde.*] Hatte das sprechende Philosophen-Ich im Fall des ersteren Jüngers noch den Konjunktiv verwandt („würde“), so ist vom anderen Jünger im Indikativ („wird“) die Rede – weil sein Verhalten unabhängig vom richtigen oder falschen Verstehen der philosophischen Lehre seines Meisters sein dürfte. Als Vermittelmäßiger nivelliert der zweite Schüler ohnehin jede „Sache“ (was streng genommen bedeutet, dass er überhaupt nicht fähig ist, die Lehre seines Lehrers zu ‚ergreifen‘). Augenscheinlich empfindet der sprechende Philosoph diesen Jünger als noch ‚unerwünschter‘ denn den ersteren, wie aus der abschließenden Bemerkung hervorgeht, die das Sprichwort „Das wünsche ich meinem (ärgsten) Feinde nicht.“ (Wander 1867–1880, 5, 456) variiert und – entsprechend der kriegerischen „Denkart“ des Philosophen-Ichs – umkehrt.

Mit der hier zum Ausdruck gebrachten Verachtung des Mittelmäßigen durch den Philosophen kontrastiert das später entstandene nachgelassene Notat KGW IX 6, W II 2, 21, 1–8 (NL 1887, 10[175], KSA 12, 559, 25–560, 3): „Der Haß gegen die Mittelmäßigkeit ist eines Philosophen unwürdig: er 'es' ist / fast ein Gegenbeweis gegen seine 'Fragezeichen an seinem Recht auf' ‚Philosophie‘. Es genügt, ihr sich nicht zu 'Gerade deshalb, weil er die Ausnahme s ist,' / unterwerfen; im Übrigen soll er sie vertheidigen u. in Schutz nehmen: 'hat er das die Regel in Schutz zu nehmen, hat er allem Mittleren den guten Muth zu sich selber' wozu / es gehört, daß er ihr guten Muth zu sich selber 'zu erhalten.'“ Zur Verteidigung des Regel- und Mittelmäßigen vgl. auch NK 418, 14–16.

33.

Ausserhalb des Hörsaales.] Vgl. folgende ‚Vorstufe‘ vom Herbst 1881: „Um zu beweisen, daß im Grunde der M[ensch] doch ein gutartiges Thier ist, würde ich daran erinnern, wie leichtgläubig er gewesen ist. – So wäre gar die Wissenschaft ein Anzeichen davon, daß die M[ensch]h[eit] böser geworden ist? – An dem allgem[einen] Faktum daß die M[ensch]h[eit] böser ist als je, kann man nicht zweifeln: ein Jeder trägt jetzt den Essig der moral[ischen] Unzufriedenheit mit sich herum – das war in alten Zeiten nicht so u. nicht einmal so bei den wildesten u. unbändigsten Menschen.“ (M III 4, 206 f.) In der schon titelgleichen ‚Reinschrift‘ in M III 6, 109, die mehrere Korrekturen enthält, sowie in der Druckfassung entfällt die Metapher vom „Essig der moral. Unzufriedenheit“ und findet eine Dialogisierung des Gedankengangs statt. Ließe sich in der ‚Vorstufe‘ die in Parenthese gesetzte Frage noch als soliloquistischer Ein-

wurf verstehen, so ist hingegen FW 33 schon durch die in Anführungszeichen stehenden Redebeiträge desjenigen, der das kurze Gespräch beginnt und dominiert, sowie durch seine adressatenbezogene Zielsetzung – „Um Ihnen zu beweisen“ (404, 2f.) – klar als Dialog erkennbar. Gleichwohl fehlen die bei den meistigen sonstigen Dialogen in FW (vgl. FW Vorspiel 4, FW Vorspiel 32, FW 93, FW 172, FW 181, FW 190, FW 255, FW 262, FW 320) zu findenden Figurenbezeichnungen „A.“ und „B.“ – ähnlich wie auch in FW 168 oder FW 237 (einen Sonderfall bilden darüber hinaus die narrativ vermittelten Dialoge mit personalisierten Figurenbezeichnungen FW 106 und FW 213). Zur Dialogform insbesondere in M und FW vgl. Zittel 2016, der indes gerade FW 33 unterschlägt, um stattdessen ebd., 83 fälschlich FW 123 als Dialog auszugeben.

Ausgehend von der Überschrift, die ein außerhalb eines Hörsaals stattfindendes Zwiegespräch annonciert, liegt der Gedanke an eine Unterhaltung zwischen Professor und Student nahe. Dessen Frage unterscheidet sich von der in ‚Vorstufe‘ aufgeworfenen dadurch, dass er lediglich nach dem von ihm nicht verstandenen Grund des Misstrauischer- und Bösergewordenseins des Menschen fragt, nicht aber schon die Wissenschaft als Ausweis dieser Entwicklung in Erwägung zieht. Wenn der dozierende Gesprächspartner die Frage nach dem „warum“ (404, 8) mit der ‚gegenwärtigen‘ Existenz bzw. Notwendigkeit „eine[r] Wissenschaft“ (404, 9) beantwortet, gibt auch er freilich keine Ursache, sondern lediglich ein „Anzeichen“ dafür an. In der Sekundärliteratur erhielt FW 33 bislang nur wenig Aufmerksamkeit; vgl. die punktuellen Bezugnahmen auf den Abschnitt bei Schoeck 1948, 99, Mabilie 2009, 43, Stellino 2015, 566 und Zittel 2015, 59.

404, 2–7 *Um Ihnen zu beweisen, dass der Mensch im Grunde zu den gutartigen Thieren gehört, würde ich Sie daran erinnern, wie leichtgläubig er so lange gewesen ist. Jetzt erst ist er, ganz spät und nach ungeheurer Selbstüberwindung, ein misstrauisches Thier geworden* [Zur Bestimmung des Menschen als Tier vgl. NK 372, 14–25; die Definition als „misstrauisches Thier“ begegnet erneut in FW 346 im Fünften Buch: „Denn der Mensch ist ein verehrendes Thier! Aber er ist auch ein misstrauisches“ (580, 14 f.). Die in FW 33 vom ersten Gesprächspartner vertretene These, der Mensch sei ursprünglich („im Grunde“) ein ‚gutartiges Tier‘, hat ihren wohl prominentesten Vorläufer in Rousseau. In dessen 1755 erschienenem *Discours sur l'inégalité* wird der „homme naturel“ bzw. „homme sauvage“ nicht nur ausdrücklich unter die Tiere eingereiht (vgl. Rousseau 1755, 12: „un animal“), sondern – gegen Hobbes’ pessimistische Anthropologie, die den Menschen im ‚Naturzustand‘ aggressiv denkt – auch ausdrücklich mit „bonté“ und „pitié naturelle“ ausgestattet (ebd., 115). Eine Entwicklungsgeschichte der Menschheit, die von der Leichtgläubigkeit zum Misstrauen führt, erzählt zu Beginn des Dritten Buchs FW 110, wo allerdings nicht, wie im Fortgang von FW 33 das Misstrauischer- als Böserwerden gefasst,

sondern darin vielmehr eine Umwertung des Bösen zum Guten gesehen wird: „die Prüfung, die Leugnung, das Misstrauen, der Widerspruch [...], alle ‚bösen‘ Instincte“ hätten „zuletzt das Auge und die Unschuld des Guten“ bekommen (471, 1–6).

404, 7 *ja! der Mensch ist jetzt böser als je.*] Ein nachgelassenes Notat aus dem Herbst 1881 ähnelt diesem Fazit des ersten Sprechers in FW 33: „die Menschheit ist schlechter geworden“ (NL 1881, 12[98], KSA 9, 594).

404, 8–10 *warum sollte der Mensch jetzt misstrauischer und böser sein? – „Weil er jetzt eine Wissenschaft hat, – nöthig hat!“ –*] Die Frage nach dem Grund des Misstrauischer- und Böserseins des ‚jetzigen‘ gegenüber dem ‚ursprünglichen‘ Menschen, die sich auch mit Betonung des „und“ so verstehen ließe, dass sie nach dem Zusammenhang von Misstrauen und Bosheit fragt, beantwortet der Gesprächspartner mit dem Hinweis auf das (Nötig-)Haben der „Wissenschaft“ nicht wirklich. Zwar mag letztere als Beleg des menschlichen Misstrauens bzw. Genauer-Wissenwollens erscheinen; allerdings folgt daraus weder, weshalb der Mensch im Laufe der Zeit misstrauischer geworden ist, noch lässt sich daraus ableiten, inwiefern dies als „böse[]“ gelten kann. Dass das Misstrauischwerden gar keinen „Grund“ braucht, wird zur gleichen Zeit in NL 1882, 3[1], KSA 10, 102, 3–5 dekretiert: „Wir werden mißtrauisch, nicht weil wir einen Grund dazu finden, sondern ‚wir finden immer einen Grund dazu‘, mißtrauisch zu sein, wenn wir mißtrauisch werden.“ Und dass die Wissenschaft und das Böse beim ‚mittleren‘ N. nicht notwendig verschränkt sind, zeigt etwa das Nachlass-Notat NL 1880, 1[46], KSA 9, 16, 5–10, das gerade die Beseitigung der Vorstellung von der Bösertigkeit des Menschen als genuine Leistung der Wissenschaft anführt, die ihre ‚ungesunden‘ Wirkungen kompensiere: „Gesetzt, es würde durch die Wissenschaft sehr vielen zufriedenen Vorstellungen und mancher angenehmen Faulheit ein Ende gemacht, so wirkt sie ungesund. Aber dagegen ist zu rechnen, daß sie sehr viele Unzufriedenheit beseitigt und namentlich die schrecklichen Vorstellungen aller bösen Philosophien und Religionen, daß wir durch und durch böse sind [...]“.

Vgl. dagegen aber die nur wenig später entstandene Aufzeichnung NL 1880/1881, 8[103], KSA 9, 404, 16 u. 23–25, die die „Aufgabe der Wissenschaft“ zwar ähnlich darin sieht, das „Fundament“ „des Christenthums“ zu „zertrümmern“, und hinzufügt: „D. h. freilich, nach jetzigem Begriff: die Menschen böse machen, egoistisch usw.“ Vgl. auch M 432, wo es zu Beginn zwar noch heißt: „Es giebt keine alleinwissendmachende Methode der Wissenschaft! Wir müssen versuchsweise mit den Dingen verfahren, bald böse, bald gut gegen sie sein“ (KSA 3, 266, 2–5), während der Schlusssatz jedoch aus der Außenperspektive formuliert: „Wir Forscher sind wie alle Eroberer, Entdecker,

Schifffahrer, Abenteuerer von einer verwegenen Moralität und müssen es uns gefallen lassen, im Ganzen für böse zu gelten.“ (Ebd., 12–14)

34.

Historia abscondita.] Vgl. folgende ‚Vorstufe‘ vom Herbst 1881: „Ein großer M[ensch] hat eine rückwirkende Kraft, alle Geschichte wird auf eine Wage gestellt, u. tausend Geheimnisse [der Vergangenheit] kriechen aus ihren Winkeln. / es ist ‚jedesmal‘ als ob man ‚bis dahin‘ noch gerade manches ‚das Wesentliche‘ von der Vergangenheit nicht gewußt hätte“ (N V 7, 124). Vgl. auch M III 4, 148: „Jeder große Mensch hat eine rückwirkende Kraft, alle Geschichte wird wieder auf die Wage gestellt, und tausend Geheimnisse der Vergangenheit kriechen aus ihren Schlupfwinkeln – in seine Sonne. Es ist jedesmal, als ob man von dem Vergangenen gerade das Wesentlichste nicht gewußt habe.“ Die lateinische Überschrift der Druckfassung (deutsche Übersetzung: „verborgene Geschichte“) wandelt die traditionelle Formel vom „deus absconditus“ ab, indem sie das Theologumenon vom ‚verborgenen Gott‘, das N. vor allem von seiner Pascal-Lektüre her bekannt war (vgl. NK KSA 5, 16, 12), in säkularisierender Weise auf die (Welt-)Geschichte überträgt.

Auf diese und weitere Formen der Geschichtsbetrachtung in FW zielt wohl Jacob Burckhardt ab, wenn er in seinem auf den 13. September 1882 datierten Antwortschreiben auf die Zusendung von FW seine Hoffnung äußert, N. würde sich künftig noch stärker und ausdrücklicher historischen Themen zuwenden: „Was mir aber immer von Neuem zu schaffen giebt, ist die Frage: was es wohl absetzen würde wenn Sie Geschichte docirten? Im Grunde wohl lehren Sie immer Geschichte und haben in diesem Buch manche erstaunliche historische Perspective eröffnet, ich meine aber: wenn Sie ganz ex professo die Weltgeschichte mit Ihrer Art von Lichtern und unter den Ihnen gemäßen Beleuchtungswinkeln erhellen wollten? Wie hübsch vieles käme – im Gegensatz zum jetzigen Consensus populorum – auf den Kopf zu stehen?“ (KGB III 2, Nr. 144, S. 288 f., Z. 11–19; vgl. hierzu Campioni 2010b, 19) Geradezu als „Absage an Burckhardts spezifische Weise der Vereinnahmung von Historie“ liest freilich Müller 2005, 69 das „Theorem von der ‚Historia abscondita‘“ in FW 34, dessen „philosophische Relevanz“ Burckhardt bei aller Aufgeschlossenheit „für den genealogischen Perspektivismus als historiographischem [sic] Ansatz“ jedoch verkenne (ebd., 70 f.).

Dass die Formel vom „genealogischen Perspektivismus“ für das in FW 34 vertretene Geschichtsverständnis glücklich gewählt ist, kann indes durchaus bezweifelt werden, insofern es sich dabei wohl kaum um ein ernst gemeintes

programmatisches „Theorem“ handeln dürfte. Eher schon trägt der Text parodistische Züge, wenn er auf spezifische Weise an eine heroische Geschichtsauffassung im Ausgang von Hegel anknüpft, wie sie sich in dessen Diktum über Napoleon als „Weltseele [...] auf einem Pferde“ (Hegel 1887, 68) verdichtete und besonders wirkungsmächtig von Thomas Carlyle (1795–1881) weiterentwickelt wurde, der den Gang der Geschichte auf das Wirken großer Persönlichkeiten zurückführte. So etwa in seinem Werk *On Heroes, Hero-Worship, & the Heroic in History* (1841), das N. in der deutschen Übersetzung *Über Helden, Heldenverehrung und das Heldenthümliche in der Geschichte* (1853) rezipierte. Bemerkenswerterweise wendet sich M 298 jedoch ausdrücklich gegen den historischen „Heroen-Cultus und seine Fanatiker“ (KSA 3, 221, 6; hierzu NK 3/1, S. 326–328). Gegen Ende dieses Textes wird Carlyle sogar ein „alte[r] anmaassliche[r] Wirr- und Murrkopf[]“ genannt (KSA 3, 222, 16). Zu Carlyle vgl. auch FW 97, bes. NK 451, 29–31. FW 34 greift dagegen selbst das Thema des „grosse[n] Mensch[en]“ (404, 12) als geschichtsbildende Kraft auf – allerdings, und darin besteht die Pointe des Textes, in zurückwirkender Weise, so dass man von einer flexiblen ‚nachträglichen Teleologie‘ sprechen könnte, die die Geschichte immer wieder neu – nämlich auf einen jeweiligen großen Menschen hin – zu schreiben erlaubt, weshalb „gar nicht abzusehen [ist], was Alles einmal noch Geschichte sein wird“ (404, 16 f.).

Zum Konzept des ‚großen Mannes‘, das mit Blick auf dessen zerstörerisches Wirken schon FW 28 behandelte und das gegen Ende des Dritten Buchs mehrere ironische Brechungen erfährt, siehe NK FW 208. Die Vorstellung von einer ‚verborgenen Geschichte‘ klingt übrigens bereits in M 307 ab, wo die „Weltgeschichte“ zur „unergründlichen Wirklichkeit“ erklärt wird (KSA 3, 224, 30 u. 225, 5 f.). Aus der Sekundärliteratur vgl. zu FW 34 auch Borsche 1985, 65, Picht 1988, 310, Meyer 1998, Born 2010, 193 und Müller 2020b, 166.

404, 17 *vielleicht*] Nachträglich in die titelgleiche ‚Reinschrift‘ (M III 6, 104) eingefügt.

404, 18 *unentdeckt*] In M III 6, 104 korrigiert aus: „unbekannt“.

35.

Ketzerei und Hexerei.] Folgende ‚Vorstufe‘ unterscheidet sich leicht von der Druckfassung: „Anders denken als Sitte ist – ist nicht Wirkung des Intellectes, sondern von Neigungen, loslösenden, isolirenden, trotzigten oder feigen oder schadenfrohen und hämischen: Ketzerei ist ein Seitenstück der Hexerei, und gewiß nichts Harmloses, oder gar Verehrungswürdiges. – So lange alle Welt an das Böse im M[enschen] glaubt, wird er immer böser. So brachte das

große verdoppelte Mittelalter, die Reformation, die beiden Gattungen böser M[enschen] im größten Maaßstabe hervor, die Hexen und die Ketzer (dh. solche, welche Lust haben, das was herrscht (an Menschen u. Meinungen) zu schädigen.“ (M III 1, 95) Der Hauptunterschied zu FW 35 besteht darin, dass der im letzten Satz des Notats hinter „Reformation“ stehende Passus in leicht veränderter Form vorgezogen wurde und an die Stelle des gestrichenen Satzes getreten ist: „So lange alle Welt an das Böse im M[enschen] glaubt, wird er immer böser.“ Diese Änderung ist insofern bedeutsam, als sie den Aspekt der Fremdzuschreibung, der Projektion, die zur *self-fulfilling prophecy* wird, außen vor lässt. Die im vorliegenden Abschnitt vorgenommene Engführung von „Ketzeri“ und „Hexerei“ beschreibt beide als selbstbewusst „böse“ Menschen, die im lustvollen Selbstbewusstsein gerne anderen „Menschen“ (im Fall der Hexen) bzw. anderen „Meinungen“ (im Fall der Ketzer) Schaden zufügen. Damit unterscheidet sich FW 35 von der gegen Ende des Dritten Buchs erfolgenden Reflexion über die Hexenprozesse in FW 250, die eine „Schuld der Hexerei“ (515, 22) prinzipiell bestreitet. Als Vorläufer der Wissenschaften erscheinen „Zauberer, Alchymisten, Astrologen und Hexen“ hinwiederum in FW 300 (539, 1 f.). Größere Nähe zu FW 35 weist das Nachlass-Notat NL 1881, 11[86], KSA 9, 473, 15–19 auf: „Die Thatsache an der Hexerei ist, daß ungeheuerere Massen Menschen damals die Lust empfanden, Anderen zu schaden und sich schädigend zu denken, ebenfalls in Gedanken sinnlich auszuschweifen und sich mächtig im Bösen und Gemeinsten zu fühlen. Woher das? – ist die Frage.“ Die Handschrift dieses Notats steht bezeichnenderweise zusammen mit der eingangs zitierten ‚Vorstufe‘ zu FW 35 in M III 1, 95. Die titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit einigen Korrekturen findet sich in M III 6, 84 f. Vgl. neben den im Folgenden angeführten Titeln aus der Sekundärliteratur auch Hudgens 2016, 180 und Alfano 2019b, 247.

404, 31–405, 3 *Die Reformation, eine Art Verdoppelung des mittelalterlichen Geistes, zu einer Zeit, als er bereits das gute Gewissen nicht mehr bei sich hatte, brachte sie beide in grösster Fülle hervor.*] Im Dritten und Fünften Buch von FW erhalten die Reformation bzw. Luther noch größere Aufmerksamkeit, namentlich in FW 146, FW 148, FW 149 und FW 358. Dass die Reformation im vorliegenden Passus als retardierendes Moment im Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit erscheint, passt zu Gedanken, die bereits in MA artikuliert wurden. Vgl. MA I 26, KSA 2, 47, 1–6: „So zeugt zum Beispiel Luther’s Reformation dafür, dass in seinem Jahrhundert alle Regungen der Freiheit des Geistes noch unsicher, zart, jugendlich waren; die Wissenschaft konnte noch nicht ihr Haupt erheben. Ja, die gesammte Renaissance erscheint wie ein erster Frühling, der fast wieder weggeschneit wird.“ Vgl. auch besonders den „Renaissance und Reformation“ überschriebenen Abschnitt MA I 237, wo es

heißt: „Dagegen [sc. gegen die Renaissance] hebt sich nun die deutsche Reformation ab als ein energischer Protest zurückgebliebener Geister, welche die Weltanschauung des Mittelalters noch keineswegs satt hatten und die Zeichen seiner Auflösung, die ausserordentliche Verflachung und Veräusserlichung des religiösen Lebens, anstatt mit Frohlocken, wie sich gebührt, mit tiefem Unmuth empfanden.“ (KSA 2, 199, 16–22) Zu FW 35 vor dem Hintergrund des auch später bei N., etwa in AC 61 (siehe NK 6/2, S. 299–311), noch begegnenden Gegensatzes von Reformation und Renaissance vgl. schon Reinmöller 1938, 28 f. und erneut Berthold 1999, 148.

Orsucci 1996, 357 bringt den hier zu kommentierenden Passus aus FW 35 in Verbindung mit dem zweiten Band der von dem katholischen Priester Johannes Janssen verfassten *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*. Dieser Band wird zwar, anders als der erste Band (Janssen 1878) und der von N. intensiv durchgearbeitete Replik- und Eränzungsband *An meine Kritiker* (Janssen 1882) nicht in NPB aufgeführt. N.s Brief an Köselitz vom 5. Oktober 1879 ist jedoch zu entnehmen, dass er auch den zweiten Band besaß: „über Luther bin ich nach längerer Zeit außer Stande, in ehrlicher Weise etwas Verehrendes zu sagen: die Nachwirkung einer mächtigen Materialsammlung über ihn, auf die mich J. Burckhardt aufmerksam machte. Ich meine Jans(s)en Gesch(ichte) des deutschen Volkes Bd. II. in diesem Jahre erst erschienen (ich besitze es)“ (KSB 5/KGB II 5, Nr. 889, S. 451, Z. 32–37). Zu vermuten steht, dass die in NPB 320 genannte Buchhändlerrechnung vom 8. Mai 1879, auf der „lediglich: Janssen“ steht, statt Janssens Ausgabe von *Joh. Friedrich Böhmer's Leben und Anschauungen* (1869) den zweiten Band der *Geschichte des deutschen Volkes* betrifft. Am 10. November 1882 berichtet N. Franz Overbeck über seine Lektüre des Ergänzungsbandes (Janssen 1882): „Für das Buch von Jans(s)en bin ich Dir großen Dank schuldig, es präcisirt vorzüglich alles Unterscheidende zwischen seiner und der protestantischen Auffassung (der ganze Handel läuft auf eine Niederlage des deutschen Protestantismus hinaus – jedenfalls der protestantischen ‚Geschichtsschreibung‘) Ich selber habe in der Hauptsache nicht viel umzulernen gehabt. Die Renaissance bleibt mir immer noch die Höhe dieses Jahrtausends; und was seither geschah, ist die große Reaktion aller Art von Heerden-Trieben gegen den ‚Individualismus‘ jener Epoche.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 327, S. 275 f., Z. 20–29) Zum Einfluss Janssens auf das Luther- bzw. Reformationsbild bei N. vgl. NK KSA 5, 66, 19–22 u. NK KSA 6, 251, 12–26, ferner Reschke 2016b, 38–40 u. 45 f. und Sommer 2017b, 601 f.

Janssen selbst stellt allerdings die Reformation gerade nicht als „Verdoppelung“ oder Verlängerung des Mittelalters dar, sondern sieht, wie auch Orsucci 1996, 357 bemerkt, Luthers Reformation als Zerstörung der „hohe[n] Kultur“ des Mittelalters an. Wenn Orsucci ebd. dennoch FW 35 ins Spiel bringt, um zu

belegen, „von welchem Interesse“ Janssen für N. war, so bezieht er sich dafür auf eine Stelle, an der Janssen schreibt: „Luther und Melancthon benutzten zum Kampfe gegen die Kirche den im Volke vorhandenen Aberglauben an allerlei ‚Monstra und Portenta‘“ (Janssen 1879, 280; zitiert bei Orsucci 1996, 356). Von Hexen oder Hexerei ist im zweiten Band von Janssens *Geschichte des deutschen Volkes* allerdings nicht eigens die Rede – anders als in anderen Lektüren N.s wie etwa Hellwalds *Culturgeschichte*, in der es heißt, die „Hexenprocesse gediehen üppig“ in „der Reformationszeit“ (Hellwald 1875, 703; vgl. auch ebd., 617, wo betont wird, dass die „Wurzeln“ dieser Prozesse „in das Mittelalter zurückreichen“). Erst im achten Band, der allerdings 1894 erschienen ist, geht auch Janssen ausführlich auf die „Ausbreitung des Hexenglaubens seit dem Ausbruch der Kirchenspaltung“ (Kap. IV) ein und hält fest: „Durch Luther erhielt der Glaube an die Macht und Wirksamkeit des Teufels, der in allen Menschen thätig sei und namentlich auch durch die Hexen und Zauberer seine Künste übe, eine Ausdehnung, wie er sie früher nie besessen hatte.“ (Janssen 1894, 523) Allerdings konnte N. in Janssens zweitem Band sehr wohl von „Ketzererei“ lesen – bezeichnenderweise über Luther selbst, der von der katholischen Kirche bzw. von den Reichsständen des Heiligen Römischen Reiches „für einen offenbaren Ketzer“ gehalten wurde (Janssen 1879, 153; zur römischen Sicht auf Luther als „Ketzer“ vgl. Reinhardt 2017).

Am ehesten kommt als Stichwortgeber für die Luther/Reformation-Hexen-Thematik William Edward Hartpole Leckys *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa* (1873) in Frage, deren beide Bände N. gründlich gelesen hat. Zu Lecky 1873 als Hexenquelle N.s siehe auch NK FW 250. Vgl. Lecky 1873, 1, 6: „Die Leichtgläubigkeit, welche Luther in allen mit dem Teufelswesen in Verbindung stehenden Dingen an den Tag legte, war selbst für sein Zeitalter erstaunlich, und so oft er über Hexerei redete, war seine Sprache emphatisch und rücksichtslos. ‚Ich will kein Mitleid mit diesen Hexen haben‘, rief er aus, ‚ich wünsche, dass man sie allesammt verbrenne!‘“ (N.s Unterstreichungen; die Lutherzitate am Rand mit „NB!“ versehen.) Vgl. auch ebd., 46: „Wir haben in dem Leben Luther’s einen schlagenden Beleg für den Einfluss der Reformation auf die Hexerei und für die Denkungsweise, welche sie eine Zeit lang unterhielt. Kein Zug war schärfer in seinem Charakter ausgeprägt, als das starke und leidenschaftliche Gefühl der Sündhaftigkeit.“ (N.s Unterstreichung; der letzte Satz mit Randmarkierung versehen.) Der Witz von FW 35 besteht darin, dass sich „Ketzer“ wie Luther und „Hexen“, gegen die er predigte, auf einer Ebene wiederfinden und gleichermaßen als „böse“ Gewächse der Reformation erscheinen. Zum Themenkomplex *Luther und die Hexen* aus Sicht der neueren (rechts)historischen Forschung vgl. Hirte 2017.

405, 1f. zu einer Zeit, als er bereits das gute Gewissen nicht mehr bei sich hatte,] Fehlt noch in M III 6, 84.

36.

Letzte Worte.] FW 36 ist durch zwei Gedankenstriche zwischen Sätzen klar in drei Teile untergliedert. Die ersten beiden parallelisieren zunächst die römischen Kaiser Augustus (405, 5–13) und Nero (405, 13–17) hinsichtlich der ihnen – aufgrund ihrer angeblichen letzten Worte – gleichermaßen zugeschriebenen Schauspielerqualitäten. Als Gegenbeispiele hierzu werden der uneitel sterbende griechische Philosoph Sokrates sowie vor allem im dritten Teil der schweigsam-(selbst)quälerische römische Kaiser Tiberius (405, 17–27) angeführt. Textgenetisch verklammert ist FW 36 mit dem Abschnitt FW 340 aus dem Vierten Buch. Vgl. NK 405, 16 f. Siehe auch im Zweiten Buch FW 95, wo „die letzten Worte Chamfort’s“ (450, 26 f.) thematisiert werden. Deutungsansätze zu FW 36 bieten Kaufmann 1982, 467, für den sich hier wie auch in FW 328 und FW 340 „Nietzsches Bewunderung für Sokrates“ zeigt, in diesem Fall für dessen „lautere Schlichtheit des Sterbens“ (zu „Socrates’ power of silence“ vgl. noch Anderson 2014, 138), sowie Löw 1982, 196, der in den späten Selbstmaskierungen N.s in seinen sog. Wahnsinnszetteln als „Dionysos“ und „Christus“ ein Gegenstück zu dem im ersten Teil des Textes dem sterbenden Kaiser Augustus vorgehaltenen Fallenlassen seiner Maske sieht. Montinari führt FW 36 in KGW IV 4, 462 als Beispiel dafür an, dass N. „die Gestalt des römischen Kaiser Tiberius [...] vielfach interessiert hat“ und verweist hierfür auch auf M 460 (vgl. NK KSA 3, 277, 2) und JGB 55 (vgl. NK KSA 5, 74, 3–8). Dass Tiberius in FW 36 durch seine Schweigsamkeit zum historischen Exempel für „greatness and profundity of spirit“ werde, ergänzt Angier 2006, 121. Man kann die Rolle des (Selbst-)Quälers Tiberius im vorliegenden Text allerdings auch weniger positiv verstehen; vgl. NK 405, 17 f. und NK 405, 24.

In N V 7, 43 f. und N V 7, 45 f. finden sich mehrere ‚Vorstufen‘ zu FW 36. Die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 94 weist nur wenige Änderungen auf; den Titel hat N. mit Bleistift auf der gegenüberliegenden Manuskriptseite M III 6, 95 notiert. Ebenfalls mit Bleistift hat N. über dem Text festgehalten, schließlich aber gestrichen: „Schluß von S. 16.“ Gemeint ist die dort zu findende ‚Reinschrift‘ zu FW 340, unter der entsprechend zu lesen ist: „Fortsetzung auf S. 91“ (M III 6, 244).

405, 5 *dass der*] In M III 6, 94 korrigiert aus: „dass auch der“.

405, 7 f. *und der ebenso schweigen konnte wie irgend ein weiser Sokrates*] In M III 6, 94 korrigiert aus: „und ebenso schweigen konnte als der weiseste Sokrates“.

405, 10 f. *dass er eine Maske getragen und eine Komödie gespielt habe*] Das „Komödienspiel der Berühmten“ thematisiert bereits der unter diesem Titel stehende Abschnitt FW 30.

405, 10 *getragen und*] In M III 6, 94 korrigiert aus: „getragen habe“.

405, 13 *Plaudite amici, comoedia finita est!*] Deutsche Übersetzung: „Klatscht Beifall Freunde, die Komödie ist aus!“ In verkürzter Form („plaudite amici“) bringt N. das Zitat auch schon in PHG 7, KSA 1, 833, 16 u. MA II VM 24, KSA 2, 388, 21 f. Nach Suetons Lebensbeschreibung des Augustus im zweiten Buch von *De Vita Caesarum* handelt es sich um die (vor)letzten Worte des Augustus: „Supremo die identidem exquirens, an jam de se tumultus foris esset, petito speculo capillum sibi comi ac malas labantes corrigi praecepit. Et admissos amicos percunctatus, Ecquid iis videretur mi[ni]mum vitae commode transegisse, adjecit et clausulam: / Εἰ δὲ πᾶν ἔχει καλῶς, τῷ παιγνίῳ / Δότε κρότον, καὶ πάντες ὑμεῖ μετὰ χαρᾶς κτυπήσατε. / Omnibus deinde dimissis, dum aduenientes ab Urbe de Drusi filia aegra interrogabat, repente in osculis Liviae /233/ et in hac voce defecit: Livia, nostri *conjugii memor vive, ac vale!* sortitus exitum facilem, et qualem semper optaverat.“ (II 99; Sueton 1820, 232 f.) – „An seinem letzten Lebenstage erkundigte er sich von Zeit zu Zeit, ob das Publikum seinetwegen etwa schon in Unruhe wäre, foderte einen Spiegel, lies sich das Haar kämmen und die eingefallenen Wangen wieder in Ordnung bringen. Seine Freunde, /264/ denen er hierauf den Zutritt erlaubte, fragte er: ‚Ob er auf der Schaubühne des Lebens seine Rolle gut gespielt habe?‘ mit dem Beyfügen: ‚Seyd ihr damit zufrieden, so bezeugt uns euern Beyfall und klatschet in die Hände.‘ Er beurlaubte hierauf jedermann, und während dem er sich noch bey einigen, die so eben von Rom kamen, nach des Drusus kranken Tochter erkundigte, verschied er plötzlich an den [...] Lippen der Livia, und seine letzten Worte waren: ‚Lebe wohl, Livia, und erinnere dich allezeit unserer Ehe.‘ Er starb also, wie er sich oft gewünscht hatte, eines schnellen und sanften Todes.“ (Sueton 1788–1789, 1, 263 f.) In derselben Formulierung wie 405, 13 soll übrigens auch Beethoven nach seinem ersten wissenschaftlichen Biographen Ludwig Nohl im Sterbebett das Augustus-Zitat gebracht haben (vgl. Nohl 1877, 781 u. 783).

405, 14 *qualis artifex pereo!*] Deutsche Übersetzung: „Welch ein Künstler stirbt mit mir!“ Dieses Nero-Zitat stammt ebenfalls aus Suetons *De Vita Caesarum* (VI 49, 1; vgl. Sueton 1820, 568 bzw. Sueton 1788–1789, 2, 249). Als ‚allerletzte Worte‘ Neros werden dort (VI 49, 4) freilich die folgenden angeführt: „*Sero, et, Haec est fides.*“ (Sueton 1820, 568) – „zu spät: heißt das Treue?“ (Sueton 1788–1789, 2, 250)

405, 15 f. *Histrionen-Eitelkeit! Histrionen-Schwatzhaftigkeit!*] Histrionen sind Schauspieler im antiken Rom (vgl. Pierer 1875–1879, 10, 346 u. NK KSA 6, 30, 4). Eitelkeit und Schauspielerei werden bei N. auch sonst oft miteinander assoziiert. Vgl. etwa Za II Von der Menschen-Klugheit, KSA 4, 184, 19–21: „Gute

Schauspieler fand ich alle Eitlen: sie spielen und wollen, dass ihnen gern zugehört werde, – all ihr Geist ist bei diesem Willen.“

405, 16 f. *das Gegenstück zum sterbenden Sokrates!*] Zum „sterbenden Sokrates“ und zu dessen ‚letztem Wort‘ (er starb also keineswegs schweigend, wenn auch verrätselnd): „Oh Kriton, ich bin dem Asklepios einen Hahn schuldig“ (569, 26), vgl. im Vierten Buch FW 340. Nicht nur thematisch, sondern auch genetisch sind die beiden Abschnitte miteinander verklammert: Wie die ‚Reinschrift‘ erkennen lässt, plante N. zunächst, aus den Aufzeichnungen zu FW 36 und FW 340 einen einzigen Text zu erstellen (vgl. M III 6, 94 und M III 6, 244). Nimmt man den später folgenden Abschnitt als Interpretament hinzu, so ergibt sich auch eine Gemeinsamkeit zwischen den letzten Worten des Sokrates, die dort als Bewertung des (eigenen) Todes als Erlösung vom Leben gedeutet werden, und den in FW 36 imaginierten letzten Worten des Tiberius, in denen dieser die Lebensverkürzung ebenfalls als Wohltat auffasst (obschon in bedauerndem Bezug auf seine Opfer). Vgl. 405, 20–22: „Ich Narr, der ich so vielen das Leben verkürzte! War ich dazu gemacht, ein Wohltäter zu sein?“ Zum thematischen Zusammenhang zwischen FW 36 und FW 340 vgl. auch Higgins 2000, 129 f.

405, 17 f. *Aber Tiberius starb schweigsam, dieser gequälteste aller Selbstquäler!* Der römische Kaiser Tiberius (42 v. Chr. bis 37 n. Chr.) regierte in den Jahren 14–37 n. Chr. als Nachfolger des Kaisers Augustus. Durch die Heirat seiner Mutter mit diesem war er Augustus’ Stiefsohn geworden. Er galt als melancholisch, menschenfeindlich und argwöhnisch (vgl. auch M 460, KSA 3, 277) und trug inoffiziell den Beinamen *tristissimus hominum* („traurigster Mensch“). Noch die 2002 erschienene Tiberius-Biographie des Althistorikers Zvi Yavetz trägt bezeichnenderweise den Titel *Der traurige Kaiser*.

Vom Fortgang des Abschnitts her wird deutlich, dass hier die Qualen des Tiberius nach dem Muster von Schopenhauers Erklärung der moralischen Phänomene der Bosheit und Grausamkeit im ersten Band der *Welt als Wille und Vorstellung* modelliert werden. Schopenhauer leitet die Bosheit aus einem übermäßigen Wollen ab, mit dem zugleich ein unerträgliches Leiden einhergeht, das sich bei bösen Menschen auch physiognomisch ausdrückt: „Dieserhalb nun, weil vieles und heftiges Leiden von vielem und heftigem Wollen unzertrennlich ist, trägt schon der Gesichtsausdruck sehr böser Menschen das Gepräge des innern Leidens: selbst wenn sie alles äußerliche Glück erlangt haben, sehen sie stets unglücklich aus [...]. Aus dieser, ihnen ganz unmittelbar wesentlichen, innern Quaal geht zuletzt sogar die nicht aus dem bloßen Egoismus entsprungene, sondern uneigennützigte Freude an fremdem Leiden hervor, welche die eigentliche Bosheit ist und sich bis zur Grausamkeit steigert.“

gert [...] /430/ [...]: der Anblick fremder Leiden lindert die eigenen.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 429 f.) Genau diese Lust am „Anblick fremder Leiden“ wird in dem imaginierten inneren Monolog des Tiberius auf dem Sterbebett in 405, 20–24 dem Kaiser zugeschrieben (vgl. NK 405, 24).

405, 20 *Das Leben – das ist ein langer Tod.*] Der Gedanke einer Einheit von Leben und Sterben, wie er hier dem sterbenden Tiberius imaginativ in den Mund gelegt wird, hat eine lange Geschichte, die bis in die Antike zurückreicht. Schon bei den – in FW 12 (vgl. 383, 20–28) genannten – Stoikern ist er zu finden, so bei Seneca, der forderte: „tota vita descendum est mori“ (*De brevitate vitae* VII 3; Seneca 1852–1862, 1, 203) – „all sein Lebtag muß man sterben lernen“ (Seneca 1828–1832, 5, 566), denn: „male vivet, quisquis nesciet bene mori.“ (*De tranquillitate animi* XI 4; Seneca 1852–1862, 1, 187) – „Der lebt gewiß schlecht, der nicht gut zu sterben weiß.“ (Seneca 1828–1832, 4, 410) Und Cicero übernahm von Platon den Ausspruch „tota enim philosophorum vita [...] commentatio mortis est“ (*Disputationes Tusculanae* I 30, 74; Cicero 1835, 99 – „Ist ja doch das ganze Leben der Philosophen [...] eine Todes-Betrachtung“, Cicero 1826–1861, 1, 84; vgl. *Phaidon* 80e–81a: „τοῦτο δὲ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ὁρθῶς φιλοσοφοῦσα καὶ τῷ ὄντι τεθνάναι μελετῶσα ῥαδίως ἢ οὐ τοῦτ' ἂν εἴη μελέτη θανάτου;“, Platon 1852–1864, 1, 108 – „das heißt aber nichts Anderes als: weil sie [die Seele] auf richtige Art philosophirte und sich gerne und in Wirklichkeit um das Todtsein bemühte; – oder sollte Dieses nicht ein Bemühen um den Tod sein?“, Platon 1853–1874, I/4, 471). Der in FW 22 genannte Montaigne wiederum münzte dies später zu dem bekannten Diktum um: „Philosophieren heißt sterben lernen.“ (Der Titel des 19. Kapitels im ersten Buch der *Essais* lautet wörtlich: „Que philosopher c'est apprendre à mourir“, Montaigne 1864, 27; in Montaigne 1753–1754, 1, 103 übersetzt mit: „Daß Philosophiren sterben lernen heiße“.)

Auch die (im Titel von FW 324 anzitierte) mittelalterliche Antiphon *Media vita in morte sumus*, die Luther mit den Worten übersetzt: „Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfängen“ (so im *Evangelischen Gesangbuch*, Nr. 518), enthält diesen Gedanken, der noch im 20. Jahrhundert eine existenzialphilosophische Renaissance erlebte. So zitiert etwa Heidegger in *Sein und Zeit* (1927) den Ausspruch aus dem um 1400 entstandenen Werk *Der Ackermann aus Böhmen* des Johannes von Tepl: „Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zum Sterben“ (HGA 2, 326), um seine These zu illustrieren, dass die menschliche Existenz ein „Sein zum Tode“ ist: „Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist.“ (Ebd.) Die Vorstellung, dass Leben immer auch Sterben heißt und letzteres im Moment der Geburt beginnt, findet sich unter anderem ebenfalls bei Jean Paul: „Sobald wir anfangen zu leben, drückt oben das Schicksal den Pfeil des Todes aus der Ewigkeit ab – er fliegt

so lange als wir athmen, und wenn er ankommt, so hören wir auf.“ (Jean Paul 1826–1838, 11/1, 116)

Den Zusammenhang von Leben und Sterben thematisiert bereits FW 26 – dort allerdings ohne eine ausdrückliche figurenperspektivische Brechung, wie sie in FW 36 dadurch zustande kommt, dass ein ‚innerer Monolog‘ des Tiberius im Angesicht des Todes imaginiert wird. Stattdessen dekretiert die Sprechinstanz in FW 26 in eigener Sache: „Leben – das heisst: fortwährend Etwas von sich abstossen, das sterben will“ (400, 2f.). Hierbei wird freilich nicht das Leben als Tod, d. h. als Sterbeprozess, sondern als Tötungsakt konzipiert (vgl. NK FW 26).

405, 20 f. *Ich Narr, der ich so Vielen das Leben verkürzte!* In den letzten Jahren seiner Herrschaft ließ Tiberius zur Abschreckung jährlich hunderte römische Bürger hinrichten, denen ein verbrecherischer oder unsittlicher Lebenswandel vorgeworfen wurde. Die Leichen wurden öffentlich ausgestellt, weshalb die Bürgerschaft der Hauptstadt ihren Kaiser fürchtete und hasste, was auch einen Hintergrund für sein am Ende von N.s Text erwähntes Ersticktwerden „mit Bettkissen“ (405, 26) bildet. Dem hiermit alludierten Gerücht nach soll der folgende Kaiser Caligula seinen Großonkel Tiberius auf diese Weise umgebracht haben.

405, 22 f. *Ich hätte ihnen das ewige Leben geben sollen: so hätte ich sie ewig sterben sehen können.* Die Rede vom „ewige[n] Leben“ erinnert an die christliche Jenseitsverheißung für die Gläubigen. Eine Verbindung zwischen Tiberius und Jesus besteht darin, dass dessen Kreuzigung (um 30 n. Chr.) in die Herrschaftszeit des Kaisers fiel, worauf der römische Historiograph Tacitus mit den Worten hinweist: „Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat.“ (*Annalen* XV 44; Tacitus 1857–1862, 2, 229) – „Der Urheber dieses Namens ist Christus, welcher unter der Regierung Tibers /852/ vom Landpfleger Pontius Pilatus hingerichtet worden war.“ (Tacitus 1781, 2, 851 f.) Der im Neuen Testament verschiedentlich erwähnte Cäsar bzw. Kaiser ist Tiberius, der aber nur im Lukas-Evangelium einmal namentlich genannt wird: „In dem fünfzehnten Jahr des Kaiserthums Kaisers Tiberii, da Pontius Pilatus Landpfleger in Judäa war, und Herodes ein Vierfürst in Galiläa [...]; Da Hannas und Caiphas Hohepriester waren: Da geschah der Befehl GÖttes zu Johannes, Zacharias Sohn, in der Wüste.“ (Lukas 3, 1 f. = Die Bibel: Neues Testament 1818, 70) Mit dem jüdisch-christlichen Gott selbst vergleicht NL 1880/1881, 8[27] Tiberius; hierzu NK FW 140.

405, 24 *qualis spectator pereor!* Deutsche Übersetzung: „Welch ein Zuschauer geht mit mir zugrunde!“ Es handelt sich um eine parodistische Abwandlung des Nero-Zitats in 405, 14. Aus dem Künstler bzw. dem Histrionen, der Komödie

spielt, wird in diesem Gedankenexperiment ein Zuschauer, der mit Freude einem tragischen Geschehen beiwohnt: dem Sterben der von ihm verurteilten „Vielen“ (405, 21). Damit und mit den vorangehenden Charakterisierungen entspricht der in N.s Text fingierte Tiberius geradezu exakt Schopenhauers Definition des „sehr böse[n] Menschen“ in seiner *Welt als Wille und Vorstellung* (Schopenhauer 1873–1874, 2, 429), der sich dadurch auszeichne, das eigene, aus heftigem Wollen herrührende Leiden durch den „Anblick des fremden Leidens“ zu kompensieren. Auch der schopenhauerische Böse ist – wie Tiberius in FW 36 – ein von sich selbst, nämlich vom eigenen Wollen Gequälter: „Wenn nun ein Mensch von einem überaus heftigen Willensdrange erfüllt ist, mit brennender Gier Alles zusammenfassen möchte, um den Durst des Egoismus zu kühlen, und dabei, wie es nothwendig ist, erfahren muß, daß alle Befriedigung nur scheinbar ist, das Erlangte nie leistet, was das Begehrte versprach, nämlich endliche Stillung des grimmigen Willensdranges; sondern durch die Erfüllung der Wunsch nur seine Gestalt ändert und jetzt unter einer andern quält, ja endlich, wenn sie alle erschöpft sind, der Willensdrang selbst, auch ohne erkanntes Motiv, bleibt und sich als Gefühl der entsetzlichen Oede und Leere, mit heilloser Quaal kund giebt: wenn aus diesem Allen, was bei den gewöhnlichen Graden des Wollens nur in geringerm Maaß empfunden, auch nur den gewöhnlichen Grad trüber Stimmung hervorbringt, bei Jenem, der die bis zur ausgezeichneten Bosheit gehende Erscheinung des Willens ist, nothwendig eine übermäßige innere Quaal, ewige Unruhe, unheilbarer Schmerz erwächst; so sucht er nun indirekt die Linderung, deren er direkt nicht fähig ist, sucht nämlich durch den Anblick des fremden Leidens, welches er zugleich als eine Aeüßerung seiner Macht erkennt, das eigene zu mildern. Fremdes Leiden wird ihm jetzt Zweck an sich, ist ihm ein Anblick, an dem er sich weidet: und so entsteht die Erscheinung der eigentlichen Grausamkeit, des Blutdurstes, welche die Geschichte so oft sehen läßt“ (ebd., 430). Mit Tiberius liefert FW 36 ein solches Beispiel aus der „Geschichte“.

405, 27 *er starb eines doppelten Todes*] An den bekannten Märchenschluss „Und wenn sie nicht gestorben sind, dann leben sie noch heute“ erinnert eine von KSA 14, 243 mitgeteilte ‚Vorstufe‘: „sonst lebte er vielleicht heute noch“.

37.

Aus drei Irrthümern.] Eine ‚Vorstufe‘ dieses Textes, von der KSA 14, 243 lediglich den kurzen Passus „(etwas Gleichgültiges für die Masse der Menschen)“ anführt, findet sich in M III 1, 87: „Die Wissenschaft wurde gefördert theils, weil man so Gottes Güte und Weisheit zu erkennen hoffte, theils weil

man an die absol[ute] Nützlichkeit der Erkenntniß glaubte, theils weil man hier etwas Unschuldiges zu thun meinte (etwas Gleichgültiges für die Masse der Menschen) etwas, wo die bösen Triebe nicht betheiligt seien – kurz aus drei Irrthümern!“ Dieser Text enthält bereits die Grundstruktur der Druckfassung, die freilich noch inhaltlich angereichert wurde, vor allem dahingehend, dass für alle drei Irrtümer konkrete historische Denkerpersönlichkeiten namhaft gemacht werden, wobei die beiden ersten exemplarisch für die wissenschaftliche ‚Größe‘ ihrer jeweiligen Nation stehen: Newton, Voltaire und Spinoza. Während Newton das Streben des englischen Geistes nach Gotteserkenntnis repräsentiere und Voltaire idealtypisch den französischen Glauben an den Erkenntnisnutzen vertrete, erscheint Spinoza als singuläre Gestalt, insofern die Vorstellung von der Unschuld der Erkenntnis bei ihm zu einem göttlichen Selbstgefühl geführt habe. Dass dies allgemein der intellektuellen Physiognomie der Niederländer oder aber der sephardischen Juden entspreche, wird nicht behauptet. Eine Gewichtung der drei Irrtümer bleibt indes aus; auch ein Programm zur Irrtumsvermeidung bei der künftigen Wissenschaftsförderung‘ wird nicht entwickelt. Die ‚Reinschrift‘ zu FW 37 in M III 6, 86 weist noch einige Korrekturen auf; den Titel notierte N. mit Bleistift auf der rechten Manuskriptseite M III 6, 87.

Irrtümer unterschiedlicher Art werden in N.s Texten des Öfteren thematisiert und beziffert; vgl. den Abschnitt FW 115 aus dem Dritten Buch, der unter der Überschrift „Die vier Irrthümer“ andere – nicht auf die Wissenschaft, sondern auf die Moral bezogene – intellektuelle Fehlleistungen auflistet; im entsprechenden Stellenkommentar finden sich Hinweise auf weitere Reflexionen über Irrtümer bei N. FW 37 findet in der Sekundärliteratur vor allem mit Blick auf Spinoza flüchtige Beachtung; vgl. Wurzer 1975, 71 f., Stegmaier 2012b, 528 f., Yhee 2012, 169, Ioan 2019, 107 und Rotter 2019, 17 f. Weitere Aspekte des Textes bzw. die darin enthaltenen Thesen über Newton und/oder Voltaire streifen Campioni in NH 399, Mabilie 2009, 39 f., Babich 2010, 149 f., Bertino 2011, 272, Wenner 2017, 135 und Mitchell 2020, 99 f.

406, 3 wie Newton] Newton, der hier als Beispiel für den wissenschaftlichen Willen „der grossen Engländer“ dient, „Gottes Güte und Weisheit [...] zu verstehen“ (406, 1–3), wird von N. nur selten namentlich erwähnt, in den Werken nur in UB II HL 8, in M 197 und zweimal in FW, neben der zu kommentierenden Stelle noch in FW 381, wo er einen kurzen Auftritt mit einem wohl unechten Zitat hat; vgl. NK 634, 23–25. Das in FW 37 skizzierte Konzept von (Natur-)Wissenschaft als Gotteserkenntnis wurde tatsächlich von Newton vertreten. In seinem 1687 veröffentlichten Hauptwerk *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* heißt es in zeitgenössischer deutscher Übersetzung, „dass derjenige, welcher diese Welt eingerichtet hat, die Fixsterne in ungeheure Entfernungen

von einander gestellt hat, damit diese Kugeln nicht, vermöge ihrer Schwerkraft, auf einander fallen. [...] Es folgt hieraus, dass der wahre Gott ein lebendiger, einsichtiger und mächtiger Gott, dass er über dem Weltall erhaben und durchaus vollkommen ist. Er ist ewig und unendlich, allmächtig und allwissend, d. h. er währt von Ewigkeit zu Ewigkeit, von Unendlichkeit zu Unendlichkeit, er regiert alles, er kennt alles, was ist oder sein kann.“ (Newton 1872, 508 f.) Zur Bedeutung Newtons für N. allgemein vgl. Esmez 2015.

406, 5 *Moral, Wissen und Glück*] In M III 6, 86 korrigiert aus: „Moral und Wissen“.

406, 6 *wie Voltaire*] Auf Voltaire, der hier als Repräsentant einer angeblich typisch französischen Verbindung „von Moral, Wissen und Glück“ fungiert (406, 5), kommt N. recht häufig zu sprechen (über hundert Nennungen zwischen 1870 und 1889); im ‚Wahnsinnszettel‘ an Cosima Wagner vom 3. Januar 1889 identifiziert er sich sogar mit ihm: „Zuletzt war ich noch Voltaire“, heißt es dort (KSB 8/KGB III 5, Nr. 1241, S. 573, Z. 8 f.). In FW kommt der französische Aufklärer außerdem in den Abschnitten 94, 99 und 101 des Zweiten Buchs vor; vgl. v. a. den Stellenkommentar zu FW 101, der eigens Voltaire als dem „Vollender“ (458, 24) des höfischen Geschmacks gilt. Die Trias „Moral, Wissen und Glück“, die an die klassische Dreieinheit des ‚Guten, Wahren und Schönen‘ erinnert und im vorliegenden Abschnitt die irrtümlich von Voltaire vorausgesetzte „absolute Nützlichkeit der Erkenntnis“ (406, 3 f.) zum Ausdruck bringt, findet sich bei Voltaire zwar nicht wörtlich. Allerdings konnte N. in Hermann Hettners *Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts* über den Primat der Moral bei Voltaire lesen: „Voltaire zeigt sich auch darin als ächter Deist, daß er in der Beurtheilung der Religion und Philosophie das entschiedenste Uebergewicht nicht auf die Seite der Glaubenssätze, sondern auf die Seite der Moral legt. Im October 1737 (Bd. 52, S. 139) schreibt er an Friedrich den Großen: ‚Ich führe immer, so viel als möglich, meine Metaphysik auf die Moral zurück.‘“ (Hettner 1865, 197) In JGB 35 heißt es im Rückgriff auf ein ungenaues Voltaire-Zitat äußerst kritisch: „Oh Voltaire! Oh Humanität! Oh Blödsinn! Mit der ‚Wahrheit‘, mit dem Suchen der Wahrheit hat es etwas auf sich; und wenn der Mensch es dabei gar zu menschlich treibt – ‚il ne cherche le vrai que pour faire le bien‘ – ich wette, er findet nichts!“ (KSA 5, 54, 13–17) Das Zitat, das auf Deutsch lautet: „er sucht das Wahre nur, um das Gute zu tun“, variiert eine Formulierung aus der *Épître CIX: À un homme* (1776); vgl. hierzu NK 5/1, S. 271 f.

406, 7 *in der Wissenschaft etwas Selbstloses*] In M III 6, 86 korrigiert aus: „hier etwas Ungefährliches“.

406, 8 f. *wahrhaft Unschuldiges zu haben und zu lieben meinte*] In M III 6, 86 korrigiert aus: „Unschuldiges zu haben meinte“.

406, 9 überhaupt] Nachträglich in M III 6, 86 eingefügt.

406, 10 f. Seele Spinoza's, der sich als Erkennender göttlich fühlte] In M III 6, 86 korrigiert aus: „Seele des großen Spinoza“. N. erwähnt Spinoza zwar bereits in einer nachgelassenen Aufzeichnung aus dem Erscheinungsjahr von GT (vgl. NL 1872/73, 19[47], KSA 7, 434, 22); eine intensivere Beschäftigung mit dem Denker, den MA I 475 als „den reinsten Weisen“ bezeichnet (KSA 2, 310, 21 f.), findet jedoch offenbar erst im unmittelbaren Vorfeld von FW statt. Als Hauptinformationsquelle hierfür diente N. der zweite Teil des ersten Bandes von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie (Descartes und seine Schule)*, der eine umfangreiche Darstellung von Spinozas Philosophie enthält (2. Auflage 1865). An Franz Overbeck, den N. am 8. Juli 1881 um die Zusendung dieses Bandes gebeten hatte, schrieb er nach dessen Erhalt enthusiastisch, dass er sich mit Spinoza identifizieren könne: „Ich bin ganz erstaunt, ganz entzückt! Ich habe einen Vorgänger und was für einen! Ich kannte Spinoza fast nicht: daß mich jetzt nach ihm verlangte, war eine ‚Instinkthandlung‘. Nicht nur, daß seine Gesamttenenz gleich der meinen ist – die Erkenntniß zum mächtigsten Affekt zu machen – in fünf Hauptpunkten seiner Lehre finde ich mich wieder, dieser abnormste und einsamste Denker ist mir gerade in diesen Dingen am nächsten: er leugnet die Willensfreiheit –; die Zwecke –; die sittliche Weltordnung –; das Unegoistische –; das Böse –; wenn freilich auch die Verschiedenheiten ungeheuer sind, so liegen diese mehr in dem Unterschiede der Zeit, der Cultur, der Wissenschaft. In summa: meine Einsamkeit, die mir, wie auf ganz hohen Bergen, oft, oft Athemnoth machte und das Blut hervorströmen ließ, ist wenigstens jetzt eine Zweisamkeit.“ (30.07.1881, KSB 6/KGB III 1, Nr. 135, S. 111, Z. 2–16)

Von dieser denkerischen ‚Wahlverwandtschaft‘ ist in FW 37 freilich nicht viel zu spüren. Die hier vielmehr als Irrtum rangierende Selbstvergöttlichung des Erkennenden bei Spinoza verweist auf dessen philosophische Perspektive „sub specie aeternitatis“, über die N. bei Fischer lesen konnte: „Die ewige Ursache [sc. Gott] erhellt, wenn wir die Dinge in ihrem ewigen Zusammenhange betrachten ‚sub specie aeternitatis‘. Darum vermag der menschliche Geist nur dann Gott zu erkennen, wenn er seinen Körper und sich selbst im Lichte der Ewigkeit auffaßt. In diesem Lichte erkennt er nothwendig das Wesen Gottes und weiß, daß er in Gott ist und durch Gott begriffen wird. Und der Geist ist die zureichende Ursache dieser Erkenntniß nur, sofern er selbst ein ewiges Wesen ausmacht.“ (Fischer 1865, 2, 520) Zum Titel erhebt N. Spinozas Ewigkeits-Formel in FW 262. Mit dem „Spinozistischen Dogma“ (585, 18 f.) des „Selbsterhaltungs-Trieb[s]“ (585, 16) setzt sich im Fünften Buch FW 349 kritisch auseinander; als philosophisches Vampiropfer erscheint Spinoza sodann in FW 372. Zu N.s (vor allem über Fischer vermittelte) Spinoza-Rezeption vgl. aus der neueren For-

schung Scandella 2012, Sommer 2012b u. Rotter 2019; zu Spinoza speziell in FW vgl. den älteren Beitrag von Wurzer 1975, 71–92.

38.

Die Explosiven.] Vgl. die im Wortlaut noch abweichende ‚Vorstufe‘ in M III 4, 144; die ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen in M III 6, 106 f. trägt schon den Titel der Druckfassung. Zur Titelmetapher vgl. Petri 1861, 308, der unter dem Lemma **„Explosion“** auflistet: „die Losplatzung, das Losknallen, der Ausbruch“. Metaphorische Verbindungen bestehen insbesondere zu FW 218, wo das sprechende Ich seine Abneigung gegen Menschen bekundet, die „zerplatzen müssen, gleich Bomben“, um „Wirkung“ zu erzielen (509, 13 f.). Auch die im vorliegenden Text erfolgende Reflexion auf jene menschlichen „Pulverfässer“ (406, 22), als die hier lebensalter- und geschlechtsspezifisch „junge[] Männer“ (406, 15) erscheinen, geht auf Distanz zu deren ‚Willen zur Explosion‘: Dieser sei „so unfein und so wenig wählerisch“ (406, 16), dass sich die jungen Männer von „feineren Verführer[n]“, die ihnen nur „die Explosion in Aussicht [...] stellen“, sofort für jede mögliche „Sache“ gewinnen lassen (406, 20–22). Vgl. dagegen die mit der Explosionsmetapher verwandte Eruptionsmetapher in FW 9, derer sich das dort sprechende Wir in identifikatorischer Weise und ohne expliziten Hinweis auf die möglicherweise destruktiven Konsequenzen eines entsprechenden ‚Ausbruchs‘ bedient.

Ausdrücklich verschränkt N. die Explosions- und Eruptionsmetaphorik, nicht ohne die Gefahr der Selbstzerstörung zu betonen, schon in UB III SE 3, und zwar mit Blick auf die „Einsamen und Freien im Geiste“ (KSA 1, 354, 13 f.), zu denen auch Schopenhauer zähle: „[D]ass das Scheinen Nothwendigkeit ist, hassen solche Naturen mehr als den Tod; und eine solche andauernde Erbitterung darüber macht sie vulkanisch und bedrohlich. Von Zeit zu Zeit rächen sie sich für ihr gewaltsames Sich-Verbergen, für ihre erzwungene Zurückhaltung. Sie kommen aus ihrer Höhle heraus mit schrecklichen Mienen; ihre Worte und Thaten sind dann Explosionen, und es ist möglich, dass sie an sich selbst zu Grunde gehen.“ (KSA 1, 354, 21–28) Im späteren Schaffen N.s ist die Explosionsmetaphorik zunehmend positiv besetzt und dient auch der auktorialen Selbstinszenierung; insbesondere nach Josef Viktor Widmanns JGB-Rezension von 1886 (Widmann 1994), in der das besprochene Werk mit dem beim Bau der Gotthardbahn benutzten Dynamit verglichen wurde, bezeichnete sich N. gern selbst als einen solchen Sprengstoff. Vgl. NK KSA 5, 137, 10–15; NK KSA 6, 136, 17–21; NK KSA 6, 132, 17 u. NK KSA 6, 365, 7 f.

Im Entstehungsumfeld der Erstausgabe von FW thematisieren mehrere nachgelassene Aufzeichnungen „Explosionen“, die einerseits als Metapher für

Vorgänge auf molekularer und astronomischer Ebene fungieren (vgl. NL 1881, 11[247], KSA 9, 535, 21 f. u. NL 1881, 11[277], KSA 9, 548, 6–10), andererseits, wie in FW 38, zur Beschreibung menschlicher Wechselwirkungen dienen. Zwar ohne Einschränkung auf „junge[] Männer“, vielmehr in Erweiterung auf (welt)historische Wirkungsmechanismen argumentiert NL 1881, 11[135], KSA 9, 492, 10–16, dass große, ‚explosive‘ Wirkungen nicht immer auf großen Ursachen beruhen: „Wirkung.“ Der Reiz, den Einer ausübt, die Anregung, die er giebt, bei der Andere ihre Kräfte auslösen (z. B. der Religionsstifter) ist gewöhnlich mit der Wirkung verwechselt worden: man schließt aus großen Kraft-Auslösungen auf große ‚Ursachen‘. Falsch! Es können unbedeutende Reize und Menschen sein: aber die Kraft war angesammelt und lag zur Explosion bereit! – Blick auf die Weltgeschichte!“ Vgl. auch die erste Hälfte des ausführlicheren Notats NL 1881, 11[263], KSA 9, 541, 31–542, 12, das derart explosive Wirkungen als Leistung ‚großer Menschen‘ (hierzu NK FW 208) relativiert: „Tiefster Irrthum in der Beurtheilung der Menschen: wir schätzen sie ab nach ihren Wirkungen, mit dem Maaße effectus aequat causam. Aber der Mensch übt nur Reize auf andere Menschen aus, es kommt darauf (an), was in anderen Menschen vorhanden ist, daß das Pulver explodirt oder daß der Reiz fast nichts ausmacht. Wer würde ein Streichholz darnach abschätzen, daß es in seiner Nachwirkung eine Stadt zerstörte! So machen wir es aber! Die Wirkungen beweisen, welche Elemente in den anderen Menschen der Zeit da waren: daß er einen Reiz ausübte: und mit welchen Mitteln und mit was für eigentlichen Absichten, muß man noch fragen! – Es ist Teleologie zu glauben, daß der Große eben den vorhandenen zur Explosion bereiten Elementen zur Zeit kommen muß.“ Der Anfang von GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 44, KSA 6, 145, 2–9 kommt 1888 darauf zurück: „Grosse Männer sind wie grosse Zeiten Explosiv-Stoffe, in denen eine ungeheure Kraft aufgehäuft ist; ihre Voraussetzung ist immer, historisch und physiologisch, dass lange auf sie hin gesammelt, gehäuft, gespart und bewahrt worden ist, – dass lange keine Explosion stattfand. Ist die Spannung in der Masse zu gross geworden, so genügt der zufälligste Reiz, das ‚Genie‘, die ‚That‘, das grosse Schicksal in die Welt zu rufen.“ Siehe hierzu KSA 6/1, S. 526.

Interpretationsansätze zu FW 38 finden sich bei Métayer 2019, 199, dem zufolge N. hier zeigen wolle, „how the taste for violence is the true motivation for action“, und Fortier 2020, 14, in dessen Lesart der Text selbstreferentiell zu verstehen gibt, dass N. „was fairly candid about the fact that his often inflammatory rhetoric amounted to playing with fire – not only metaphorically, on the page, but also in practice, through politics“.

406, 14 f. *wie explosionsbedürftig die Kraft junger Männer daliegt*] Bereits in der Erzählung, die N. 1872 in seinem ersten Vortrag *Ueber die Zukunft unserer*

Bildungsanstalten (ZB) integrierte, spielt die ‚Explosionsbedürftigkeit‘ junger Männer eine – wenngleich handfestere – Rolle: Der Ich-Erzähler berichtet hier von einer in seiner Studentenzeit mit einem Freund abgehaltenen Pistolen-Schießübung, die durch die Ankunft eines alten Mannes und seines jüngeren Begleiters unterbrochen wird: „Inzwischen hatte aber mein Freund bereits wieder geladen und schoß von Neuem [...]. Dies sofortige Knattern hinter seinem Rücken machte den alten Mann wüthend; noch einmal kehrte er sich um, sah meinen Freund mit Haß an und sagte dann zu seinem jüngeren Begleiter mit weicherer Stimme: ‚Was sollen wir thun? Diese jungen Männer ruiniren mich durch ihre Explosionen.‘ / ‚Sie müssen nämlich wissen, hub der Jüngere zu uns gewendet an, dass Ihre explodirenden Vergnügungen in dem jetzigen Falle ein wahres Attentat gegen die Philosophie sind.‘“ (KSA 1, 658, 19–28) Löw 1984, 203 ist davon überzeugt, dass das Jugendalter der Explosiven in FW 38 „mit dem numerischen Alter wenig zu tun“ habe und „sich auch auf das Alter von Gruppen oder Völkern übertragen“ lasse. Überdies vertritt Löw (ähnlich wie noch Fortier 2020, 14) die Ansicht, N. lege hier sein eigenes Erziehungs- und Wirkungskonzept als ideeller ‚Sprengmeister‘ dar.

406, 17–19 *Das, was sie reizt, ist der Anblick des Eifers, der um eine Sache ist, und gleichsam der Anblick der brennenden Lunte, – nicht die Sache selber.*] Eine ‚Vorstufe‘ vom Herbst 1881 empfiehlt gerade das Gegenteil dessen, was diese Explosiven reizt: „nicht den Eifer für eine Sache als die Sache selber nehmen!“ (N V 7, 121)

406, 20–23 *ihnen die Explosion in Aussicht zu stellen und von der Begründung ihrer Sache abzusehen: mit Gründen gewinnt man diese Pulverfässer nicht!]* In M III 6, 107 korrigiert aus: „sie nicht durch Gründe zu gewinnen. Gründe reizen sie eher zu Gegengründen und zur Gegnerschaft. –“ Zu einer anderen Aversion gegen Gründe siehe FW 209. Vgl. auch die explosionsbereite „Pulvertonne“ in FW 360 (607, 19).

39.

Veränderter Geschmack.] Eine ‚Vorstufe‘ zur ersten Texthälfte (406, 25–407, 2) von FW 39 findet sich in M III 1, 99, die schon titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit mehreren Textvarianten und Korrekturen in M III 6, 84 f. Anstatt die Eingangsthese, wonach eine „Veränderung des allgemeinen Geschmacks [...] wichtiger, als die der Meinungen“ sei (406, 25 f.), näher zu begründen oder mit Beispielen zu belegen, wirft der Sprecher im nächsten Schritt die Frage auf, wie es überhaupt zu einer allgemeinen Geschmacksveränderung (in der Beurteilung des Schönen und Schicklichen) kommen könne. Beantwortet wird diese

Frage durch den Hinweis auf „Einzelne, Mächtige, Einflussreiche“ (406, 31 f.), die sich zu Geschmacksrichtern aufschwingen, deren vom allgemeinen Geschmack abweichenden Urteilen die „Vielen“ (407, 3) sich jedoch fügen müssen, woran sie sich nach und nach gewöhnen, so dass sich schließlich eben ein neuer allgemeiner Geschmack etabliert. Im letzten Gedankenschritt ‚begründet‘ FW 39 die Abweichung jener „Einzelnen“ vom (zuvor) herrschenden Geschmack mit der Behauptung einer physiologischen Differenz, wonach sie sich etwa in „ihrer Lebensweise, Ernährung und Verdauung“ (407, 7) von den meisten Menschen unterscheiden. Letztlich werden damit alle „ästhetischen und moralischen Urtheile“ (407, 12) auf physiologische Prozesse im menschlichen Körper zurückgeführt. Zur Rekonstruktion der Argumentationsstruktur des Textes vgl. auch Rapior 1994, 78 f. FW 39 wird in der Forschung vergleichsweise häufig besprochen bzw. anzitiert; auf die These zur umwerterischen Relevanz des allgemeinen Geschmacks zu Beginn des Textes kaprizieren sich Girardi 1982, 69, Braatz 1988, 195 f., Poellner 1995, 18 u. 182, Poljakova 2013, 186 sowie Saarinen 2019, 166 f. Von den (ernährungs)physiologischen Überlegungen im Schlussteil gehen Mittasch 1952, 215, Visser 2005, 119, Lemke 2016, 524, Ure 2019, 69 und Verkerk 2019, 75 aus. Zum Geschmacksbegriff bei N. vgl. NK FW Vorspiel 57 und NK KSA 6, 292, 3 f.

406, 25 f. *Die Veränderung des allgemeinen Geschmackes ist wichtiger, als die der Meinungen*] So M III 6, 84 und (ohne Komma) GoA V, 76. Im Erstdruck steht hingegen: „Die Veränderung des allgemeinen Geschmackes ist mächtiger, als die der Meinungen“ (Nietzsche 1882/1887, 66).

406, 29 *ganz gewiss gerade Das nicht*] M III 6, 84: „am allerwenigsten gerade das ‘ganz gewiß gerade das nicht’“.

406, 32 *ihr*] Im Korrekturbogen noch nicht gesperrt; handschriftlich mit Unterstreichung versehen (vgl. Cb, 67).

406, 32–407, 2 *ihr hoc est ridiculum, hoc est absurdum, also das Urtheil ihres Geschmacks und Ekels, aussprechen*] M III 6, 84: „ihr hoc est ridiculum, absurdum aussprechen“. Die lateinische Redewendung bedeutet: „das ist lächerlich, (das ist) absurd“ und kommt in ähnlicher Weise bereits bei Thomas von Aquin zur Bezeichnung eines falschen Schlusses vor: „quod omnino ridiculum est et absurdum“ (Thomas von Aquin 1855, 584).

407, 2 f. *sie legen damit Vielen einen Zwang auf*] M III 6, 84: „sie legen ‘Vielen’ einen Zwang auf“.

407, 2–5 *sie legen damit Vielen einen Zwang auf, aus dem allmählich eine Gewöhnung noch Mehrerer und zuletzt ein Bedürfniss Aller wird*] Wie aus ei-

nem Zwang allmählich ein Bedürfnis werden kann, überlegt genereller NL 1881, 11[289], KSA 9, 552, 17–21: „Erst zwingt der Zwang etwas oft zu thun, und später entsteht das Bedürfnis, nachdem der Zwang einverleibt ist (z. B. zu gehen, wenn das Thier nicht mehr schwimmen kann, ist erst Zwang, und Gegensatz des Verlangens: später wird es Bedürfnis)“ (Handschrift in M III 1, 98).

407, 6 f. *einer Absonderlichkeit*] In M III 6, 84 korrigiert aus: „einer physiologischen Absonderlichkeit“.

407, 5–7 *Dass diese Einzelnen aber anders empfinden und „schmecken“, das hat gewöhnlich seinen Grund in einer Absonderlichkeit ihrer Lebensweise, Ernährung, Verdauung*] Systematische Forschungen über die „moralischen Wirkungen der Nahrungsmittel“ (379, 5 f.) hatte dementsprechend bereits FW 7 programmatisch gefordert. Hierzu und zum zeitgenössischen Hintergrund der materialistischen Ernährungslehre, die in Ludwig Feuerbachs Diktum kristallisierte: „Der Mensch ist was er ißt.“ (Feuerbach 1850, 1083), vgl. NK 379, 5–7. Zum Einfluss von Ernährungsgewohnheiten auf „Denk- und Gefühlsweisen“ (491, 23) siehe auch FW 145.

407, 7–9 *vielleicht in einem Mehr oder Weniger der anorganischen Salze in ihrem Blute und Gehirn*] Vgl. NL 1881, 11[207], KSA 9, 524, 14–18: „Wie fremd und überlegen thun wir hinsichtlich des Todten, des Anorganischen, und inzwischen sind wir zu drei Viertel eine Wassersäule, und haben anorganische Salze in uns, die über unser Wohl und Wehe vielleicht mehr vermögen als die ganze lebendige Gesellschaft!“ Über Vorhandensein und Funktion „der anorganischen Salze“ im Körper konnte sich N. in verschiedenen medizinisch-physiologischen Werken informieren, die er besaß. So schreibt bspw. Bock 1870, 15 im einleitenden Abschnitt „Unorganische Verbindungen“ über das „**Kochsalz**“ (Chlornatrium): „auch für die organischen Körper ist dieses Salz einer der wichtigsten Stoffe. [...] Im menschlichen Körper scheint das Kochsalz die eiweißartigen Substanzen auflöslich erhalten und wesentlichen Einfluß auf die aufsaugende Kraft des Blutes ausüben zu können. Es ist ferner sehr wahrscheinlich, daß nur unter Mitwirkung des Kochsalzes die Bildung organischer Formen (der Zelle, Faser, Röhre) vor sich gehen kann.“ Zur Bedeutung „anorganischer Salze“ für den tierischen bzw. menschlichen Organismus vgl. aus N.s Büchern etwa auch das mit etlichen Lesespuren versehene *Lehrbuch der Physiologie* von Foster 1881, 207; ebd., 275 f.; ebd., 337 u. passim.

Die in FW 39 erfolgende Zurückführung der Geschmacksveränderung bei ‚mächtigen Einzelnen‘ auf abweichende Lebens- und Ernährungsgewohnheiten sowie auf eine „vielleicht“ andere Salz-Konzentration in Blut und Gehirn erinnert an eine Passage aus der zuerst 1850 erschienenen *Lehre der Nahrungsmittel* des materialistischen Physiologen Jakob Moleschott, den N. zumindest

vermittelt über andere Lektüren kannte. Moleschott führt zunächst die „phosphorsauren Alkalien und Erden“ als die „wichtigsten Blutsalze“ an, wie sie vor allem im „Erbsenstoff“ vorhanden seien (Moleschott 1850, 113), um kurz darauf die Bedeutung von Phosphor für das Gehirn zu betonen, wobei er eine abweichende (erhöhte) Konzentration bei „großen Denkern“ jedoch in Abrede stellt: „Das Gehirn [...] kann ohne phosphorhaltiges Fett nicht bestehen, das den Phosphor dem Eiweiß und Faserstoff des Bluts verdankt. [...] Darum ist es ein nothwendiger Schluß, daß Fleisch, Brod, Erbsen erforderlich sind, um die Ernährung des Gehirns zu erhalten [...]. Daher sagt man im Spaß, daß ein kluger Mann viel Phosphor im Gehirn habe. Denn im Ernste wird es kein Naturforscher meinen. Die Mischung eines Werkzeugs leidet unter dem Zuviel so gut, wie unter dem Zuwenig. Eine übermäßige Zufuhr eines einzelnen Bestandtheils lassen die Gesetze regelmäßiger Anziehung, welche die Ernährung der Gewebe bedingen, nicht so leicht befürchten, während die Verrichtung leidet, wenn der Stoff in zu geringem Verhältniß vorhanden ist. Deshalb läßt sich bei großen Denkern kein Ueberfluß an Phosphor annehmen. Und dennoch bleibt es wahr: ohne Phosphor kein Gedanke.“ (Ebd., 115 f.) Zur Kritik daran vgl. Liebig 1851, 598 f.; siehe die Replik in Moleschott 1857, 396 f. Die Frage, was „Phosphor u. Kali mit ‚Gedanken‘ zu thun“ haben, spricht N. in dem in NK FW 111 zitierten Nachlass-Notat aus M III 1, 112 an.

40.

Vom Mangel der vornehmen Form.] In M III 4, 158 ist folgende ‚Vorstufe‘ enthalten: „Soldaten und Führer haben ein viel höheres Verhalten zu einander als Arbeiter und Arbeitgeber. Alle militärische Cultur steht einstweilen noch über aller industriellen: letztere ist bisher die gemeinste Daseinsform (nicht einmal Überwältigung und Versclavung durch Eroberung bringt eine so niedrige Empfindung hervor: der Respekt vor dem Mächtigeren ist da) Aber hier wirkt einfach die Noth leben zu wollen – und Verachtung dessen, der diese Noth des Arbeiters ausnützt. Die furchterregende mächtige Person fehlt, es ist seltsam, daß die Erniedrigung und Unterwerfung unter die Person lange nicht so peinlich empfunden wird als hier die Erniedrigung vor einem Nothzustand – man sieht den Arbeitgeber als einen listigen aussaugenden Hund an, gleich dem Wucherer ehemals. Hätten die Fabrikanten die Vornehmheit des Adels, so gäbe es keinen Socialismus: aber die Abwesenheit der höheren Form bringt auf den Gedanken, daß nur Zufall und Glück hier den Einen über den Anderen erhebt: dagegen fühlt der gemeinste Mann, daß der Vornehme nicht zu improvisiren ist und daß er ein Geschöpf langer Zeiten ist. – Seit der französ[ischen]

Revolution glaubt man an die Improvisation von Staatsverhältnissen: man geht weiter.“ Der Druckfassung von FW 40 schon deutlich näher kommt die titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen in M III 6, 72 f., die freilich noch an einigen Stellen vom finalen Wortlaut abweicht.

In ‚Reinschrift‘ und Druckfassung fällt nicht nur die Zurückdatierung des politischen Improvisationsglaubens auf die Französische Revolution weg, um durch die fingierte Rede des ‚gemeinsten Mannes‘ (vgl. 408, 13 f.) ersetzt zu werden. Vielmehr erscheinen noch drei weitere Änderungen bzw. Überarbeitungstendenzen aufschlussreich: erstens die Bestimmung von Arbeiter und Arbeitgeber als Verkäufer und Käufer von Arbeitskraft in 407, 21–23, zweitens die noch stärkere, mehrfach wiederholte Betonung der Unvornehmheit der Arbeitgeber in Industrie und Handel (vgl. 407, 26–28; 407, 31–408, 2 u. 408, 10 f.), drittens die Einfügung der „Sclaverei jeder Art“, zu der die „Massen“ (408, 4 f.) dem Vornehmen gegenüber gerne bereit seien, nur nicht dem ‚vulgären Fabrikanten‘ gegenüber. Mit der Erwähnung der Sklaverei ergibt sich ein Rückbezug zu FW 18, wo ebenfalls schon ein ‚Mangel an Vornehmheit‘ in der Moderne beklagt wurde, der sich dort allerdings auf das ‚gefühlsmäßige‘ Fehlen des „antike[n] Slave[n]“ gründete (389, 17). Thematische Verbindungen bestehen darüber hinaus vor allem zu FW 24, wo bereits die europäischen „Nothstände“ (398, 26) und die Verbesserungsbestrebungen der „Socialisten“ (399, 3) zur Sprache kamen, sowie zu FW 31, wo eine zukünftige ‚Veredlung‘ des Handels in Erwägung gezogen wurde, die insofern als Gegenentwurf zur ‚Gemeinheit‘ desselben in FW 40 (vgl. die unvornehmen „Gross-Unternehmer[] des Handels“ in 407, 32) gelesen werden kann. Erneute (und andere Akzente setzende) Anknüpfungen an die „Arbeiter“- und „Noth“-Problematik folgen in FW 42, FW 48 u. FW 56.

FW 40 hat relativ viel Aufmerksamkeit auf sich gezogen und durchaus unterschiedliche Bewertung erfahren, wobei mehrere Deutungen den Text auf Marx’ kritische Kapitalismustheorie beziehen. Vgl. Kim 1995, 147: „Nietzsche faßt wie K. Marx die Struktur der modernen kapitalistischen Gesellschaft ins Auge“. Fetscher 1999, 366 und Schweppenhäuser 2001, 191 f. konfrontieren N.s Text freilich als konservativistisches Plädoyer für einen neuartigen Feudalismus mit Marx’ progressivem Entwurf einer Emanzipation des Proletariats. Türcke 2017, 29 f. liest den Abschnitt dagegen als Beleg dafür, dass N. „die moderne Wirtschaftsordnung [...] zwar nicht wie Marx studiert, aber [...] sie ebenso schlecht ertragen“ habe wie dieser (vgl. auch schon Türcke 1989, 100 f.). Ähnlich erblickt Düsing 2006, 29 in FW 40 das Dokument einer „unverhohlenen Sympathie mit der schwer arbeitenden und leidenden Bevölkerung“; allerdings wolle N. das Problem „doch nicht durch eine *soziale Utopie*“ lösen. Eine „romantische Form des Anti-Kapitalismus“ sieht Horn 2011, 62 in FW 40. Zu weite-

ren Deutungsansätzen vgl. Appel 1999, 131 f. und Drochon 2016, 93 f., die auf die Sklaven-Thematik abstellen, sowie Dombowsky 2004, 31, für den sich hier N.s Verbindung „to the neo-Machiavellian elite theorists and founders of mass psychology“ zeigt.

407, 16 *immer noch*] Fehlt in M III 6, 72.

407, 17 *Arbeiter und Arbeitgeber*] Der erst im 19. Jahrhundert aufkommende, sich aber rasch etablierende ökonomische Terminus „Arbeitgeber“ (vgl. Grimm 1854–1971, 1, 543: „der für sich arbeiten lässt, die arbeit bestellt und zahlt“) kommt bei N. sehr selten vor: außer an dieser Stelle laut eKGWB nur noch in UB II HL 7, KSA 1, 300, 30, wo sich bezeichnenderweise die Zusammenstellung „Sklavenhalter und Arbeitgeber“ findet, sowie in NL 1877, 25[1], KSA 8, 482, 4–7, wo unter der Überschrift „Socialismus“ unter anderem zu lesen ist: „In der That ist in den Staaten Europa's die Cultur des Arbeiters und des Arbeitgebers oft so nahegerückt, dass die noch längere Zumuthung aufreibender mechanischer Arbeit das Gefühl der Empörung hervorruft.“ Über die „Beziehungen zwischen Arbeitern und Arbeitgebern“ (Mill 1869–1886, 12, 112) hat N. sich u. a. bei John Stuart Mill informiert, dessen Abhandlungen *Arbeiterfrage* und *Sozialismus* er in der 1880 im Rahmen von *Mill's Gesammelten Werken* erschienenen Übersetzung besaß und mit zahlreichen Lesespuren versah.

407, 17 f. *Arbeitgeber. Einstweilen wenigstens steht alle*] M III 6, 72: „Arbeitgeber; bis-jetzt 'einstweilen wenigstens' steht die alle“.

407, 17–19 *Einstweilen wenigstens steht alle militärisch begründete Cultur noch hoch über aller sogenannten industriellen Cultur*] Durch die temporale Einschränkung wird die Kritik an der „industriellen Cultur“ dahingehend abgeschwächt, dass sie lediglich deren gegenwärtige Form betrifft (entsprechend ist in 407, 19 f. die Rede von „ihrer jetzigen Gestalt“). Dasselbe gilt im Umkehrschluss für die „militärisch begründete Cultur“ als Domäne des Adels, der später im Text ausdrücklich genannt und auf den Titel des Abschnitts bezogen wird, wenn sich „die Vornehmheit des Geburts-Adels“ (408, 2) im irrealen Konjunktiv auf die „Fabricanten und Gross-Unternehmer[] des Handels“ (407, 31 f.) überträgt. Dies lässt den Schluss zu, FW 40 zielt auf eine künftige Aristokratisierung des Industrie- und Handelskapitalismus ab. Zumindest partiell passt dies zu der Erwägung aus FW 31, wonach eine Zukunft möglich ist, in welcher „der Handel Vornehmheit [bekäme], und die Adeligen [...] sich dann vielleicht ebenso gern mit dem Handel abgeben, wie bisher mit dem Kriege“ (403, 9–11). Schweppenhäuser 2001, 192 hält es für eine „historische Absurdität“, „daß die neuen Herren der Bourgeoisie [...] Adel haben sollten“. Allerdings fordert FW 40 dies gar nicht, sondern deutet nur indirekt die Möglichkeit an; gegen Ende des Textes spielt diese Zukunftsoption dann keine Rolle mehr.

407, 18 *noch*] Nachträglich in M III 6, 72 eingefügt.

407, 19 f. *in ihrer jetzigen Gestalt*] Nachträglich in M III 6, 72 eingefügt.

407, 20 f. *die gemeinste Daseinsform, die es bisher gegeben hat*] Diese Verwendungsweise des Adjektivs ‚gemein‘ erscheint geeignet, um zu belegen, was Grimm 1854–1971, 5, 3169 zu dem Lemma voranschickt: „ein altes hochwichtiges und edles wort, nun aber übel heruntergekommen“. An der vorliegenden Stelle fungiert es – wie schon in FW 3 – geradezu als Gegenbegriff zu ‚edel‘ bzw. ‚vornehm‘. Vgl. auch ebd., 3202: „das herunterkommen des begriffes, auch in seinen gründen, wird besonders deutlich am gemeinen mann, gemeinen volk, gemeinen leuten“. Dass FW 40 an späterer Stelle nicht den Arbeitgeber, sondern den Arbeiter als den „gemeinste[n] Mann“ (408, 7) apostrophiert, entspricht dieser Wortbedeutung, birgt aber die Paradoxie, dass just der „gemeinste Mann“ gegen die „gemeinste Daseinsform“ aufbegehrt – und zwar deshalb, weil der Arbeitgeber ein nicht minder ‚gemeiner‘ Mann als der Arbeiter sei.

407, 21–23 *Hier wirkt einfach das Gesetz der Noth: man will leben und muss sich verkaufen, aber man verachtet Den, der diese Noth ausnützt und sich den Arbeiter kauft.*] Das „man“, aus dessen Perspektive dies formuliert ist, repräsentiert den Arbeiter, der den Arbeitgeber verachtet, dem er sich doch aus Not ‚verkaufen‘ muss. Über „die Theilung der Menschen in Capitalisten und gemietete Arbeiter und die Regulirung der Entlohnung der Arbeiter hauptsächlich durch Nachfrage und Angebot“ konnte N. bei Mill 1869–1886, 12, 14 lesen, dass „jede Art von nützlicher Arbeit [...] zum Preise, den sie einträgt, zu verkaufen“ sei. Vgl. auch die ähnlichen, aber noch drastischeren Formulierungen von Friedrich Engels in *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, die auch im Hinblick auf das, was bei N. ‚Verachtung‘ heißt, aufschlussreich sind: „[D]er Arbeiter ist rechtlich und faktisch Sklave der besitzenden Klasse, der Bourgeoisie, so sehr ihr Sklave, daß er wie eine Waare verkauft wird, wie eine Waare im Preise steigt und fällt.“ (Engels 1845, 103) „Der Arbeitslohn ist ja bloß deßhalb von dem Verhältnisse von Nachfrage und Angebot, von der zufälligen Lage des Arbeitsmarktes abhängig, weil die Arbeiter sich bisher gefallen ließen, als Sache, die man kauft und verkauft, behandelt zu werden. [...] / Daß diese Verbindungen sehr dazu beitragen, den Haß und die Erbitterung der Arbeiter gegen die besitzende Klasse zu nähren, braucht wohl nicht erst gesagt zu werden.“ (Ebd., 265)

407, 21 *das Gesetz der Noth*] In M III 6, 72 korrigiert aus: „die Noth“.

407, 22 *leben und muss sich verkaufen, aber man verachtet*] M III 6, 72: „leben, und ‚aber man‘ verachtet“.

407, 23 *sich den Arbeiter kauft]* M III 6, 72: „sø 'sich' den Arbeiter {schafft} 'kauft'“.

407, 24 f. *mächtige, furchterregende, ja schreckliche Personen]* M III 6, 72: „eine mächtige furchterregende 'ja schreckliche' Person“.

407, 26–28 *Unterwerfung unter unbekannte und uninteressante Personen, wie es alle Grössen der Industrie sind: in dem Arbeitgeber]* M III 6, 72: „Unterwerfung unter eine[n] 'unbekannte Person' {Zustand 'Gattung'}: im 'in dem' Arbeitsgeber“.

407, 28–30 *in dem Arbeitgeber sieht der Arbeiter gewöhnlich nur einen listigen, aussaugenden, auf alle Noth speculirenden Hund von Menschen]* „[S]peculiren“ hier im Sinne von „Handelsplane machen, auf Gewinn lauern“ (Petri 1861, 732). Die damit verbundene ‚vampirische‘ Metapher des Aussaugens bzw. Blutsaugens ist in der sozialistischen Literatur des 19. Jahrhunderts weit verbreitet. Vgl. abermals Engels 1845, 331: „Als ob dem Proletarier damit gedient wäre, daß Ihr ihn erst bis aufs Blut aussaugt, um nachher Euren selbstgefälligen, pharisäischen Wohlthätigkeitskitzel an ihm üben zu können [...], wenn Ihr dem Ausgesogenen den hundertsten Theil dessen wiedergebt, was ihm zukommt!“ Siehe auch Sigmund Engländer, der in seiner *Geschichte der französischen Arbeiter-Associationen* über die „Arbeiter“ schreibt: „Sie sehen in der Steuer die Tatze des Staats, welche sie festhielt, damit der Capitalist sie aussaugen könne“ (Engländer 1864, 326). Dieses negative Kapitalisten-Bild aus Arbeitersicht, das bei N. nachgezeichnet – und rhetorisch überzeichnet – wird, greift in der zeitgenössischen Literatur auch Gerhart Hauptmann mit seinem sozialkritischen Drama *Die Weber* von 1892 auf, in dem aus umgekehrter Perspektive der fiktive Parchentfabrikant Dreissiger über das schlechte Image seines Berufsstands lamentiert, wobei er sich doch keineswegs als einen „Hund von Menschen“, sondern selbst als Opfer von bisswütigen ‚menschlichen Hunden‘ versteht: „Auf wem bleibt's denn schließlich sitzen? Natürlich doch auf uns Fabrikanten. Wir sind an allem schuld. [...] Der Fabrikant muß ran, der Fabrikant is' der Sündenbock. Der [...] Fabrikant wird immer geprügelt: das is'n Mensch ohne Herz, 'n Stein, 'n gefährlicher Kerl, den jeder Preßhund in die Waden beißen darf.“ (Hauptmann 1892, 17)

407, 29 *gewöhnlich nur einen]* M III 6, 72: „eine Gattung von Wucherern; 'nur einen'“.

407, 30 f. *dessen Name, Gestalt, Sitte und Ruf ihm ganz gleichgültig sind]* Nachträglich in M III 6, 72 f. eingefügt. Dahinter steht noch der gestrichene Satzteil: „– auch der Wucherer ist ~~nur~~ 'wirkt als' Gattung, nicht 'als' Person“.

407, 31 *gleichgültig sind]* In Cb, 68 mit rotem Randstrich markiert: „gleichgültig ist“.

407, 31–408, 2 *Den Fabricanten und Gross-Unternehmern des Handels fehlten bisher wahrscheinlich allzusehr alle jene Formen und Abzeichen der höheren Rasse, welche erst die Personen interessant werden lassen*] M III 6, 72: „Den Fabricanten fehlte ‘nämlich bisher’, um es kurz zu sagen, das ‘alle jene’ Abzeichen der höheren Rasse, ‘welche erst die Person interessant machen’“.

407, 33–408, 1 *Formen und Abzeichen der höheren Rasse*] „Rasse“ ist hier offenkundig nicht im anthropogeographischen Sinn gemeint, wie er seit dem 18. Jahrhundert geläufig ist (vgl. Kaufmann 2020a, 309–356), sondern als Synonym für ‚Stand‘. Wenn im Folgenden die Angehörigen „der höheren Rasse“ mit dem „Geburts-Adel[]“ (408, 2) assoziiert werden, schwingt dabei gleichwohl eine biologische Bedeutung mit: ‚Vornehmheit‘ betrachtet der Sprecher als genetisch vererbbar. Zum Begriff der Rasse bei N. vgl. den Artikel von Günzel in NH 304 f. u. Kaufmann/Winkler 2021.

408, 2f. *des Geburts-Adels im Blick und in der Gebärde, so gäbe es vielleicht keinen*] M III 6, 72: „des Adels im Blick und der Gebärde, so gäbe es keinen“.

408, 3 *Socialismus*] In Cb, 68 mit rotem Randstrich markiert: „Sozialismus“.

408, 4 *Massen [...] sind im Grunde bereit zur Sclaverei*] Noch stärker lautet die These im Dritten Buch, FW 149, 494, 9 f.: „wo Massen sind, da giebt es ein Bedürfniss nach Sclaverei“.

408, 5 *der Höhere*] M III 6, 72: „das Höhere“.

408, 5–7 *beständig als höher, als zum Befehlen geboren legitimiert – durch die vornehme Form*] M III 6, 72 f.: „beständig ‘als höher, als zum Befehlen geboren’ legitimiert – durch die ‘vornehme’ Form“.

408, 7 *Der gemeinste Mann*] Vgl. NK 407, 20 f.

408, 8f. *ist und dass er in ihr die Frucht langer Zeiten*] M III 6, 72: „ist, daß er in ihr das Geschöpf langer Zeiten“.

408, 10f. *die berüchtigte Fabricanten-Vulgarität mit rothen, feisten Händen*] Mit dieser Hypallage wird suggeriert, dass die schon im Titel des Abschnitts stehende mangelnde Vornehmheit der modernen Industrie- und Handelskapitalisten, die allein verantwortlich für das sozialistische Aufbegehren sei, ein allseits bekanntes und beklagtes Phänomen darstellt. Im Gegensatz zu den im bisherigen Textverlauf evozierten sozialistischen Topoi – wie dem Arbeiter als käuflicher Ware oder dem Arbeitgeber als Blutsauger – lässt sich die angeblich „berüchtigte Fabricanten-Vulgarität“ vor N. jedoch nicht so leicht belegen. Bei Emerson 1858, 343 konnte er etwa sogar umgekehrt über die ‚vornehme Zurückhaltung‘ spekulierender Kapitalisten lesen: „Der Capitalist läuft

nicht jede Stunde zum Bankier, um seinen Gewinn in Courantgeld vor sich zu sehen; er ist zufrieden, aus den täglichen Notirungen zu ersehen, daß seine Actien gestiegen sind.“ Vgl. aber die Ablehnung einer als vulgär charakterisierten Bourgeoisie im England-Bericht von Astolphe de Custines *Mémoires et voyages* (1830), den N. freilich erst 1884 exzerpierte. Marti 1993, 181 argumentiert, dass N. Custine als „aristokratischen Aussenseiter“ geschätzt habe, und resümiert: „Custines Abneigung gegen die englische Gesellschaft des frühen 19. Jahrhunderts ist motiviert durch das Elend der Arbeiter sowie durch den unvornehmen Geschmack, die konformistische und gewinnsüchtige Mentalität der Bourgeoisie.“

408, 10 f. *mit rothen, feisten Händen*] Nachträglich in M III 6, 72 eingefügt.

408, 12 f. *erhoben habe*] M III 6, 72: „erhebt“.

408, 13 *schliesst er bei sich, versuchen*] M III 6, 72: „schließt er ‘bei sich’, ma-
chen ‘versuchen’“.

408, 14 f. *Werfen wir einmal die Würfel! – und der Socialismus beginnt.*] Da N. den Satzsatz auf die für Korrekturen und Ergänzungen freigelassene rechte Manuskriptseite geschrieben hat, steht zu vermuten, dass er erst nachträglich hinzugefügt wurde, als der Platz unter dem Text schon durch die ‚Reinschrift‘ für FW 306 belegt war. Vgl. M III 6, 72 f.

408, 15 *Socialismus*] In Cb, 68 mit rotem Randstrich markiert: „Sozialismus“.

41.

Gegen die Reue.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit einigen Korrekturen und Varianten in M III 6, 264 f. Gegen die – vom Christentum angesichts der menschlichen Sündhaftigkeit geforderte – Reue richten sich bereits mehrere Texte N.s seit Mitte der 1870er Jahre. Zu den „übeln Empfindungen“, von denen „die Philosophie erlösen“ kann, zählt sie z. B. NL 1876, 19[39], KSA 8, 339, 12–14. Selbstbezüglich heißt es in NL 1878, 30[130], KSA 8, 545, 12–14: „Das ganz eigentlich unphilosophische Gefühl, die Reue, ist mir ganz fremd geworden.“ In MA I 39 u. MA I 139 wird dieses Gefühl an die Vorstellung vom freien Willen bzw. der Verantwortung für das eigene Tun gebunden, mit deren Wegfall folglich auch die Reue verschwinde. Der in FW 41 in der dritten Person charakterisierte „Denker“ lehnt die Empfindung der Reue ab, weil er „in seinen eigenen Handlungen Versuche und Fragen“ sieht (408, 17 f.), also gleichsam das eigene Leben als Experiment begreift und auch aus einer misslungenen Handlung einen Erkenntnisgewinn zieht. Vgl. ähnlich schon M 501, KSA 3, 294, 20–

26: „Wir haben den guten Muth zum Irren, Versuchen, Vorläufig-nehmen wieder erobert [...] Wir dürfen mit uns selbst experimentiren!“ Zum Experiment NK 347, 20–23 u. NK 379, 33–380, 3. Siehe auch FW 51. Indem der zweite Teil von FW 41 die Reue denjenigen „überlässt [...], welche handeln, weil es ihnen befohlen wird“ (408, 21f.), erscheint der „Denker“ im Kontrast zu diesen Befehlsempfängern (vgl. die zur „Sclaverei jeder Art“ bereiten „Massen“ in FW 40, 408, 4f.) als souveränes Individuum, als unumschränkter Herr seiner selbst. Zur Interpretation von FW 41 vgl. Sonns 1955, 58, Borsche 1990, 62, Hingst 1998, 345 f. und Alfano 2019b, 163.

408, 18 *worüber Aufschluss*] M III 6, 264: „worüber {einen} Aufschluß“.

408, 20 *missräth, ärgern*] In M III 6, 264 korrigiert aus: „mißräth, zu ärgern“.

408, 22 *ihnen*] Nachträglich in M III 6, 264 eingefügt.

408, 22f. *Prügel zu erwarten haben*] In M III 6, 264 korrigiert aus: „Prügel erwarten“.

42.

Arbeit und Langeweile.] Vgl. die titellose, kürzere ‚Vorstufe‘ in M III 1, 84 sowie die titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit etlichen Korrekturen und Varianten in M III 6, 68 f. und M III 6, 66. Mit der „Arbeit“ nimmt FW 42 das Thema von FW 40 wieder auf, wobei ebenfalls der Unterschied zwischen ‚vornehmen‘ und ‚gemeinen‘ Menschen – hier als „seltene Menschen“ (408, 31) und „geringere[] Naturen“ (409, 20) auseinandergehalten – erneut eine Rolle spielt, der nun auf zwei verschiedene Arten von Arbeit bezogen wird. Dabei geht es aber nicht mehr um das Verhältnis von „Arbeiter und Arbeitgeber“ (407, 17), sondern um den Unterschied zwischen ‚gemeiner‘ Arbeit zum bloßen Zweck des Gelderwerbs und ‚edler‘ Arbeit als lustvollem Selbstzweck, wie ihn ähnlich schon NL 1881, 11[176], KSA 9, 508, 1–5 formuliert: „Sklaven-Arbeit! Freien-Arbeit! Erstere Arbeit ist alle Arbeit, die nicht um unserer selbst willen gethan wird und die keine Befriedigung in sich hat. Es ist viel Geist noch zu finden, damit ein Jeder seine Arbeiten sich befriedigend gestalte.“ Zur Verbindung zwischen diesem Notat und FW 42 vgl. schon Djurić 1985, 168. Auch und gerade die „Arbeitgeber“ aus FW 40, die „Fabricanten und Gross-Unternehmer[] des Handels“ (407, 31 f.), ließen sich demnach der ‚gemeinen‘, gewinnorientierten Arbeit zuordnen, während die ‚feinere‘, intrinsisch motivierte Arbeit vor allem als die der „Künstler“ (409, 5) und „Denker“ (409, 15) bestimmt und mit produktivem Müßiggang assoziiert wird. Erst im zweiten Teil des Abschnitts

kommt die im Titel auf die „Arbeit“ bezogene „Langeweile“ (409, 13) ins Spiel, die durchaus positiv erscheint: Sie aushalten und schließlich schöpferisch fruchtbar machen zu können, zeichne eben jene ‚seltenen‘ Menschen aus, während das Vermeiden von Langeweile ebenso „gemein“ sei wie „arbeiten ohne Lust“ (409, 21 f.).

Von Künstlern und Literaten wurden diese Überlegungen durchaus zustimmend wahrgenommen. So zitiert der Komponist Hugo Wolf in seinem Brief an Erwin Kauffmann vom 22. Juni 1893 (mit geringfügigen Abweichungen) den Passus 408, 31–409, 5 sowie 409, 13–22 in Bezug auf die Schaffenskrise, in der er sich zu diesem Zeitpunkt befand. Wolf leitet das N.-Zitat mit den Worten ein: „Seit meinem Hiersein [im österreichischen Traunkirchen] wurde noch kein Takt aufgeschrieben, und mein Notenpapier ist immer noch so jungfräulich rein, wie ich es aus den Händen des Papierhändlers empfangen habe. Was will man thun? Abwarten und immer abwarten, wie denn auch Nietzsche richtig sagt“ (Wolf 1893, 1153). Nach dem Zitat heißt es weiter: „Ist das nicht reizend gesagt? Welcher Balsam auf meine Wunden! Nur fürchte ich, daß sich der erste Satz Nietzsche’s an mir bewähren wird, daß ich eben zu Grunde gehen werde.“ (Ebd., 1153 f.) Indes bezieht sich der erste von Wolf zitierte Satz über das Lieber-Zugrundegehen des „seltenere[n] Menschen“ gar nicht auf eine künstlerische Schaffenskrise, sondern auf die Alternative der lustlosen Lohnarbeit.

Auch Thomas Mann war auf FW 42 besonders aufmerksam geworden und hat sich den Abschnitt in seinem Handexemplar angestrichen. Im Kommentar zu Großen Frankfurter Ausgabe argumentiert Michael Neumann dafür, dass Mann ihn im *Zauberberg* (1924) literarisch verwertet habe (vgl. Neumann 2002, 140), wo der Erzähler über die Untätigkeit des Protagonisten Hans Castorp reflektiert: „Dem einzelnen Menschen mögen mancherlei persönliche Ziele, Zwecke, Hoffnungen, Aussichten vor Augen schweben, aus denen er den Impuls zu hoher Anstrengung und Tätigkeit schöpft; wenn das Unpersönliche um ihn her, die Zeit selbst der Hoffnungen und Aussichten bei aller äußeren Regsamkeit im Grunde entbehrt, wenn sie sich ihm als hoffnungslos, aussichtslos und ratlos heimlich zu erkennen gibt und der bewußt oder unbewußt gestellten, aber doch irgendwie gestellten Frage nach einem letzten, mehr als persönlichen, unbedingten Sinn aller Anstrengung und Tätigkeit ein hohles Schweigen entgegensetzt, so wird gerade in Fällen redlicheren Menschentums eine gewisse lähmende Wirkung solches Sachverhalts fast unausbleiblich sein, die sich auf dem Wege über das Seelisch-Sittliche geradezu auf das physische und organische Teil des Individuums erstrecken mag.“ (Mann 2001 ff., 5/1, 53 f.)

Zur Interpretation von FW 42 vgl. Pankoke 1990, 252, der den Text auf der Kontrastfolie von Paul Lafargues „Vison einer hedonistischen Konsumentenge-

sellschaft“ liest (gemeint ist Lafargues *Le droit à la paresse*, 1880/83) und fälschlicherweise meint, N. wolle zeigen, dass Arbeit „den gleichen Grund und die gleiche Wirkung habe“ wie Langeweile: „die Selbstentfremdung des Menschen und die Selbstverleugnung des Lebens“, während FW 42 doch viel eher ein Plädoyer für die Langeweile ist. Für Fetscher 1999, 366, der den Text „[i]n die Sprache des frühen Marx“ übersetzen will und die Langeweile ganz beiseitelässt, „stellt hier Nietzsche die unentfremdete, der Selbstverwirklichung und Vergegenständlichung dienende kreative Arbeit der entfremdeten Lohnarbeit der Massen gegenüber.“ Fetscher wirft N. vor, er übersehe „die Tatsache, daß die Lohnarbeiter in der zeitgenössischen Gesellschaft gar keine Wahl haben“ (ebd., 365). Gegen eine solche Lesart spricht freilich nicht nur die bei N. wiederholte Rede vom „reichlichen Gewinn“ (408, 30 f. u. 409, 3) als Bedingung der Arbeit, die eher an die Bourgeoisie als an das Proletariat (die „Massen“) denken lässt, sondern überdies die sehr wohl bei N. erwähnte Wahl, nämlich die zwischen lustlosem Arbeiten und Zugrundegehen. Zum Zusammenhang von Langeweile, Kreativität und Müßiggang in FW 42 vgl. Mattenklott 1997, 233, Schäfer 2013, 236 f., Carbone/Jung 2016, 327 u. Krause 2017, 418 f. Dass sich über diesen Begriffskomplex Querverbindungen zu FW 329 im Vierten Buch ergeben, wurde von einigen der angeführten Autoren schon zu Recht betont.

409, 1f. ohne Lust an der Arbeit arbeiten] Diese Figura etymologica deutet darauf hin, dass die Sprechinstanz ihrer Gedanken-Arbeit umgekehrt mit Lust (am Wortspiel) nachgeht. Vgl. auch das alsbald folgende Polyptoton „Gewinn aller Gewinne“ (409, 4). Schon auf der sprachlichen Ebene signalisiert der Text damit, dass der Sprecher selbst einer jener „Künstler“ (409, 5) und „erfindsamen Geister“ (409, 16) ist, die er den ‚gemeinen‘ Menschen entgegensetzt. Zum Zusammenhang von Lust und künstlerischer Arbeit in FW 42 vgl. die einigermaßen spekulativ anmutende Lesart von Schnödl 2013, 108, der hier ähnlich wie schon Fetscher 1999, 366 eine Parallele zu Marx’ Ideal einer unentfremdeten Arbeit zieht, hinter N.s Text jedoch die (darin unausgesprochene) Problematik eines abzuführenden Kraftüberschusses vermutet: „Ohne den äußeren Zwang des Lohnes wird die Kunst-Arbeit zu einem Relais, durch das überschüssige Kraft ohne Widerstand abgeführt und schon dadurch Lust erweckt werden kann.“

409, 2 arbeiten: jene] In Cb, 69 mit Randstrich markiert: „arbeiten! Jene“.

409, 6 jene Müssiggänger] In Cb, 69 korrigiert aus: „jene Müssigen“. Muße und Müßiggang im Verhältnis zur Arbeit sind ein Leitmotiv von FW, das vor allem in den Abschnitten FW 6, FW 21, FW 31, FW 188, FW 280 u. FW 329 zum Tragen kommt. Vgl. Krause 2021, 274–290. In FW 42 erscheinen die jagenden und reisenden Müßiggänger gleichsam als Verwandte der Künstler und Denker; wie

diese gehen auch sie einer durchaus mühevollen Tätigkeit nach, allerdings nicht aus Gewinnstreben, sondern aus Freude an dem, was sie tun.

409, 13–19 *Sie fürchten die Langeweile nicht so sehr, als die Arbeit ohne Lust: ja, sie haben viel Langeweile nöthig, wenn ihnen ihre Arbeit gelingen soll. Für den Denker und für alle erfindsamen Geister ist Langeweile jene unangenehme „Windstille“ der Seele, welche der glücklichen Fahrt und den lustigen Winden vorangeht; er muss sie ertragen, muss ihre Wirkung bei sich abwarten*] Vgl. die nachgelassene Werkdisposition NL 1888, 24[1] mit der Überschrift „**Ecce homo** / Oder: / warum ich Einiges mehr weiss. / Von / Friedrich Nietzsche“, in der es in der ersten Person heißt: „Die Langeweile gehört, wie mir scheint, nicht gerade zu den Leiden der Leidenden; wenigstens fehlt mir alle Erinnerung dafür. Umgekehrt war die böse Zeit meines Lebens reich für mich durch eine gewisse neue Erfindsamkeit“ (KSA 13, 615, 1–5 u. 618, 25–28). Kritisch angespielt ist damit auf Schopenhauers Theorie der Langeweile, der bereits FW 42 – zumindest hinsichtlich der in Rede stehenden ‚Ausnahme-Menschen‘ – widerspricht. In Schopenhauers pessimistischer Philosophie besetzt die Langeweile einen prominenten Platz unter den Leidensgründen der menschlichen Existenz. Vor allem in § 57 des ersten Bandes seiner *Welt als Wille und Vorstellung* kommt Schopenhauer auf die „Langeweile“ zu sprechen, die er dem „ursprünglich“ mit dem Leben verbundenen „Schmerz“ wie folgt zur Seite stellt: „Die Basis alles Wollens aber ist Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz, dem er [der Mensch] folglich schon ursprünglich und durch sein Wesen anheimfällt. Fehlt es ihm hingegen an Objecten des Wollens, indem die zu leichte Befriedigung sie ihm sogleich wieder wegnimmt; so befällt ihn furchtbare Leere und /368/ Langeweile: d. h. sein Wesen und sein Daseyn selbst wird ihm zur unerträglichen Last. Sein Leben schwingt also, gleich einem Pendel, hin und her, zwischen dem Schmerz und der Langeweile, welche beide in der That dessen letzte Bestandtheile sind.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 367 f.)

Schopenhauer findet es „sehr bemerkenswerth [...], daß sobald Noth und Leiden dem Menschen eine Rast vergönnen, die Langeweile gleich so nahe ist, daß er des Zeitvertreibes nothwendig bedarf. Was alle Lebenden beschäftigt und in Bewegung erhält, ist das Streben nach Daseyn. Mit dem Daseyn aber, wenn es ihnen gesichert ist, wissen sie nichts anzufangen: daher ist das Zweite, was sie in Bewegung setzt, das Streben, die Last des Daseyns los zu werden, es unfühlbar zu machen, ‚die Zeit zu tödten‘, d. h. der Langeweile zu entgegen.“ (Ebd., 369) Ähnlich wie FW 42 weist auch Schopenhauer die Langeweile vor allem ‚vornehmen Müßiggängern‘ zu, wobei er allerdings – im Gegensatz zu N.s Text – gerade unterstellt, dass sie darunter leiden: „Wie die Noth die beständige Geißel des Volkes ist, so die Langeweile die der vornehmen Welt.“ (Ebd., 370) Der leidvollen Pendelbewegung zwischen Schmerz und Langeweile

wenigstens partiell zu entkommen, ist nach Schopenhauer nur dem philosophischen und künstlerischen Genie im Zustand intellektueller Kontemplation möglich, der „uns aus dem realen Zustand heraushebt und uns in antheillose Zuschauer desselben verwandelt“, namentlich durch „das reine Erkennen, dem alles Wollen fremd bleibt“, und den „Genuß des Schönen, die ächte Freude an der Kunst“, was aber, „weil es schon seltene Anlagen erfordert, nur höchst Wenigen und diesen nur als ein vorübergehender Traum vergönnt“ ist (ebd.). Im Unterschied dazu findet bei N. eine starke Aufwertung der Langeweile statt, die gerade für „die Künstler und Contemplativen aller Art“ notwendig sei, welche auch hier als Angehörige einer „seltenen Gattung von Menschen“ figurieren (409, 5 f.). Zwar wird die Langeweile auch bei N. durchaus als „unangenehme“ Empfindung charakterisiert, auf der jedoch die künstlerische und denkerische Inspiration beruhe und die deshalb zugunsten der „Arbeit“ am Werk geduldig zu „ertragen“ sei. (Zur Auseinandersetzung mit Schopenhauers Konzeption der Langeweile vgl. auch Dühning 1865, 32–35; kritisch zu dieser Konzeption NL 1875, 9[1], KSA 8, 143, 28–144, 21.)

Bemerkenswert erscheint schließlich auch die nautische Metaphorik, in der die als Inspirationsquelle fungierende Langeweile gefasst wird. Zum traditionsreichen Bild der Seefahrt, das FW leitmotivisch durchzieht, siehe den Überblick in NK FW 124. Nach der selbstbewussten Aussage des lyrischen Ich gleich in FW Vorspiel 2, „mit allen Winden“ (353, 16) zu segeln, begegnet im Rahmen der Ausgabe von 1882 das Seefahrer-Motiv an der vorliegenden Stelle zum ersten Mal in einem Abschnitt des Ersten Buchs, bevor sich das sprechende Wir in FW 46 dann einem „Schiffbrüchigen“ (412, 7) vergleicht. Eine ähnliche Formulierung wie in FW 42 findet sich bereits im Briefentwurf N.s an Cosima Wagner vom April 1873, wo es über die „behutsame Stille“ von „Zeitungen und Litteraturblättern“ in Bezug auf GT heißt: „Ich halte mich, nach dieser Erfahrung hin, und allen andren für den beglücktesten Autor: denn gerade jene Windstille ist für die Fahrt meiner Schiffe das beste Anzeichen.“ (KSB 4/KGB II 3, Nr. 303, S. 144, Z. 17–22) Vgl. auch die folgende Wendung aus dem Brief an Franziska Nietzsche vom 18. Oktober 1875, mit der N. seinen Basler Professorenhaushalt beschreibt: „Es geht so ruhig zu, wie es im Hause eines geistigen Arbeiters zugehen muß: es giebt gleichsam fortwährende Windstille.“ (KSB 5/KGB II 5, Nr. 491, S. 120, Z. 5–7)

Die Metapher „Windstille der Seele“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 1212, S. 551, Z. 14 f.) findet sich schließlich noch kurz vor dem geistigen Zusammenbruch im Turiner Brief an Franz Overbeck vom 26. Dezember 1888. Zwar nicht in Bezug auf die Langeweile, aber auf die Seelenruhe hat das Bild der Windstille (altgr. γαλήνη) eine in die antike Philosophie zurückreichende Tradition (vgl. Nürnberger 2019, 168 f. u. 475 f.), mit der N. sicher vertraut war. Zur seelischen

Windstille von Plutarch bis Montaigne siehe Friedrich 1967, 124 u. 162f. Vgl. auch die auf Epikur gemünzte Meeresstille in FW 45 (hierzu NK 411, 12–17), die schon Nishigami 1993, 135 f. mit der Windstille in FW 42 parallelisiert und auf den Begriff des Halkyonischen bezieht, den N. aber erst seit 1885 benutzt (vgl. Stephan 2016). Rehm 1951, 16 wendet diese Begriffsverbindung in seiner Deutung von Stifters *Nachsommer* (1857) an, den N. bekanntlich als „etwas Reines und Gutes“ (an Heinrich Köselitz, 05. 11. 1879, KSB 5/KGB II 5, Nr. 900, S. 461, Z. 12f.) und als Teil des „Schatz[es] der deutschen Prosa“ (KSA 2, 599, 23 u. 29f.) gepriesen hat. In der Forschung wurde aus der Formulierung von Rehm die irreführende Behauptung, in Stifters Roman werde ebenfalls die „Windstille der Seele“ als „halkyonische[] Stille“ bezeichnet (vgl. Pieper 1990, 15, Nishigami 1993, 138, Anm. 309 u. Hödl 2009, 522).

Mit Blick auf Goethes Gedichtpaar *Meeresstille* und *Glückliche Fahrt*, das zuerst in Schillers *Musen-Almanach für das Jahr 1796* veröffentlicht wurde und eine Abfolge von bekümmender Flaute und günstigen Winden gestaltet, ist Vivarelli 2001, 77 von einem intertextuellen Bezug überzeugt: „Goethes Kunststück bestand darin, die entgegengesetzten Situaitionen insbesondere durch den Versrhythmus darzustellen. In Nietzsches Aphorismus *Arbeit und Langeweile* ist die Anspielung auf beide Gedichte, die unter anderem von Beethoven, Mendelssohn und Schubert vertont wurden, unüberhörbar.“

409, 21 *Langeweile auf jede Weise von sich scheuchen ist gemein.*] Als „gemein“ wären mithin auch jene in FW 123 angeführten Wissenschaftler zu zählen, die mittels ihrer lesenden, sammelnden und ordnenden Tätigkeit nur gegen „ihre Langeweile“ (479, 17) ankämpfen. Vgl. NK 479, 14–17. Die Formulierung „Langeweile [...] verscheuchen“ findet sich übrigens auch bei Schopenhauer 1873–1874, 2, 371.

409, 22–26 *Es zeichnet vielleicht die Asiaten vor den Europäern aus, dass sie einer längeren, tieferen Ruhe fähig sind, als diese; selbst ihre Narcotica wirken langsam und verlangen Geduld, im Gegensatz zu der widrigen Plötzlichkeit des europäischen Giftes, des Alkohols.*] Eine recht überraschende Wendung nimmt der Text mit diesem Schlusssatz, der den Unterschied zwischen den ‚seltenen‘ Menschen, die ihre Langeweile ertragen und produktiv machen, und den ‚niederen‘ Menschen, die lustlos ihrer Arbeit nachgehen, auf den Wirkungsunterschied zwischen den in Asien und Europa konsumierten Rauschmitteln bezieht. Liegt dabei eine Bevorzugung asiatischer „Narcotica“ – gemeint sein dürfte wohl „Opium“ (491, 20) – gegenüber dem Alkohol durchaus nahe, äußert sich FW 145 gegenüber beiden Drogen(-Kulturen) gleichermaßen distanziert. Vgl. NK 491, 19–24. Alkohol ist auch gleich im folgenden Abschnitt FW 43 wieder Thema, dort in Gestalt des Weinverbotes für Frauen in der römischen Antike, „als der Wein noch neu in Europa war“ (410, 20).

Als Vorarbeit zur Schlussüberlegung von FW 42 ist in NL 1880, 4[91] in Betracht zu ziehen. Das Notat reflektiert zwar noch nicht auf Rauschmittel, wohl aber auf den unterschiedlichen Umgang mit der Langeweile in Europa und im „Orient“: „B e s c h ä f t i g t wollen die Menschen noch mehr als glücklich sein. Also ist jeder, der sie beschäftigt, ein W o h l t h ä t e r. Die Flucht vor der Langeweile! Im Orient findet sich die Weisheit mit der Langeweile ab, das Kunststück, das den Europäern so schwer ist, daß sie die Weisheit als unmöglich verdächtigen.“ (KSA 9, 122, 12–17) Vgl. ähnlich gelagert noch die Übertragung auf die asiatische/orientalische vs. europäische Religion in AC 21, KSA 6, 187, 31–188, 7 wo es über den „Buddhismus“ heißt: „Man will die Heiterkeit, die Stille, die Wunschlosigkeit als höchstes Ziel, und man e r r e i c h t sein Ziel.“ Gegen diese fernöstliche Gelassenheitsübung wird das Christentum als Beschäftigungsmaßnahme profiliert: „Hier wird als B e s c h ä f t i g u n g, als Mittel gegen die Langeweile, die Casuistik der Sünde, die Selbstkritik, die Gewissens-Inquisition geübt“ (vgl. NK 6/2, S. 116 f.).

409, 26 *des europäischen Giftes*] In Cb, 70 korrigiert aus: „des ‚europäischen Giftes‘“.

43.

Was die Gesetze verrathen.] Eine ‚Vorstufe‘ zu diesem Abschnitt findet sich in N V 7, 37 f. In der titelgleichen, stark überarbeiteten ‚Reinschrift‘ in M III 6, 66 f. und M III 6, 64 wurde zunächst noch die von der Druckfassung nicht unerheblich abweichende These vertreten, die Gesetze eines Volkes verrieten „das, was ihm fehlt – ‘also’ die Mängel seines Charakters“, namentlich aus der Sicht der „Mächtige[n] ‘und’ Herrschende[n]“ (M III 6, 66). Vgl. auch folgende Nachlass-Aufzeichnung: „Die Gesetze sind n i c h t der Ausdruck vom Charakter eines Volkes: ich meine, die F e h l e r im C h a r a k t e r, so wie sie den M ä c h t i g s t e n erscheinen (als Hindernisse ihrer Macht und Absichten) werden hervorgehoben. Zudem stehen sie f e s t und das Volk entwickelt sich: so daß sehr bald ein Mißverhältniß entsteht.“ (NL 1881, 11[280], KSA 9, 549; Handschrift in M III 1, 88.) Die überarbeitete ‚Reinschrift‘ bzw. die auf ihr basierende Druckfassung schlägt demgegenüber ab 409, 31 eine andere Argumentationsrichtung ein, indem hier anstatt einer Rückführung von Gesetzen auf Aversionen der Herrschenden die Gegenthese aufgestellt wird, die Gesetze eines Volkes richten vor allem gegen die jeweilige „Sitte des Nachbarvolkes“ (410, 2), wie ein ethnographisches und ein historiographisches Beispiel belegen sollen. Es geht hierbei also nicht einfach darum, in moralrelativistischer Absicht „discrepancies in moral practice across cultures and epochs“ aufzuzeigen, wie Berry 2011,

185 meint, sondern vielmehr um die Plausibilisierung einer innovativen These zum Ursprung von Rechtsnormen aus dem Abgrenzungsbedürfnis gegenüber dem kulturell Fremden. Vgl. hierzu schon die differenziertere Darstellung von Orsucci 1996, 201–204, der von einem „Wille[n] zur Abgrenzung“ (ebd., 201) spricht. Bei genauerem Hinsehen ergibt sich freilich noch die Frage, ob bzw. inwiefern die beiden im Text vorgebrachten Beispiele – das Tabakverbot bei den Wahhabiten und das Weinverbot für Frauen in der römischen Republik – tatsächlich (gleichermaßen) als ‚Beweismaterial‘ für diese These taugen.

409, 28–30 *Man vergreift sich sehr, wenn man die Strafgesetze eines Volkes studirt, als ob sie ein Ausdruck seines Charakters wären*] In M III 6, 66 korrigiert aus: „Man vergreift sich sehr, wenn man die Gesetze eines Volkes studirt, um so den Charakter des Volkes kennen zu lernen“. Die eingangs als irrig verworfene Auffassung kann in der rechtsphilosophischen bzw. rechtswissenschaftlichen Literatur des 19. Jahrhunderts als herrschend betrachtet werden. Prominenter Gewährsmann hierfür ist Hegel, der in der Einleitung zu seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* formuliert, dass das positive Recht seine „Inhalte [...] durch den besonderen Nationalcharakter eines Volkes“ erhält (Hegel 1832–1845, 8, 26). Ausdrücklich daran anknüpfend befindet etwa Friedrich Purgold in seiner einschlägigen Schrift *Das nationale Element in der Gesetzgebung*, dass „das Naturrecht noch nicht den durch den concreten Volkscharakter gebotenen Ausdruck [...] gewinnt“, und er fordert daher: „das Gesetzbuch muß wesentlich den Boden in einem gegebenen Staate und Volke gewinnen und aus ihnen seinen Ausdruck erhalten.“ (Purgold 1860, 19) Auch noch Albert Hermann Post geht in seinen von N. gründlich studierten *Bausteinen für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis* (vgl. ÜK 2) von dieser Vorstellung aus, wenn er schreibt: „Wo immer eine ethnische Individuenbildung vor sich geht, bildet sich auch eine Sitte und ein Recht als unmittelbarer Ausdruck des thätigen Gesamtlebens dieser Bildung.“ (Post 1880–1881, 1, 44) Und weiter heißt es bei Post: „Das Recht [...] fällt zum Theil mit der Volkssitte zusammen und ist als solche der Ausdruck des thätigen Gesamtlebens eines Geschlechts, Stammes oder Volkes“ (ebd., 49). Mit dem Begriff des Rechts bzw. mit den (Straf-)Gesetzen verbindet auch FW 43 im Fortgang den Begriff der „Sitte“, um indes gerade den Nachweis zu erbringen, dass das (Straf-)Recht eines Volkes nur als eine Abgrenzungsmaßnahme gegenüber den fremden Sitten der Nachbarn zu verstehen sei. Vgl. hierzu Stobbe 1964, 22.

410, 1 *Sittlichkeit der Sitte*] Bei diesem Polyptoton handelt es sich um eine stehende Formel, die in N.s Texten seit 1881 wiederholt begegnet, nachdem schon in den 1870er Jahren „Sitte“ und „Sittlichkeit“ mehrfach im selben Atemzug erwähnt wurden; zum ersten Mal kommt die „Sittlichkeit der Sitte“ in M 9 vor

(vgl. hierzu NK 3/1, S. 88 f.; weitere Nennungen in den Abschnitten M 14, M 18 u. M 33), zum letzten Mal – und im Gestus des Rückblicks auf die frühere Begriffsbildung – in GM (vgl. GM Vorrede 4, GM II 2 u. GM III 9). FW ist das einzige weitere Werk, in dem sich die Formel findet, die sonst nur noch von zwei nachgelassenen Aufzeichnungen aus dem Jahr 1885 aufgegriffen wird (vgl. KGW IX 2, N VII 2, 166, 26 = NL 1885/86, 1[10], KSA 12, 13, 18; KGW IX 5, WI 8, 62, 6 = NL 1885/86, 2[170], KSA 12, 153, 6 f.). Bei den weiteren Nennungen in FW handelt es sich um die Abschnitte FW 46 (hier in umgekehrter Wortstellung: „Sitte der Sittlichkeit“), FW 143, FW 149 u. FW 296 aus dem Ersten, Dritten und Vierten Buch.

Zur forschersichen Auseinandersetzung mit N.s Formel „Sittlichkeit der Sitte“ vgl. v. a. Orsucci 1996, 192–198 und Brusotti 1997b, 252–255. Beide diskutieren die Formel insbesondere im Hinblick auf N.s ethno-anthropologische Lektüren (wie Bagehot 1874, Lubbock 1875 u. Roskoff 1880) und deren Reflexe in M sowie FW – auch der vorliegende Passus steht ja in einem ethnographischen Kontext. Darauf, dass jedoch weder bei den genannten noch bei den weiteren Autoren/Texten, die als mögliche Quellen für N.s Begriffsbildung betrachtet wurden, die Genitivformel „Sittlichkeit der Sitte“ vorkommt, macht Andreas Urs Sommer in NK KSA 5, 293, 8–10 aufmerksam. Die Formel kann deshalb als eigene Prägung N.s gelten; auch die in NK 5/2 angeführte Stelle aus Schöffle 1778, 184, wo es um das „von der Sittlichkeit der Sitte gegenüber Vorgeschiedene[n]“ geht, kommt bei genauerem Hinsehen kaum als mögliche Quelle für N.s Formel in Betracht, handelt es sich in dem Zitat doch nicht um einen Genitiv, sondern um einen Dativ: Gemeint ist das, was der Sitte durch die Sittlichkeit vorgeschrieben werde, womit die Sittlichkeit, anknüpfend an ältere moralphilosophische Konzepte wie Kants transzendente Sittenlehre, der Sitte übergeordnet wird, während in N.s Gebrauch der Genitivformel Sittlichkeit ganz mit Sitte gleichgesetzt werden kann. Vgl. den „Hauptsatz“ aus M 9: „Sittlichkeit ist nichts Anderes (also namentlich nicht mehr!), als Gehorsam gegen Sitten, welcher Art diese auch sein mögen; Sitten aber sind die herkömmliche Art zu handeln und abzuschätzen.“ (KSA 3, 21, 29–22, 3)

410, 3–8 *So giebt es bei den Wahabiten nur zwei Todsünden: einen anderen Gott haben als den Wahabiten-Gott und – rauchen (es wird bei ihnen bezeichnet als „die schmachvolle Art des Trinkens“). „Und wie steht es mit Mord und Ehebruch?“ – fragte erstaunt der Engländer, der diese Dinge erfuhr. „Nun, Gott ist gnädig und barmherzig!“ – sagte der alte Häuptling.* Fornari 1998 hat hierfür eine Stelle aus Spencers *Einleitung in das Studium der Sociologie* als direkte Quelle geltend gemacht (und damit gegen Brobjer 1995, 146 ein Argument für N.s Lektüre dieser Schrift schon vor Herbst 1883 geliefert; vgl. auch Fornari 97, Anm. 20). Spencer zitiert dort aus dem Arabien-Reisebericht seines Lands-

manns William Gifford Palgrave (1826–1888) dessen zweibändiges Werk *Narrative of a Year's Journey through Central and Eastern Arabia* (1862–63) zuerst 1865/66 und sodann 1867/68 in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Reise in Arabien* erschienen war. Spencer gibt in den Anmerkungen die entsprechende Stelle bei Palgrave an: „Journey through Central and Eastern Arabica [sic] II, 11.“ (Spencer 1875, 2, 263) Palgrave berichtet zu Beginn des zweiten Bandes seiner Reisebeschreibung (vgl. Palgrave 1865–1866, 2, 10–12; Palgrave 1867–1868, 2, 8 f.) von seinem Gespräch mit einem „Häuptling“ über die grundlegenden Verbote der (exonym so genannten) Wahhabiten, einer besonders strengen sunnitischen Glaubensgemeinschaft im Gebiet des heutigen Saudi-Arabien. Spencer zitiert aus dem Reisebericht, um zu illustrieren, wie „in den Anfangsstadien der Civilisation [...] eine nationale Theologie falsche Vorstellungen von Recht und Unrecht heiligt“ (Spencer 1875, 2, 117): „Nehmen wir Palgrave's Bericht von der Sittlichkeit der Wahabiten, wie dieselbe sich in Antworten auf seine Fragen kundgibt: ‚Die erste der grossen Sünden ist, einem Geschöpf göttliche Ehren zu erweisen.‘ ‚Natürlich‘, erwiderte ich, ‚die Ungeheuerlichkeit einer solchen Sünde ist über allem Zweifel. Aber wenn dies die erste ist, so muss es eine zweite geben; welches ist dieselbe?‘ ‚Das ‚schmähliche‘ Trinken, zu deutsch Tabackrauchen‘, war die schnellbereite Antwort. ‚Und Mord, Ehebruch und falsches Zeugniß?‘ warf ich ein. ‚Gott ist gnädig und barmherzig‘, versetzte mein Freund, ‚d. h. dies sind nur kleine Sünden.‘ ‚Also nur zwei Sünden sind gross, Polytheismus und Rauchen?‘ fuhr ich fort, obgleich kaum im Stande, das Lachen zu verbeissen. Und Abd-el-Latnef erwiderte mit der ernsthaftesten Bethuerung, ‚dass dies in der That der Fall sei.‘“ (Ebd., 118; geringfügige Abweichungen im Wortlaut gegenüber der deutschen Palgrave-Ausgabe.)

Eine eigene Lektüre von Palgraves Reisebericht durch N. ist zwar nicht bezeugt; doch zieht dieser selbst schon Schlüsse, die bei Spencer nicht mehr mitgeteilt werden, aber N.s Text weitgehend entsprechen, wie Orsucci 1996, 202 f. gezeigt hat. Spencer scheint damit zumindest nicht N.s einzige Informationsquelle gewesen zu sein. Dies wird insbesondere mit Blick auf das wahhabitische Rauchverbot deutlich, dass sich ohne Weiteres nicht so leicht aus einem Abgrenzungsbedürfnis gegenüber benachbarten Völkern erklären lässt wie die Ablehnung anderer (polytheistischer) Gottheiten. Vor dem Hintergrund von Palgraves näheren Ausführungen über die strikte Ablehnung des Tabaks bei den Wahhabiten erhellt N.s Text jedoch merklich. Palgrave schreibt über die Wahhabiten, denen nach seinem Bericht „nicht allein die Bekehrung, sondern die Unterjochung ihrer Nachbarn“, mithin „die Idee von Aggression und Eroberung“ vor Augen stand: „Was aber, werden meine Leser fragen, ist nun das wirkliche Motiv zu dem scheinbar willkürlichen Banne, mit dem der Wahhabä-

ismus den Tabak belegt? Wir haben es nicht weit zu suchen; die Leidenschaft für Sektenunterschiede erklärt Alles vollständig. [...] Das Bekenntniss der Einheit Gottes, die regelmässige Verrichtung von Gebeten, die mit denen aller übrigen Mohammedaner beinahe identisch sind, etwas grössere Einfachheit der Kleidung, einige fromme Redensarten und niedergeschlagene Augen konnten [...] weder das Schwert rechtfertigen, noch die, welche es zogen, genügend von denen unterscheiden, gegen die es gezogen wurde. Die Mehrzahl der von den Wahhabiten angegriffenen Bevölkerungen konnte mit Recht entgegnen, ‚wir sind eben so gute Mohammedaner wie ihr selbst, es ist kein Unterschied zwischen uns; mit welchem Rechte, unter welchem Vorwande könnt ihr eure Brüder angreifen, tödten und zu Sklaven machen?‘ Man brauchte noch irgend etwas Anderes, und der Tabak gab dem Wahhabî einen passenden Vorwand [...]. /12/ [...] Die Wahhabiten sind daher konsequent und logisch in ihrer Antipathie gegen diesen Genuss, und wir müssen auch zugeben, dass wenige handgreiflichere Vorwände zur Einmischung und wenige hervorstechendere Unterscheidungszeichen in dem tabakrauchenden Orient gewählt werden konnten.“ (Palgrave 1867–1868, 2, 11 f.)

Auch bei Palgrave erscheint das wahhabitische Tabakverbot also schon ganz klar durch ein Abgrenzungsbedürfnis gegen die in N.s Text so genannte „Sitte des Nachbarvolkes“ motiviert. Was bei N. aber nicht weiter reflektiert wird, ist die (Ursache der) Aggressivität der Wahhabiten, die laut Palgrave eroberungsfreudiger und kriegereischer als ihre Nachbarn sind, von denen sie sich normativ abgrenzen müssen, um das „Schwert“ gegen sie erheben zu können.

410, 5 *bei ihnen*] Nachträglich in M III 6, 67 eingefügt.

410, 7 *der Engländer*] In der eingangs erwähnten ‚Vorstufe‘ wird der Name noch erwähnt: „der Engländer Palgrave“ (N V 7, 37).

410, 9–16 – *So gab es bei den alten Römern die Vorstellung, dass ein Weib sich nur auf zweierlei Art tödtlich versündigen könne: einmal durch Ehebruch, so dann – durch Weintrinken. Der alte Cato meinte, man habe das Küssen unter Verwandten nur deshalb zur Sitte gemacht, um die Weiber in diesem Punkte unter Controle zu halten; ein Kuss bedeute: riecht sie nach Wein? Man hat wirklich Frauen, die beim Weine ertappt wurden, mit dem Tode gestraft*] Stellt der Ehebruch für die zuvor erwähnten Wahhabiten kein großes Problem dar, so verhält es sich bei den antiken Römern umgekehrt, während mit dem bei ihnen (zumindest bis zur Spätphase der Römischen Republik) den Frauen verbotenen Weingenuss – parallel zum Tabakverbot der Wahhabiten – erneut ein Betäubungsmittelgesetz thematisiert wird. Diesmal allerdings ausdrücklich ein geschlechtsspezifisches. Das einleitende „So“ ist keineswegs als argumentations-

logischer Anschluss an das unmittelbar vor dem gliedernden Gedankenstrich Stehende zu lesen, sondern es steht auf derselben Ebene wie das exemplifizierende „So“ (410, 3) zu Beginn der Wahhabiten-Passage. Wie im Falle dieser lässt sich auch hier ein Prätext ausmachen. N. übernimmt dabei, wie abermals Orsucci 1996, 203 f. nachgewiesen hat, Ausführungen aus dem ersten Band von William Edward Hartpole Leckys *Sittengeschichte Europas* (um ihre Geltung schließlich aber einzuschränken und eine abweichende These zu formulieren; vgl. NK 410, 16–22). Bei Lecky 1879, 1, 84 f. werden beide römische ‚Todsünden‘ enggeführt – oder vielmehr: das Weinverbot wird auf das Ehebruchverbot zurückgeführt: „Zu den vielen Schutzwehren für die weibliche Reinheit gehörte in der römischen Republik eine Verordnung, welche den Frauen sogar das Kosten des Weines verbot, und weil man dieses Gesetz der Jugend mit der frühesten Erziehung einschärfte, verschmolz es zuletzt durch Gewohnheit und überlieferte Verehrung so innig mit den sittlichen Gefühlen des Volkes, dass seine Verletzung als ein ungeheueres Verbrechen bezeichnet wurde. Aulus Gellius hat uns eine Stelle aufbewahrt, worin Cato bemerkt: ‚Der Mann hat eine unumschränkte /85/ Gewalt über seine Frau, ihm steht es zu, sie zu verdammen und zu bestrafen, wenn sie sich einer schmachvollen Handlung, zum Beispiel des Weintrinkens oder des Ehebruches schuldig gemacht hat‘ [Anmerkung: Aulus Gellius, *Noctes*, X, 23]“ (N.s Unterstreichungen, überdies mehrere Randstriche, ein Kreuz neben dem letzten Satz des Zitats und eine Anmerkung: „{Wein / trinken bei / Frauen}“).

Wörtlich wird das Cato-Zitat in den *Noctes atticae*, X 23, 4 von Aulus Gellius wie folgt wiedergegeben: „Vir,‘ inquit, ‚cum divortium fecit, mulieri iudex pro censore est: imperium, quod videtur, habet: si quid perverse tetrequ factum est a muliere, mulctatur: si vinum bibit, si cum alieno viro probri quid fecit, condemnatur.“ (Aulus Gellius 1824, 593) – „Ein Mann, so lange er noch in der Scheidung liegt, d. h. noch nicht geschieden ist, vertritt als Richter bei seiner Frau Censorstelle, hat offenbar unumschränkte Gewalt (über sie), so z. B. wenn ein Weib sich eine ungebührliche und schimpfliche Handlung hat zu Schulden kommen lassen, darf er sie bestrafen; ferner, wenn sie Wein getrunken, oder mit einem andern Manne sich einer schimpflichen Handlungsweise schuldig gemacht hat, darf er sie (selbst) verurtheilen.“ (Aulus Gellius 1876, 83)

Darüber hinaus versammelt Lecky noch eine Reihe weiterer Nachweise, die N. zur Kenntnis nahm: „Das Gesetz wird von Dion[ysius] Halicarn[assensis] angeführt [und zwar in den *Antiquitates romanae* II 25, 6: ,ἀμαρτάνουσα δέ τι /146/ δικαστὴν τὸν ἀδικούμενον ἐλάμβανε καὶ τοῦ μεγέθους τῆς τιμωρίας κύριον. ταῦτα δὲ οἱ συγγενεῖς μετὰ τοῦ ἀνδρὸς ἐδίκαζον· ἐν οἷς ἦν φθορὰ σώματος καὶ, ὃ πάντων ἐλάχιστον ἀμαρτημάτων Ἑλλήσι δόξειεν ἂν ὑπάρχειν, εἴ τις οἶνον

εὐρεθείη πιούσα γυνή. ἀμφοτέρα γὰρ ταῦτα θανάτῳ ζημιοῦν συνεχώρησεν ὁ Ῥωμύλος, ὡς ἀμαρτημάτων γυναικείων ἔσχατα, φθορὰν μὲν ἀπονοίας ἀρχὴν νομίσας, μέθην δὲ φθορᾶς.‘, Dionysios von Halikarnassos 1860, 145 f. – ‚Hatte eine Frau etwas böses gethan, und sich gegen ihren Mann vergangen, so konnte ihr der Mann, jedoch mit Zuziehung der Anverwandten, nach der Größe ihres Verbrechens, eine Strafe auferlegen. Unter dergleichen Verbrechen rechnete man den Ehebruch, und das Weintrinken, welches letztere die Griechen wohl für eine Kleinigkeit halten werden. Romulus aber sahe diese beyden Stücke, als die größten weiblichen Verbrechen an, und wollte daher, daß sie beyde auf gleiche Weise bestraft werden sollten. Denn er hielt den Ehebruch für die Quelle der allerschändlichsten Ausschweifungen, die Trunkenheit aber für die Quelle des Ehebruchs.‘, Dionysios von Halikarnassos 1771, 182], Valerius Maximus sagt: ‚Vini usus olim Romanis feminis ignotus fuit, ne scilicet in aliquod dedecus prolaberentur: quia proximus a Libero patre intemperantiae gradus ad inconcessam Venerem esse consuevit.‘ (Val. Max., II., 1. §. 5. [– ‚Der Gebrauch des Weins war den Römischen Frauen früher völlig unbekannt: sie sollten dadurch vor der Versuchung zu irgend einer Unzartheit bewahrt werden: denn der Wein, dieser Vater der bösen Lust, verführt leicht genug zu sinnlichen Ausschweifungen.‘, Valerius Maximus 1828, 1, 83]) Auch Plinius [Maior] erwähnt dieses Verbots (*Hist. Nat.*, XIV., 14) und führt zwei Fälle an, in welchen Frauen wegen dieses Vergehens mit dem Tode und einen dritten, wo sie mit dem Verluste der Mitgift bestraft wurden [vgl. Plinius 1854–1865, 2, 268 / Plinius 1840–1877, 13, 1585]. Cato schreibt: die Verwandten geben desshalb den Weibern einen Kuss, um zu erfahren, ob sie nach Wein röchen. Die Bona Dea soll ursprünglich eine wegen ihrer Bescheidenheit und Treue gegen ihren Mann berühmte Frau, mit Namen Fatua gewesen, nachher aber von dem Manne zu Tode gezeißelt worden sein, weil sie unglücklicher Weise sich einmal am Weine betrunken hatte. Der Mann bereuete später seine That, zollte ihrem Andenken göttliche Verehrung, und zu ihrer Erinnerung wurde während der Riten ein Weinfässchen auf den Altar gestellt (Lactantius, *Div. Instit.* I., 22 [vgl. Laktanz 2005–2011, 1, 100–106]). Auch bei den Milesiern und den Bewohnern von Marseille soll das Weintrinken den Frauen gesetzlich verboten gewesen sein (Aelian, *Hist. Var.*, II., 38 [vgl. Aelianus 1866, 34 / Aelianus 1839, 67 f.]). Zu Tertullian’s Zeit war das Verbot des Weines bei den römischen Frauen veraltet, und der heiligen Monica [der Mutter des Augustinus; vgl. *Confessiones IX* 17 f. = Augustinus 1856, 152] war ein Trunk zur grossen Versuchung geworden“ (Lecky 1879, 1, 84 f.; N.s Exemplar weist neben den angezeigten Unterstreichungen weitere Randstriche und Markierungen an dieser Stelle auf).

Zur Auffassung, das Küssen diene bei den Römern der Alkoholkontrolle, vgl. außerdem auch Plutarchs *Quaestiones romanae* 6; hier wird aber den

„Meisten“ – und nicht Cato – diese Meinung zugeschrieben: „πότερον ὡς οἱ πλείστοι νομίζουσιν ἀπειρημένον ἢν πίνειν οἶνον ταῖς γυναῖξιν, ὅπως οὖν πιοῦσαι μὴ λανθάνωσιν ἀλλ’ ἐλέγχωνται περιτυγχάνουσαι τοῖς οἰκείοις, ἐνομίσθη καταφιλεῖν“ (Plutarch 1888–1896, 2, 254). – „Liegt die Einführung dieser Sitte darin, wie die Meisten glauben, weil es den Weibern untersagt war, Wein zu trinken; damit nun die Dawiderhandelnden nicht verborgen bleiben, sondern von ihren Anverwandten beim Zusammentreffen entdeckt werden sollten, wurde gesetzlich eingeführt, daß man sie küssen sollte.“ (Plutarch 1827–1861, 26, 812; Hinweis in KSA 14, 243.)

410, 15 *beim Weine*] M III 6, 64: „dabei“.

410, 16–22 *und gewiss nicht nur, weil die Weiber mitunter unter der Einwirkung des Weines alles Nein-Sagen verlernen; die Römer fürchteten vor Allem das orgiastische und dionysische Wesen, von dem die Weiber des europäischen Südens damals, als der Wein noch neu in Europa war, von Zeit zu Zeit heimgesucht wurden, als eine ungeheuerliche Ausländerei*] Die bei Lecky vertretene These, das römische Weinverbot für „die Weiber“ beruhe darauf, dass man deren sexuelle Enthemmung und damit eine gesteigerte Ehebruchgefahr durch Alkoholgenuss befürchtete, erfährt hier zwar keine grundsätzliche Ablehnung, aber doch eine für die Argumentation des Textes entscheidende Einschränkung („nicht nur“). Vielmehr sei der Hauptgrund („vor Allem“) in der Angst vor dem durch den Wein begünstigten orgiastisch-dionysischen „Wesen“ der „Weiber“, das sich auf den antiken griechischen Dionysoskult bezieht, wie er in N.s Frühwerk GT mit im Zentrum der Betrachtung steht (zum Dionysischen im Fünften Buch vgl. auch NK FW 370). Vor allem ist an die u. a. in GT 5, KSA 1, 44, 19 erwähnten „Mänaden“ („Bacchantinnen“) als Anhängerinnen des Dionysos zu denken. Der N. wohlbekannte Johann Jakob Bachofen schreibt in seinem klassischen Werk *Das Mutterrecht* über diese: „An die Stelle gewaltsamer Unterdrückung der weiblichen Natur trat eine vollkommene Entfesselung derselben, getragen und befördert durch das bacchische Gebot der Hingabe an des jugendlichen Gebieters [sc. Dionysos] unerschöpfliche, in allen Erscheinungen der Natur sich offenbarende Männlichkeit. Dadurch wurde dem weiblichen Dasein eine mehr und mehr stofflich-sinnliche Richtung und /237/ dieser selbst das Gepräge religiösen Verdienstes gegeben. Der durch Dionysos erregte Sinnenrausch schöpfte aus dem Kulte immer neue Nahrung, und fand in ihm seine Weihe. Das Weib, dem die Hingabe an den Gott der männlichen Kraft als Bedingung seines Heils erscheint, wird nothwendig zu jener Stimula, in welcher wir den bezeichnenden Ausdruck einer dionysischen Frau erkennen.“ (Bachofen 1861, 236 f.)

Vor diesem Hintergrund ließen sich freilich verschiedene Rückfragen an den zu kommentierenden Passus stellen. Zum einen zeigt sich ja, dass das mit

dem Wein assoziierte orgiastisch-dionysische „Wesen“ der bacchantischen „Weiber“ keineswegs von der sexuellen Enthemmung unterschieden ist, sondern sie vielmehr einschließt, dass der in N.s Text angeführte Hauptgrund also durchaus eng mit der hier eingeschränkten Begründung Leckys zusammenhängt. Zum anderen wäre in Bezug auf die Beweisabsicht, das Weinverbot sei als Gesetz kein Ausdruck des römischen Volkscharakters, sondern lediglich – analog zum Tabakverbot der Wahhabiten – eine Abgrenzungsmaßnahme gegen fremde Nachbarn, die Frage aufzuwerfen, weshalb denn überhaupt die Römer den Orgiasmus der dionysischen Frauen Griechenlands als etwas Furchteinflößend-Fremdes, „als eine ungeheuerliche Ausländerei“ empfinden. Etwa aufgrund des spezifisch verschiedenen Charakters des römischen Volkes? Aber damit wäre ja das römische Weinverbot letztlich doch wieder als ein Ausdruck ebendieses Charakters gedeutet.

Andere Texte N.s aus verschiedenen Schaffensphasen beschränken übrigens das Orgiastische keineswegs auf die dionysischen Frauen der griechischen Antike, sondern verknüpfen es mit dem weiblichen Geschlecht schlechthin. So werden etwa schon in GT 9, KSA 1, 69, 26 f. „die Verführbarkeit, die Lüsternheit“ generell als „vornehmlich weibliche[] Affektionen“ gekennzeichnet, und noch in dem Notat KGW IX 2, N VII 2, 92, 22 (NL 1885/86, 1[162], KSA 12, 47, 8) ist allgemein von der „orgiastische[n] Seele des Weibes“ zu lesen. Von hier aus ließe sich vielleicht die weitere Frage beantworten, weshalb man denn eine Anfälligkeit der römischen Frauen für den ‚ausländischen‘ dionysischen Orgiasmus zu befürchten hatte. So oder so zeigt sich bei näherem Hinsehen schließlich, dass das Weinverbot für Frauen in der Römischen Republik unter ganz anderen Voraussetzungen steht und ganz andere Fragen aufwirft als das zuvor angeführte wahhabitische Tabakverbot, mit dem es doch in N.s Text auf eine Ebene gestellt wird, um beispielhaft ein und dieselbe These über die Funktion der „Strafgesetze eines Volkes“ (409, 29) zu illustrieren. Speziell zum Weinverbotsbeispiel in FW 43 siehe Hudgens 2016, 181, für die sich darin „Nietzsche’s recognition“ zeigt, „that laws about women are not laws about women’s behaviors but rather laws about male fears“.

410, 20 , als der Wein noch neu in Europa war,] Dieser historisch fragwürdige Einschub – selbst in den Anfangszeiten der Römischen Republik wurde in Europa schon jahrhundertlang Weinbau betrieben – fehlt in M III 6, 64 noch. Über die *Geschichte der Weine der alten [...] Zeiten* hätte sich N. etwa bei Henderson 1833 informieren können. Zu den Trinksitten der Griechen und Römer und der unterschiedlichen Rolle, die Frauen dabei zukam, vgl. ebd., 118 f.

410, 23 f. *Einverleibung des Auslandes*] Auf den Einverleibungsbegriff (vgl. NK 370, 21) in FW 43 weist Saarinen 2019, 147 hin. Während an vorliegender

Stelle die „ungeheuerliche Ausländerei“ (410, 21 f.) des dionysischen Griechentums der Römischen Republik einverleibt wird (oder dies zumindest zu befürchten steht), enthält MA I 223 die Schilderung einer umgekehrten, aber nicht minder aversiv empfundenen „Einverleibung“ des römischen „Auslandes“ durch die griechische Kultur. So wird dort „an jene griechische Stadt [gemeint ist wohl Poseidonia/Paestum] in Unteritalien“ erinnert, „welche an Einem Tage des Jahres noch ihre griechischen Feste feierte, unter Wehmuth und Thränen darüber, dass immer mehr die ausländische Barbarei über ihre mitgebrachten Sitten triumphire“ (KSA 2, 186, 13–16).

44.

Die geglaubten Motive.] KSA 14, 244 führt als ‚Vorstufe‘ folgendes Satzfragment an: „Nach was für Motiven sie – – –“. Vgl. auch die ausführlichere ‚Vorstufe‘ in M III 5, 64, die im Wortlaut geringfügig von der Druckfassung abweicht und vor allem den Schlusssatz derselben (411, 2 f.: „Alles diess Letztere hat ein Interesse zweiten Ranges“) noch nicht enthält: „So wichtig es sein mag, die Motive zu wissen, nach denen wirklich die M[enschen] gehandelt haben, vielleicht ist der Glaube an diese oder jene Motive, also was die M. sich selber als die angebl[ichen] Hebel ihres Thuns untergeschoben und eingeblendet haben, etwas noch Wesentlicheres für den Erkennenden. Inneres Glück und Unglück ist den M[enschen] nämlich je nach ihrem Glauben über ihre Motive, nicht aber durch die Motive selber zu Theil geworden.“ Wortidentisch mit der Druckfassung ist schon die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 132 f.

Die Frage nach den Motiven menschlicher Handlungen taucht bei N. seit Ende der 1870er Jahre wiederholt auf; die Unterscheidung zwischen verborgenen wahren und fälschlicherweise geglaubten Motiv findet sich bereits in MA I 68: „Denn die Motive und Absichten sind selten deutlich und einfach genug, und mitunter scheint selbst das Gedächtniss durch den Erfolg der That getrübt, so dass man seiner That selber falsche Motive unterschiebt oder die unwesentlichen Motive als wesentliche behandelt.“ (KSA 2, 80, 16–20) FW 44 setzt nun zwar diese Motiv-Differenz voraus, leitet daraus aber nicht etwa, wie man erwarten könnte, die Forderung nach einer Enthüllung der wahren Motive ab. Stattdessen wird zunächst noch hypothetisch in Erwägung gezogen („vielleicht“, 410, 28), gleich darauf aber auch schon nachdrücklich versichert, dass die bloß geglaubten Motive viel interessantere, aufschlussreichere Erkenntnisobjekte darstellen. Der Begründungsansatz zu dieser These, den der vorletzte Satz liefert, verschiebt den Fokus auf das Glück bzw. Unglück der Menschen, für welches die geglaubten Motive wichtiger als die wahren seien. Als wegwei-

sender Text wurde FW 44 für organisationssoziologische Überlegungen zum Begriff der „Schattenmotivation“ von Hennen 1990, 128 herangezogen. Aus der N.-Forschung vgl. Strobel 2000, 55, Poellner 2011, 126, Poellner 2015, 199, und Katsafanas 2016, 126 f., Anm. 6.

410, 32 *Elend*] In M III 6, 132 korrigiert aus: „Unglück“.

45.

Epikur.] Vgl. die geringfügig von der Druckfassung abweichende ‚Reinschrift‘ in M III 6, 58; den Titel „*Epikur*“ notierte N. auf der gegenüberliegenden Manuskriptseite M III 6, 59. Eine etwas früher entstandene ‚Vorstufe‘ fällt noch knapper und stichpunktartiger aus, um am Ende, anders als die Druckfassung, ins Kulinarisch-Poetologische abzubiegen: „Ich bin stolz darauf, vom Charakter Epicurs anders zu denken als irgend jemand – und bei allem, was ich von ihm höre und lese, das Glück des Nachmittags des Alterthums zu genießen – ein weites weißliches Meer und Felsen, auf denen die Sonne liegt u. alle Thiere sicher und glücklich spielend. So ein Glück hat nur ein fortwährend – Leiden – gefunden. – Wie verstehe ich es, daß er bei Tische sich die ästhet[ischen] Gespräche verbat – er dachte zu gut vom Essen und von den Dichtern, als daß er die Einen zur Zukost der Anderen machen wollte!“ (M III 4, 186 f.) Vgl. auch die ausführlichere ‚Vorstufe‘ in N V 7, 19 f.

N. kannte Epikur, der wiederholt in seinen Texten eine Rolle spielt, wahrscheinlich auch direkt aus dessen Schriften, obwohl er sie nicht in seiner persönlichen Bibliothek hatte. Jedenfalls war ihm Epikur durch einschlägige philosophiegeschichtliche Werke seiner Zeit vertraut: aus Friedrich Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (vgl. Ueberweg 1866–1867, 1, 202–214), aus Eduard Zellers *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (vgl. Zeller 1869, passim), aber auch aus Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus* (Lange 1873–1875, 1, 70–79 = Lange 1887, 70–97). Schon durch seine 1868–1870 intensiv betriebenen philologischen Studien zu Diogenes Laertius war N. mit wichtigen Texten und Lehrmeinungen Epikurs bekannt geworden. Diogenes Laertius stellt im zehnten Buch seines Werks *De vitis, dogmatis et apophthegmatis clarorum philosophorum* Epikurs Leben und Lehre umfangreich dar (vgl. Diogenes Laertius 1833–1870, 2, 183–248 bzw. Diogenes Laertius 1807, 2, 233–308; weitere Literaturhinweise zu Epikur liefert NK 3/1, S. 232). In FW findet Epikur bzw. der Epikureismus noch in vier weiteren Texten Erwähnung, zweimal im Vierten Buch – in FW 277 (522, 15–20) und FW 306 – und zweimal in der Neuauflage von 1887 im Fünften Buch: in FW 370 (621, 7–10) und FW 375 (627, 30–33).

Die Beurteilung Epikurs in N.s Texten fällt schwankend aus, wobei im späteren Schaffen tendenziell kritischere Töne laut werden. Die große Wertschätzung in der ‚mittleren‘ Phase wird etwa schon in MA II WS 227 deutlich, wo Epikur als überzeitlicher, aber verkannter Denker gefeiert wird: „Epikur hat zu allen Zeiten gelebt und lebt noch, unbekannt Denen, welche sich Epikureer nannten und nennen, und ohne Ruf bei den Philosophen.“ (KSA 2, 656, 13–15). Später, in AC 30, wird Epikur hingegen mit Jesus verglichen und mit den Worten gebrandmarkt: „Epicur ein typischer *décadent*: zuerst von mir als solcher erkannt.“ (KSA 6, 201, 15 f.) In gewisser Weise kann FW 45 als das *missing link* zwischen diesen beiden Äußerungen gelten. Das sprechende Ich schreibt sich nicht nur ein exklusives Verständnis Epikurs zu, sondern erklärt in psychologisierender Perspektive das persönliche Leiden zum Motiv für die anspruchslose Glückslehre Epikurs, mit dem es sich jedoch gerade darin zu identifizieren scheint (in seinem Brief an N. vom 21.08.1883 nimmt Heinrich Köselitz darauf Bezug; vgl. KGB III 2, Nr. 204, S. 390 f., Z. 8–49 u. KGB III 7/1, 744). In der Betonung des Leidens sieht Bornmann 1984, 180 einen Beleg dafür, dass die Perspektive auf Epikur in FW 45 noch durch Schopenhauer geprägt sei. Eine Anspielung auf „die Euthanasie des Willens“ bei Schopenhauer erkennt darin auch Ottmann 1999, 155. Zur Epikur-Darstellung in FW 45 vgl. ferner Behler 1985, 106, Taureck 1991, 175, Langer 2010, 65–67, Wienand 2010, 303 f., Ansell-Pearson 2018a, 36 u. 2018b, 320 f. u. 325, Ure 2019, 49–51 sowie Testa 2020, 99 f. Allgemein zu N. und Epikur/Epikureismus siehe u. a. Barkuras 1962, Roos 1980, Lampert 1992, Vincenzo 1994, Choulet 1998, Milkowski 1998, Caygill 1999, Orsucci in NH 378, Ebersbach 2001, Bett 2005, Bertino 2006, Bertino 2007, 96–110, Müller 2010a, 318 f., García Gual 2011, Shearin 2014, Rocha Santos 2016, Ansell-Pearson 2013, 2017a u. 2017b, Marsden 2017, Verkerk 2017 und Acharya/Johnson 2020.

411, 5–12 *Ja, ich bin stolz darauf, den Charakter Epikur's anders zu empfinden, als irgend Jemand vielleicht, und bei Allem, was ich von ihm höre und lese, das Glück des Nachmittags des Alterthums zu geniessen: – ich sehe sein Auge auf ein weites weissliches Meer blicken, über Uferfelsen hin, auf denen die Sonne liegt, während grosses und kleines Gethier in ihrem Lichte spielt, sicher und ruhig wie diess Licht und jenes Auge selber.*] Das sprechende Ich, das selbstbewusst sein anderes – und gemeint ist damit wohl: besseres – Empfinden für den Charakter Epikurs hervorhebt und dessen Philosophie als Genuss erlebt, scheint sich dadurch geradezu mit dem antiken Denker zu identifizieren. Der visuell-ästhetische Aspekt, der durch die Beschreibung des weißen Meeres (zu diesem Bild vgl. NK KSA 3, 335, 7) und der sonnenbeschienenen Felsen bereits in der zitierten ‚Vorstufe‘ angelegt ist (vgl. M III 4, 186 f.), tritt in der Druckfassung noch markanter hervor. Die Imagination, wonach der Sprecher das seinerseits

auf das im Sonnenlicht liegende Meer blickende Auge Epikurs vor sich sieht, spiegelt buchstäblich die ästhetische Sicht auf die Natur-Szenerie, deren metaphorische Bedeutung durch die folgende Wendung vom „Meer des Daseins“ (411, 13 f.) deutlich wird. Mit der Vision des „sicher und ruhig“ in die mediterrane Küstenlandschaft hinausschauenden Epikur ist zugleich auf dessen zurückgezogenes, beschauliches Leben in einem Garten – hier: mit Meerblick – angespielt, das er laut Plutarch (*Moralia*, 1128d, *De latenter vivendo*, II) nach dem Motto „Ἀθρε βίωσας“, „Lebe im Verborgenen“ im kleinen Kreis seiner Schüler führte (Plutarch 1888–1896, 6, 480; Plutarch 1827–1861, 50, 3263). Vgl. hierzu NK 568, 9 f. Bereits in NL 1878, 30[31], KSA 8, 527, 10 f. notierte N.: „Wellen – an ruhigem Sommertage am Ufer schlürfen – Epicur’s Garten-Glück.“ Vgl. hierzu auch die Gegenüberstellung von Stoikern und Epikureern in FW 306, bes. NK 544, 12–15.

411, 6 *Jemand vielleicht*,] M III 6, 58: „jemand –“.

411, 8–10 : – *ich sehe sein Auge auf ein weites weissliches Meer blicken, über Uferfelsen hin, auf denen die Sonne liegt*] In M III 6, 58 fehlt noch die vermittelte Visualität eines Sehens, das nicht auf etwa auf die maritime Landschaft selbst, sondern auf das sie erst erblickende Auge Epikurs gerichtet ist. Hier dagegen wird einfach eine Ansicht evoziert: „–: ein weites weißliches Meer und Uferfelsen, auf denen die Sonne liegt“.

411, 11 f. *diess Licht und jenes Auge selber*] M III 6, 58: „dies Licht selber“.

411, 12 *Solch*] M III 6, 58: „so“.

411, 12–17 *Solch ein Glück hat nur ein fortwährend Leidender erfinden können, das Glück eines Auges, vor dem das Meer des Daseins stille geworden ist, und das nun an seiner Oberfläche und an dieser bunten, zarten, schaudernden Meeres-Haut sich nicht mehr satt sehen kann: es gab nie zuvor eine solche Bescheidenheit der Wollust.*] Eine in KSA 14, 244 mitgeteilte ‚Vorstufe‘ enthält bereits das Bild der Meeres-Haut: „Nur ein Viel-Leidender kann an diesem Schauspiel das Glück des Glückes genießen: und sein Auge versteht sich auf die Wollust, einem Windhauche gleich über die Oberfläche des Daseins hinzulaufen und seine Haut nur zu berühren – diese weiße zarte schaudernde Meeres-Haut!“ (Vgl. N V 7, 19 f.) Der gedruckte Text nutzt diese maritime Metaphorik, um das epikureische „Glück“ als eine ästhetisch-kontemplative Betrachtung der schönen Oberfläche der Welt zu schildern, die deren – vielleicht weniger schöne – Tiefendimension damit ausblendet. Mit der These, es handle sich dabei um die Glückserfindung eines fortwährend Leidenden, ist allerdings angedeutet, dass das betrachtende Verharren vor der schönen Oberfläche sehr wohl um jene Tiefendimension weiß. Auch die abschließende Rede von der „Bescheidenheit der Wollust“ weist darauf hin.

Der eingangs so stolz erhobene Anspruch des sprechenden Ich, Epikurs Charakter anders und besser als jeder Andere zu verstehen, soll mit dieser Rückführung des epikureischen Glücks auf das Leiden anscheinend unter Beweis gestellt werden. Laut Bertino 2007, 100 ist damit auf „Epikurs ‚erbärmliche‘ Gesundheit“ angespielt, über die N. in Diogenes Laertius' *De vitis* X 7 und 16 lesen konnte. Allerdings ist jene Rückführung nicht gar so originell, wie das Text-Ich insinuiert. In Léon Dumonts Werk über *Vergnügen und Schmerz* von 1876 zum Beispiel, das N. besaß und gründlich durcharbeitete, wird die epikureische Eudaimonologie zwar nicht auf ein persönliches Leiden Epikurs zurückgeführt, wohl aber die fundierende Funktion von Schmerz und Unlust im Denken Epikurs und seiner Schüler herausgestrichen: „Folglich hat [für die Schule Epikurs] nur der Schmerz einen positiven Charakter, die Lust ist nur reine Negation, ein Entziehen des Schmerzes. Der Zielpunkt unsers Thuns müsste demzufolge nicht darin bestehen, die Lust zu suchen, was vergeblich sein würde, sondern darin den Schmerz zu meiden, *nihil dolere*. Es gibt, nach dieser Doctrin, keine Lust, die nicht eine frühere Unlust voraussetzt. Das Glück, das oberste Gut, das *summum bonum*, ist also nicht in der Lust enthalten, sondern in der einfachen Abwesenheit alles Schmerzes.“ (Dumont 1876, 31) In dem in Diogenes Laertius' *De vitis* X 10 wiedergegebenen Brief Epikurs an Menoikeus ist dementsprechend über den Zusammenhang von Glück und Wollust („Vergnügen“) zu lesen: „Wir haben ein Vergnügen nöthig wenn wir über das Nichtdaseyn /295/ des Vergnügens bekümmert sind, wenn wir aber nicht bekümmert sind, so bedürfen wir des Vergnügens nie, und daher nennen wir das Vergnügen des seligen Lebens Anfang und Ende. [...] Und weil dies das erste und angeborne Gut ist, so erwählen wir deswegen doch nicht jedes Vergnügen, sondern gehen oft über viele Vergnügungen hinweg, wenn uns daraus mehr unangenehmes zuwachsen sollte“ (Diogenes Laertius 1807, 2, 294 f.).

Dass sich die dergestalt von Epikur zum Ziel alles menschlichen Tuns und Lassens erklärte „Wollust“ als „bescheiden[]“ erweist, wie FW 45 formuliert, geht wohl am deutlichsten aus ihrer Abgrenzung gegen die gewöhnliche Wollust und aus ihrer Identifizierung mit bloßer Schmerzfreiheit und Seelenruhe hervor: „Wenn wir also sagen, die Vergnügungen sind das Endziel, so nennen wir damit nicht die Lüste der Schwelger, und solche, die bloß im Genuß bestehen [...], sondern wir verbinden miteinander, keinen körperlichen Schmerz, und keine Unruhe der Seele haben.“ (Diogenes Laertius 1807, 2, 296) Vgl. auch NK 544, 2–10. Nach Diogenes Laertius: *De vitis* X 136 hat Epikur die Unerschütterlichkeit (ἀταραξία) und die Leidlosigkeit (ἀπονία) als Lustempfindungen der Ruhe hochgeschätzt (Diogenes Laertius 1807, 2, 298). Epikur selbst benutzt dafür schon das Bild einer „Meeresstille“ (γαλήνη/γαληνιᾶ); vgl. Epicurea, ed. Usener, Fragment 425 (hierzu Schmid 1962, 805 f.). Aber ebenfalls die Stoiker und Pyrrhoneer umschreiben mit dieser Metapher gerne die Seelenruhe. Auch Schopen-

hauer 1873–1874, 2, 486 greift noch darauf zurück, wenn er den Zustand der Willenslosigkeit unter anderem als „Meeresstille des Gemüths“ beschreibt. Zur verwandten Metapher „Windstille‘ der Seele“, die in FW 42 allerdings nicht zur Umschreibung der Seelenruhe, sondern der produktivmachenden Langeweile genutzt wird, siehe NK 409, 13–19. Vgl. wiederum anders auch schon GT 15, KSA 1, 101, 3–5: „jene schwer zu erringende Meeresstille der Seele, die der apollinische Griechen Sophrosyne nannte“ (hierzu NK 1/1, S. 307 f.).

Die in FW 45 der ‚bescheidenen Wollust‘ unterlegte ästhetische Betrachtung des Daseins als schönes Oberflächenphänomen aus der Tiefenerfahrung eines Leidensgrundes ist in FW mehrfach anzutreffen; vgl. FW Vorrede 4 sowie FW 256. Dass die epikureisch zu goutierende „Meeres-Haut“ auch ungemütlich aufbrechen kann, wenn der „Ocean [...] brüllt“ (480, 13), und „dass es nichts Furchtbarereres giebt“ als seine „Unendlichkeit“ (480, 16), mahnt wiederum FW 124 an. Gerade deshalb wendet jedoch Blumenberg 1979, 25 gegen das Epikur-Verständnis von FW 45 ein, dass es „dem Griechen fremd“ bleibe: „Es ist nicht die Stille und Heiterkeit des Meeres, die über das Auge den Zuschauer befriedet, vielmehr ganz im Stile des idealistischen Subjekts die Macht des Leidenden, das Glück seines Auges, vor denen ein metaphorisches ‚Meer des Daseins‘ *stille geworden* ist.“ Im Kontext dieser maritimen Metaphorik begegnet Epikur übrigens auch auf N.s Postkarte an Heinrich Köselitz vom 08. 12. 1881, wo er nicht nur davon berichtet, „wie auf den Wellenspitzen des Daseins“ zu leben, sondern im vorangehenden Satz auch explizit einen Bezug zwischen sich und Epikur herstellt, indem er ausruft: „Eine lateinische Abhandlung über **Epicur** will mir gewidmet sein: bravo!“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 177, S. 147, Z. 15 f.) Hierbei handelt es sich um Hermann Pachnicks 1882 erschienene Studie *De philosophia Epicuri*, die tatsächlich die gedruckte Widmung erhielt: „Prof. Dr. Friderico Nietzsche has primitas dat dicat dedicat auctor“ (NPB 430; vgl. auch KGB III 2, Nr. 42, S. 101, Z. 19–21 u. KGB III 7/1, 580).

411, 13–17 *das Glück eines Auges, vor dem das Meer des Daseins stille geworden ist, und das nun an seiner Oberfläche und an dieser bunten, zarten, schauernden Meeres-Haut sich nicht mehr satt sehen kann: es gab nie zuvor eine solche Bescheidenheit der Wollust.*] M III 6, 58: „das Glück eines ~~still gewordenen Meeres und eines~~ Auges, das ~~über seine Oberfläche hinläuft und sich an seiner~~ ‚Auges, vor dem das Meer des Daseins stille geworden ist, und das nun an seiner Oberfläche und an dieser bunten zarten‘ schauernden ‚Meeres-‘Haut ‘sich‘ wollüstig ergötzt.“

46.

Unser Erstaunen.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit mehreren Textvarianten in M III 6, 178 f. Das in FW 46 mehrfach wiederkehrende Titelwort „Erstaunen“

spielt in transformierender Begriffsverwendung auf Platon und Aristoteles an, die das „Erstaunen“ (θαυμάζειν) zum Anfang des Philosophierens erklärten. In Platons Dialog *Theaitetos* (155d 2–4), den N. gut kannte, heißt es: „μᾶλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη“ (Platon 1852–1864, 1, 256) – „Denn das ist gerade der rechte Zustand eines Philosophen – das Sichverwundern. Denn es gibt keinen anderen Anfang der Philosophie als diesen“ (Platon 1853–1874, III/2, 182). Und Aristoteles definiert im ersten Buch seiner *Metaphysik* das Staunen als eine Neugier und Wissenwollen verursachende Verwunderung über etwas zunächst noch nicht dem Erkennen Zugängliches. Darin liegt für ihn der Beginn der Weisheit, der Philosophie und der Wissenschaft: „ἄρχονται μὲν γὰρ, ὥσπερ εἶπομεν, ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν πάντες εἰ οὕτως ἔχει“ (*Metaphysik* I, 983a 12f. = Aristoteles 1848, 9) – „Denn bei allem ist, wie gesagt, der Ausgangspunkt die Verwunderung daß etwas sich so verhalte“ (Aristoteles 1833–1862, V/1, 25). In M 207 wird – in kritischer Stoßrichtung – Schopenhauers lateinische Formulierung dieses platonisch-aristotelischen Zusammenhangs von Staunen bzw. Sich-Wundern und Philosophieren zitiert: Schopenhauer „geht so weit [...] zu sagen: admirari id est philosophari.“ (KSA 3, 188, 21f.)

Das im Titel von FW 46 dem Erstaunen vorangestellte Possessivpronomen in der ersten Person Plural signalisiert schon, dass es im vorliegenden Text um ein anderes Erstaunen geht. Zwar wird dieses mit der „Wissenschaft“ (411, 20) verknüpft, aber nicht etwa als deren Grundstimmung, sondern als Reaktion auf deren „Ergebnisse“ (411, 26). Damit schließt der vorliegende Text die (heterogene) Reihe der ‚wissenschaftstheoretischen‘ Abschnitte im Ersten Buch ab, zu der vor allem FW 7, FW 12, FW 33 und FW 37 gehören (entsprechende Abschnitte über ‚die Wissenschaft‘ finden sich freilich auch in allen folgenden Büchern von FW). Die Wissenschaft erscheint hier zunächst, anders als am Beginn von FW 12, sehr positiv, gilt das titelgebende Erstaunen doch gerade einem von ihr ausgehenden „Glück“ (411, 20). Dieses bestehe darin, dauerhaftes, feststehendes Wissen zu generieren, was jedoch insofern erstaunlich sei, als „wir“ (411, 22) eigentlich von der „Wandelbarkeit alles Menschlichen“ (411, 27f.) ausgehen. Obwohl „die Wissenschaft“ nicht weiter spezifiziert wird, macht der Text doch deutlich, dass es sich um die ‚heutige‘ Wissenschaft handelt, indem die Sprechinstanz ihre Gegenwart von einem „Früher“ (411, 27) abgrenzt, in dem man von jener „Wandelbarkeit“ noch nichts wusste und deshalb viel aufgeschlossener für das „Wunderbare“ (412, 3) war. So liegt die – zumal mit dem Wissenschaftsverständnis im Schlussabschnitt des Zweiten Buchs FW 107 (vgl. 464, 11–15) kompatible – Vermutung nahe, gerade die moderne Wissenschaft habe den Menschen derart skeptisch gemacht, dass ihn nun die Dauerhaftigkeit ihrer eigenen Resultate in Erstaunen versetzt. Hierfür

spricht denn auch das Schlussbild vom „Schiffbrüchigen“ (412, 7), der „stauend“ (412, 9) wieder festen Boden unter den Füßen gewinnt. Von hier aus ließe sich FW 46 also doch mit FW 12 in Einklang bringen: Wurde dort ohne nähere Erläuterung mit der Vermutung geschlossen, die Wissenschaft vermöge Schmerz- und Lustbringerin zugleich zu sein (vgl. 384, 13–16), so kann man FW 46 als Konkretisierung dieser Zwiespältigkeit lesen.

Vgl. folgende ‚Vorstufe‘ vom Herbst 1881, die zwar die Keimzelle von FW 46 bildet, aber statt des wieder Land betretenden Schiffbrüchigen noch in der ersten Person Plural schwebende Himmelskörper an den Schluss stellt: „Welche Wollust daß die Wissenschaft Dinge ermittelt, die Stand halten! Zeitalter mit festem Glauben empfanden wohl ähnlich beim Hören von Feereien und Märchen; die Unsicherheit und das Schwanken war ihnen so reizvoll! weil so ungewohnt! Wir aber sind die Schwebenden! Wir Planeten und Kometen!“ (N V 7, 164) Eine weitere, ausführlichere ‚Vorstufe‘ findet sich in M III 5, 4 f. Deutungsansätze zu FW 46 bieten u. a. Grau 1984, 273, Jurist 2000, 48, Ridley 2007, 69 und Ure 2019, 45.

411, 19–22 *Es liegt ein tiefes und gründliches Glück darin, dass die Wissenschaft Dinge ermittelt, die Stand halten und die immer wieder den Grund zu neuen Ermittlungen abgeben: – es könnte ja anders sein!*] Vgl. den ähnlichen Anfang des folgenden, während der Arbeit an der Erstausgabe von FW entstandenen Nachlass-Notats, das allerdings den Begriff des Individuums fokussiert, der in FW 46 keine Rolle spielt: „Herrliche Entdeckung: es ist nicht alles unberechenbar, unbestimmt! Es giebt Gesetze, die über das Maaß des **Individuums** hinaus wahr bleiben! Es hätte ja ein anderes Resultat sich ergeben **können!**“ (NL 1881, 11[72], KSA 9, 469, 3–6)

411, 19 f. *ein tiefes und gründliches Glück*] M III 6, 178: „eine Wollust“.

411, 22–25 *wir sind so sehr von all der Unsicherheit und Phantasterei unserer Urtheile und von dem ewigen Wandel aller menschlichen Gesetze und Begriffe überzeugt*] M III 6, 178: „wir sind so tief von all der Unsicherheit und Phantastik unserer Urtheile und ‘von’ dem stäten Wandel aller ‘menschlichen’ Gesetze und Begriffe überzeugt“. Mit den hier zum Ausdruck kommenden – wissenschaftlich generierten? – Überzeugungen, die das Erstaunen des Sprechenden „wir“ angesichts der dann doch vergleichsweise stabilen Ergebnisse der Wissenschaft erklären sollen, sind Positionen angedeutet, die in der Erstfassung von FW in mehreren Abschnitten vertreten werden. Zur „Phantasterei“ des menschlichen Erkennens vgl. etwa FW 54 u. FW 57–59; zum „ewigen Wandel“ der moralischen bzw. rechtlichen Normen z. B. FW 116.

411, 27–412, 7 *Früher wusste man Nichts von dieser Wandelbarkeit alles Menschlichen, die Sitte der Sittlichkeit hielt den Glauben aufrecht, dass das gan-*

ze innere Leben des Menschen mit ewigen Klammern an die eherne Nothwendigkeit geheftet sei: vielleicht empfand man damals eine ähnliche Wollust des Erstaunens, wenn man sich Märchen und Feengeschichten erzählen liess. Das Wunderbare that jenen Menschen so wohl, die der Regel und der Ewigkeit mitunter wohl müde werden mochten. Einmal den Boden verlieren! Schweben! Irren! Toll sein! – das gehörte zum Paradies und zur Schwelgerei früherer Zeiten] Eine thematisch verwandte, bereits 1880 entstandene nachgelassene Aufzeichnung, die ebenfalls nach dem Früher-heute-Schema strukturiert ist, geht hingegen davon aus, dass gerade aufgrund der – nur scheinbar – größeren Sicherheit der ‚heutigen‘ Welt die modernen Menschen viel „phantastischer“, träumerischer seien als die früheren: „Scheinbar ist alles jetzt viel sicherer, die Welt viel fester (wegen der vielen streng bewiesenen Wahrheiten) Aber ehemals glaubte man mehr an den Irrthum als jetzt an die Wahrheit: wir sind unendlich vorsichtiger, skeptischer und folglich unter Umständen phantastischer als ehemals. Wir können ganz andere Träume träumen als die früheren!“ (NL 1880, 7[78], KSA 9, 333, 1–6)

411, 28 *die Sitte der Sittlichkeit]* Umkehrung der vom ‚mittleren‘ N. häufiger benutzten Formel „Sittlichkeit der Sitte“, die gerade erst in FW 43 vorkam (410, 1).

411, 29 f. *mit ewigen Klammern an die eherne Nothwendigkeit geheftet]* M III 6, 178: „mit ewigen Schriftzügen in das Buch des Daseins eingegraben“; so auch noch im Korrekturbogen, wo die Änderung erst handschriftlich vorgenommen wurde (vgl. Cb, 72).

412, 4 f. *wohl müde werden mochten]* M III 6, 178: „so müde wurden“.

412, 7–10 *während unsere Glückseligkeit der des Schiffbrüchigen gleicht, der an's Land gestiegen ist und mit beiden Füßen sich auf die alte feste Erde stellt – staunend, dass sie nicht schwankt.]* Zum Bild des Schiffbruchs, der zur maritimen bzw. nautischen Leitmotivik von FW gehört (siehe hierzu NK FW 124), vgl. Blumenberg 1979, 14, der in einem Überblick über zentrale Stationen der Motivtradition in Antike und Neuzeit (Zenon von Kition, Aristipp und Montaigne) feststellt: „Der Schiffbruch, als überstandener betrachtet, ist die Figur einer philosophischen Ausgangserfahrung.“ FW 46 verbindet diese philosophische Ausgangserfahrung mit der anderen des – schon im Titel genannten – Erstaunens und bezieht beides zusammen auf die ‚heutige‘ Wissenschaft. Insofern geht es hier gerade nicht, wie Blumenberg ebd., 22 meint, um eine universalanthropologische Metapher dafür, dass die Menschen „immer schon [...] Schiffbrüchige sind“; vielmehr wird dies im ausdrücklichen Gegensatz zu den Menschen früherer Zeiten nur für die der Sprechgegenwart behauptet. Wäh-

rend das Schiffbruch-Motiv bei N. vom Früh- bis zum Spätwerk, in Briefen, nachgelassenen und veröffentlichten Texten, häufiger begegnet, findet sich der Schiffbrüchige, der wieder Land erreicht, nur noch in einigen nachgelassenen Notaten aus dem Umkreis von Za. Im Unterschied zu dem unglückseligen „Schiffbrüchige[n] der das Land sieht und an Land zu sein sehr schätzen würde, aber nicht schwimmen kann“, aus NL 1880, 4[156], KSA 9, 140, 18 f., ist gleich in mehreren Aufzeichnungen aus den Jahren 1883 und 1884 von einem ‚ans Land gespienen‘ Schiffbrüchigen zu lesen, der an einer Stelle als Zarathustra selbst kenntlich wird, wobei sich ebenfalls, wenngleich in anderer Hinsicht, Schiffbruch und Erstaunen bzw. Verwunderung paaren: „Als Zarathustra einst durch einen Schiffbruch ans Land gespien wurde und einst auf einer Welle ritt, wunderte er sich: ‚wo bleibt mein Schicksal? Ich weiß nicht, wo hinaus ich soll. Ich verliere mich selber.‘“ (NL 1883, 18[2], KSA 10, 568, 2–5)

Dass N. selbst schließlich Schiffbruch erlitten habe, ohne je wieder festen Boden unter den Füßen zu gewinnen, schreibt Franz Overbeck, nicht ohne sich aus der Position des „glücklicheren Meerfahrer[s]“ trotzdem oder gerade deshalb mit seinem alten Freund zu identifizieren: „Wie wer einen Hafen erreicht hat, seinen schiffbrüchigen Vorgänger als einen Schicksalsgenossen anzuerkennen sich am allerwenigsten weigern wird, so auch nicht die glücklicheren Meerfahrer, die sich auf ihrer ziellosen Fahrt wenigstens mit ihrem Fahrzeug zu behaupten vermocht haben, mit Beziehung auf Nietzsche.“ (Overbeck 1919, 136)

412, 9 *staunend*] In M III 6, 178 mit Bleistift korrigiert aus: „erstaunt“.

47.

Von der Unterdrückung der Leidenschaften.] Vgl. die etwas kürzeren ‚Vorstufen‘ in N V 5, 14 u. M III 5, 32 f. sowie die bereits titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit Textvarianten und Korrekturen in M III 6, 166 f. Um die Eingangsthese zu illustrieren, dass die Empfindung von Leidenschaften von deren soziokulturell normierten Ausdrucksformen abhängig sei, wird in FW 47 zunächst auf die französische Hofgesellschaft im Zeitalter Ludwigs XIV. hingewiesen, deren ‚vornehme‘ Unterdrückung des sozialen Ausdrucks von Leidenschaften aller Art schließlich zur Unterdrückung oder Abschwächung der Leidenschaften selbst in der darauf folgenden Epoche geführt habe. Umgekehrt verhalte es sich demgegenüber in der Sprechgegenwart, mit deren Reflexion sich die Sprechinstanz als ein Ich ins Spiel bringt (vgl. 412, 29), das seinen Eindruck schildert, dass ‚heute‘ überall der direkte, ja grobe Ausdruck der Leidenschaft gefragt sei. Zwar wolle man dabei auf keinen Fall die Leidenschaft selbst hervorrufen,

doch werde sie, so die nachdrückliche Prognose des Sprechers am Ende des Textes, aufgrund der Rückkopplung zwischen Ausdruck und Leidenschaft genau dadurch unfreiwillig gestärkt und in künftigen Generationen geradezu eruptiv ausbrechen. Die abschließende Ankündigung der „ächte[n] Wildheit“ „unsere[r] Nachkommen“ (413, 2) scheint einen Prozess der Dezivilisation zu antizipieren, der die (westliche) Menschheit in einen archaischen Zustand zurück katapultiert. Vgl. das thematisch verwandte Nachlass-Notat NL 1881, 14[21], KSA 9, 629, 29–630, 26 (Handschrift in M III 5, 24). Punktuell zu FW 47 siehe Schoeck 1948, 51, Morel 1971, 127, Röttges 1972, 143, Thiel 1980, 686, Althaus 1985, 389, Dixon 1999, 268 und Piazzesi 2011, 145.

412, 20 f. *wie diess zum belehrendsten Beispiele der Hof Ludwig's des Vierzehnten und Alles, was von ihm abhängig war, erlebt hat]* Über die Unterdrückung des Gefühlausdrucks im höfischen Absolutismus Frankreichs vermerkt bereits NL 1880, 3[55], KSA 9, 62, 17–21: „Die feine höfische Cultur unter Ludwig XIV hatte in vielen Stücken den Stoicismus nöthig; viele Empfindungstürme mußte man in's Herz verschließen, viele Müdigkeit verhehlen, vielen Schmerz mit Heiterkeit bedecken. Unsern bequemen Mitmenschen würde diese Lebensart zu streng sein.“ Wenig später kommt M 201, KSA 3, 175, 19–23 darauf zurück: „Eine vornehme Cultur kann in Absicht der Leidenschaften [...] dem Reiter gleichen, der Wonne empfindet, ein leidenschaftliches stolzes Thier im spanischen Tritt gehen zu lassen – man stelle sich das Zeitalter Ludwig's des Vierzehnten vor Augen“. In FW 136 wird die höfische Gesellschaft dieser Zeit mit dem jüdischen Volk verglichen, dem wiederum FW 139 einen „Drang“ zur „Vernichtung der Leidenschaften“ nachsagt (489, 1 f.). Laut FW 47 will der französische Adel in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts allerdings gar „nicht die Leidenschaften selber unterdrücken“, sondern eben nur deren Ausdruck, „ihre Sprache und Gebärde“ (412, 15–17), was isoliert aber nicht dauerhaft funktioniere.

412, 22–24 *Das Zeitalter d a u f, erzogen in der Unterdrückung des Ausdrucks, hatte die Leidenschaften selber nicht mehr und ein anmuthiges, flaches, spielendes Wesen an ihrer Stelle]* Dass das auf die Herrschaft Ludwigs XIV. folgende Zeitalter völlig frei von Leidenschaften war, erscheint keineswegs so klar, wie hier vorausgesetzt wird. Im Gegenteil setzte nach dem Tod Ludwigs XIV. in Frankreich (wie in England und etwas später auch in Deutschland) die aufklärerische Strömung der Empfindsamkeit ein, die einen regelrechten Kult des Gefühls etablierte. Selbst von Voltaire, dessen Name im Französischen für das ganze 18. Jahrhundert steht („le siècle de Voltaire“) und den FW 101 als letzten Vertreter des höfischen Geschmacks bezeichnet, konnte N. in der Paraphrase von Hettner 1860, 196 lesen: „Wir können unsere Leidenschaften unterdrücken; aber in dieser Unterdrückung sind wir um kein Haarbreit freier als wenn

ihr ihnen willfahren.“ Gerade auch mit Blick auf die am Ende von FW 47 im Kontrast zu dem vorgeblich leidenschaftslosen Zeitalter der Aufklärung prognostizierte „ächte Wildheit“ „unsere[r] Nachkommen“ (413, 2) kommen erhebliche Zweifel an der Epochencharakteristik dieses Abschnitts auf. Denn bekanntlich war es der bei N. wiederholt als ‚Gegenspieler‘ Voltaires – meist abfällig – aufgerufene Rousseau, der nicht nur mit seinem Briefroman *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (1761) zu einer Galionsfigur der europäischen Empfindsamkeit wurde, sondern schon in seinem 1755 erschienenen zivilisationskritischen *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* die ‚Wildheit‘ des ‚Naturmenschen‘ zum anthropologischen Ideal erhob, woraufhin Voltaire ironisch in einem Brief an Rousseau schrieb (abermals Paraphrase Hettner 1860, 421): „Noch niemals habe Jemand so viel Geist aufgewendet, um uns zu Bestien zu machen; man bekomme förmlich Lust, auf allen Vieren zu laufen.“

412, 25–27 *war, unartig zu sein: sodass selbst eine Beleidigung nicht anders als mit verbindlichen Worten angenommen und zurückgegeben wurde*] M III 6, 166: „war, selbst eine Beleidigung anders als mit Artigkeiten anzunehmen und zurückzugeben“.

412, 29–32 *ich sehe überall, im Leben und auf dem Theater, und nicht am wenigsten in Allem, was geschrieben wird, das Wohlbehagen an allen gröberen Ausbrüchen und Gebärden der Leidenschaft*] Eine von KSA 14, 244 mitgeteilte ‚Vorstufe‘ zur ersten Hälfte dieses Passus lautet: „ich sehe mit Erstaunen auf dem deutschen und italiänischen Theater dasselbe Abzeichen der Zeit“. Vgl. auch den Anfang von NL 1881, 14[21], wo über das deutsche Theater der Sprechgegenwart ausgerufen wird: „Oh über diesen neuen Ehrgeiz der Gegenwartigen! Es ist unter ihren Künstlern das Zeitalter der nachgeahmten Originalität und namentlich der nachgeahmten Leidenschaften: sie haben nämlich die alte Furcht vor dem Auslande, man möchte ihnen nicht genug Leidenschaft und überhaupt nicht die Leidenschaften zutrauen, deshalb machen sie sofort Grimassen und Ausschweifungen in Ton und Gebärde, nicht aus der Stärke ihres Affektes heraus, sondern um sich Glauben an (die) Stärke ihres Affektes zu schaffen. Ihre Theaterfiguren wie die Gestalten auf ihren Gemälden laufen den Leidenschaften so nach, daß man Jeden für toll halten würde, der es so im Leben machte.“ (KSA 9, 629, 29–630, 8) Wohlwollender formuliert mit Blick auf die zukünftige Leidenschaftlichkeit der Deutschen – ähnlich wie FW 47 hinsichtlich ‚unserer‘ künftigen Wildheit – NL 1880/81, 8[29], KSA 9, 389, 13–18 (Handschrift in N V 5, 12): „Die Deutschen möchten gar zu gern große Leidenschaften haben – nun, es thut nichts, wenn sie dieselben ohne Grimassen nicht darzustellen wissen, auf die Dauer werden sie sie haben! Dann wer-

den sie auch erkennen, daß zwar Kraft das Erste ist, daß es aber Arten der Kraft giebt, welche ohne Grimassen sind.“ Vgl. thematisch verwandt auch FW 105 (462, 31–33).

413, 1 *damit zuletzt*] In M III 6, 166 korrigiert aus: „einst“.

413, 2 f. *unsere Nachkommen werden eine ächte Wildheit haben und nicht nur eine Wildheit und Ungebärdigkeit der Formen*] Damit wird in modifizierter Form ein Gedanke aufgegriffen, der schon im Argumentationszentrum von FW 9 stand, wo es über „die Enkel und Enkelkinder“ hieß: „sie bringen das Innere ihrer Grossväter an die Sonne, jenes Innere, von dem die Grossväter selbst noch Nichts wussten.“ (381, 11–14) Insbesondere die metaphorische Bezeichnung dieses Vorgangs als „Eruption“ (381, 18) passt gut zu der nunmehr angekündigten „Wildheit“ ‚unserer‘ Nachfahren. Anders verhält es sich in FW 47 allerdings insofern, als hier nicht, wie in dem früheren Abschnitt, das Hervortreten eines in früheren Generationen verborgenen Inneren, sondern umgekehrt ein Verinnerlichungsprozess beschrieben wird, bei dem die ‚wilde‘ Außen- oder Ausdrucksseite (der Leidenschaften) schließlich ins Innere, in ‚Fleisch und Blut‘ übergeht. Dazu, dass die „ächte Wildheit“ schon ein Ideal der Rationalitäts- und Zivilisationskritik im 18. Jahrhundert war, vgl. NK 412, 22–24.

413, 3 *Ungebärdigkeit*] In M III 6, 166 korrigiert aus: „Ungebührlichkeit“.

48.

Kenntniss der Noth.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit etlichen Textvarianten und Korrekturen in M III 6, 50 f. Eine im Herbst 1881 entstandene ‚Vorstufe‘ enthält in knapperer Form bereits die zentralen Thesen: „ich sehe mir den M[enschen] darauf an, ob ihm die Noth der Seele nur aus Beschreibung bekannt ist – ob er ihre Kenntniß zu erheucheln für gebildet und für auszeichnend hält / selbst der große physische Schmerz ist den Meisten unbekannt, sie denken an ihre Zahn- und Kopfschmerzen dabei. Diese Unwissenheit und diese Ungeübtheit im Schmerz läßt ihn weit unerträglicher erscheinen als früheren M[enschen] – so sind die Philosophien des Pessi[mi]sm[us] das Zeichen großer Verfeinerung, welche sich bemüht, quälende Vorstellungen schon als das Leid höchster Gattung empfinden zu lassen. M[enschen] mit Leibes- und Seelennoth u. guter Übung darin sind nicht Pessimisten gewesen.“ (N V 7, 121 f.) Vgl. ferner die stark überarbeitete ‚Vorstufe‘ in M III 4, 130 f. Die Bejahung des Leidens zieht sich leitmotivisch durch N.s Schriften, wobei allerdings immer wieder zwischen verschiedenen – z. B. authentischen vs. falschen, starken vs. schwa-

chen – Formen des Leidens bzw. der Leidensbejahung unterschieden wird, die nicht gleichermaßen begrüßenswert erscheinen. FW 48 empfiehlt schließlich das Wiedererlangen einer echten „Noth“ (414, 20) als Mittel zur Überwindung des zeittypischen philosophischen Pessimismus, der gerade nicht auf einer originären Leiderfahrung, sondern auf der allgemeinen Unkenntnis wahrer physischer wie psychischer Nöte in einer behaglichen, abgesicherten Moderne beruht.

Die sekundärliterarischen Rekurse auf FW 48 sind überschaubar und eher flüchtiger Natur. Während etwa Kang 2003, 12 die in 414, 9 f. diagnostizierte „Verfeinerung und Erleichterung des Daseins“ mit der „allgemeine[n] Abnahme der Vitalität“ aus GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 37, KSA 6, 137, 16 f. parallelisiert, bezieht Stegmaier 2012b, 146 f. FW 48 zusammen mit FW 56, dem Schlussabschnitt des Ersten Buchs, auf eine „Heuristik der Not“, wie er sie im Fünften Buch in FW 349 dargestellt sieht. Zittel 2015, 64 führt den Abschnitt kursorisch zusammen mit FW 12, FW 13 und ebenfalls FW 56 als Beleg für seine These an, der zufolge FW – zumindest im Ersten Buch – „auch eine Philosophie des Schmerzes“ sei. Tatsächlich ergibt sich, wie ansatzweise schon Thiel 1980, 429 erkannt hat, vor allem ein Bezug zur „Noth“-Problematik in FW 56, wo ebenfalls eine „selbsteigene Noth“ (419, 2) anempfohlen wird, um das Klagen über vermeintliche „Nothstände“ (418, 25) hinter sich zu lassen und zu einem glücklicheren, freudvolleren Weltverhältnis zu gelangen, wie es ähnlich in einer pathetischen Hypothese auch schon am Ende von FW 12 als mögliches Resultat einer ‚wissenschaftlich‘ vermittelten Schmerzverursachung angekündigt wurde (vgl. NK 384, 9–16). Thematisch vernetzt ist FW 48 überdies mit einigen algesiologischen Abschnitten im Vierten Buch, v. a. FW 318, wo eine „Apologie“ (550, 24) des Schmerzes gefordert wird, und FW 325, wo der Wille zum Zufügen von Schmerzen als Zeichen der Größe erscheint.

413, 7 *verschiedenen*] M III 6, 50: „verschiednen“.

413, 8 *der Seele wie des Leibes*] M III 6, 50: „der Seele und ‚sowohl wie‘ des Leibes“.

413, 9 *unserer*] M III 6, 50: „unsrer“.

413, 11–22 *im Vergleich zu einem Zeitalter der Furcht – dem längsten aller Zeitalter –, wo der Einzelne sich selber gegen Gewalt zu schützen hatte und um dieses Zieles willen selber Gewaltmensch sein musste. Damals machte ein Mann seine reiche Schule körperlicher Qualen und Entbehrungen durch und begriff selbst in einer gewissen Grausamkeit gegen sich, in einer freiwilligen Uebung des Schmerzes, ein ihm nothwendiges Mittel seiner Erhaltung; damals erzog man seine Umgebung zum Ertragen des Schmerzes, damals fügte man gern Schmerz zu*

und sah das Furchtbarste dieser Art über Andere ergehen, ohne ein anderes Gefühl, als das der eigenen Sicherheit.] Auf menscheitsgeschichtliche Ur- und Frühzustände berufen sich N.s Texte gerne und entsprechend häufig (vgl. etwa FW 31, 402, 27–30; FW 110, 469, 6–10), um damit die Gegenwart und/oder Zukunft zu vergleichen. Die Gewalttätigkeit prähistorischer Menschen im Überlebenskampf ist ein alter Topos, der noch im 19. Jahrhundert aktuell war. In Otto Casparis *Urgeschichte der Menschheit*, einer seiner diesbezüglichen Quellen, konnte N. beispielsweise in prinzipieller Übereinstimmung mit dem in FW 48 vorausgesetzten *hard primitivism*-Modell lesen: „daß in der allerfrühesten Urzeit das wilde Naturell des Raubthiers bei weitem im Menschen überwog; denn im steten Umgange mit Höhlenbären und Höhlentigern hatte er offen gegen dieselben den Kampf aufzunehmen, und wollte er sich entwickeln, so durfte er diesen Erbfeinden nicht ausweichen, und eben nur deswegen, weil er ihnen nicht auswich wie die kletternden Affen und scheuen Nager, gewann er Aussicht, den Kampf ums Dasein so überaus siegreich bestehen zu können.“ (Caspari 1877, 1, 77) Anklänge an Hobbes' aggressiven ‚Wolfsmenschen‘ im Naturzustand (hierzu NK 591, 24–33) sind nicht zu überhören, wenn Caspari ebd. weiter schreibt: „unter die Wölfe gestellt, mußte der Urmensch anfänglich mit ihnen heulen, und das Leben und Treiben der Menschen der Urzeit lehrt uns in der That, wie sehr er mit ihnen geheult hat“.

Wie schon der bei N. verwendete Terminus „Zeitalter“ vermuten lässt, stand ihm für diese Darstellung der „Furcht“ und „Gewalt“ in der Vergangenheit wohl auch das antike Zeitalter-Mythologem vor Augen, genauer: Hesiods „Fabel von den Menschenaltern“ (KSA 3, 162, 20), auf deren Darstellung des ‚ehernen Zeitalters‘ (vgl. Hesiod 1865, 44) M 189 mit bemerkenswert ähnlicher Wortwahl wie FW 48 zu sprechen kommt, wenn dort von „dem ehernen, entsetzlichen Druck dieser abenteuernden Gewaltmenschen“ (KSA 3, 162, 23 f.) die Rede ist. Den ebenfalls im hier zu kommentierenden Passus vorkommenden Ausdruck „Gewaltmenschen“ hatte sich N. bei Burckhardt 1869b, 110 unterstrichen und dann selbst zwischen 1881 und 1888 mehrfach benutzt. Vgl. NK FW Vorspiel 17. Ähnlich wie M 189 beschreibt noch GM I 11 „das ehernen Zeitalter“ Hesiods, das deutliche Überschneidungen mit dem „Zeitalter der Furcht“ bzw. der „Gewalt“ aus FW 48 aufweist und das, zumindest aus der Perspektive „der Niedergetretenen, Beraubten, Misshandelten, Weggeschleppten, Verkauferten“, negativ erscheint: „als ein Zeitalter von Erz, wie gesagt, hart, kalt, grausam, gefühl- und gewissenlos, Alles zermalmend und mit Blut übertünchend“ (KSA 5, 276, 15–19; hierzu NK 5/2, S. 171 f.). Das Gerne-Schmerzen-Zufügen, das in FW 48 als Charakteristikum eines längst vergangenen Zeitalters gilt, scheint freilich der „Denkweise“ des in FW 32 sprechenden (modernen?) Philosophen zu entsprechen, der sich „eine kriegerrische Seele, ein Wehethun-Wollen“ zuschreibt (403, 25 f.).

413, 11f. *Zeitalter der Furcht – dem längsten aller Zeitalter –*] M III 6, 50: „Zeitalter – dem längsten aller Zeitalter –“.

413, 15 *ein Mann seine reiche Schule*] M III 6, 50: „man ‘ein Mann’ seine ‘reiche’ Schule“.

413, 16 *begriff selbst*] M III 6, 50: „sah ‘selbst’“.

413, 18 *ein ihm nothwendiges Mittel seiner Erhaltung*] M III 6, 50: „ein nothwendiges Mittel der Erhaltung“.

413, 19 *seine Umgebung*] Nachträglich in M III 6, 50 eingefügt.

413, 20 *gern*] Nachträglich in M III 6, 50 eingefügt.

413, 21 *über Andere ergehen*] Nachträglich in M III 6, 50 eingefügt.

413, 23 *jetzt*] Nachträglich in M III 6, 50 eingefügt.

413, 29f. *wobei ihm seine Zahn- und Magenschmerzen einfallen*] M III 6, 50: „dabei fallen ihm seine Zahn- und Magenschmerzen ein“.

413, 31f. *Ungeübtheit im Schmerz beiderlei Gestalt*] Im Korrekturbogen mit rotem Randstrich markiert: „Ungeübtheit beiderlei Gestalt“ (Cb, 74).

414, 6f. *Das Auftauchen pessimistischer Philosophien ist durchaus nicht das Merkmal grosser, furchtbarer Nothstände*] Als Paradigma „pessimistischer Philosophien“ stand N. das im frühen 19. Jahrhundert geschaffene Werk Schopenhauers vor Augen, in dessen Bann er selbst um 1870 vorübergehend geraten war. N.s philosophisches ‚Erstlingswerk‘ GT bekennt sich denn auch offen zu einem Pessimismus, der bis in die griechische Antike zurückprojiziert wird, worauf der „Versuch einer Selbstkritik“ zur Neuauflage von 1886 eigens reflektiert (vgl. hierzu NK 414, 8). Den „Fundamentalunterschied“, der für Schopenhauer darin besteht, ob die Welt „optimistisch oder pessimistisch“ betrachtet wird, erläutert dieser im zweiten Band seiner *Welt als Wille und Vorstellung* dahingehend, dass die Vertreter des Optimismus „das Daseyn dieser Welt als durch sich selbst gerechtfertigt darstellen, mithin es loben und preisen“, während es die Pessimisten – wie Schopenhauer selbst – umgekehrt „betrachten als etwas, /188/ das [...] eigentlich nicht seyn sollte“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 187 f.). Sekundärliterarisch vermittelte Bekanntschaft mit Schopenhauers Pessimismus machte N. bereits während seiner Leipziger Studienzeit, als er 1866 das frisch erschienene Büchlein *Der Pessimismus und die Ethik Schopenhauers* von Victor Kiy zur Kenntnis nahm – missbilligend allerdings, wie aus seinem Brief an Hermann Mushacke vom 27. April 1866 hervorgeht (vgl. KSB 2/KGB I 2, Nr. 504, S. 128, 52–56).

Wenn N. im Plural „pessimistische[] Philosophien“ schreibt, so ist damit aber nicht nur diejenige Schopenhauers und vielleicht noch im selbstkritischen Rückblick das eigene frühere Denken gemeint, sondern darüber hinaus der nachschopenhauerische Pessimismus als breitere philosophische Strömung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Dazu ist als wohl prominentester Vertreter Eduard von Hartmann zu rechnen, der in seiner 1869 in erster Auflage erschienenen *Philosophie des Unbewussten* mit Schopenhauer – bei aller Kritik, die er sonst an ihm äußert – vom grundlegenden „Elend des Daseins“ ausgeht (Hartmann 1869, 540). 1880 veröffentlichte Hartmann dann sein Werk *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*. Hartmanns neuer Pessimismus wurde in den 1870er und 1880er Jahren breit rezipiert und kontrovers diskutiert; vgl. hierzu auch *Der Pessimismus und seine Gegner* von Hartmanns Ehefrau Agnes Taubert (1873) sowie Olga Plümachers *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart* (1884, NPB 467 f.). Nicht zuletzt gegen Hartmann, der eine „zukünftige Erlösung der Welt [...] in der Hingabe an's Leben“ anstrebt (Hartmann 1869, 609), dürfte die in FW 48 aufgestellte These gemünzt sein, wonach der philosophische Pessimismus gar nicht ein Symptom „furchtbarer Nothstände“, sondern vielmehr weitgehender Schmerz- und Notlosigkeit sei. Passend dazu notiert N. später in NL 1884, 26[326], KSA 11, 236, 9–11, dass Hartmann den „Pessimismus durch Teleologie vermanscht und eine Behaglichkeits-Philosophie daraus machen will“.

In der Neuausgabe von 1887 kommt FW 357 *expressis verbis* auf den „Nach-Schopenhauerischen Pessimismus“ (601, 15 f.) in Deutschland und Hartmann zu sprechen, über den es dort ironisch heißt, „dass er als arger Schalk von Anbeginn sich vielleicht nicht nur über den deutschen Pessimismus lustig gemacht hat“ (601, 21 f.). Außer Hartmann erwähnt FW 357 als zeitgenössische Vertreter der pessimistischen Philosophie in Deutschland noch „den alten Brummkreisel [Julius] Bahnsen“ (601, 26) und „den süsslichen Virginitäts-Apostel [Philipp] Mainländer“ (601, 34–602, 1).

414, 8 *Fragezeichen am Werthe alles Lebens*] „Lebens“ in M III 6, 50 korrigiert aus: „Daseins“. Mit den in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beliebten Formeln „Werth des Lebens“ (vgl. das gleichnamige Werk von Dühring 1865) und „Werth des Daseins“ wird bei N. des Öfteren die Zentralproblematik des Pessimismus benannt. So heißt es etwa in FW 357: „Schopenhauer mit seinem Pessimismus, das heisst dem Problem vom Werth des Daseins“ (599, 17 f.). In Julius Frauenstädt's *Schopenhauer-Lexikon* hätte N. lesen können, „daß das Dasein an sich selbst keinen Werth hat“ (Frauenstädt 1871, 2, 35). Ähnlich wie im zu kommentierenden Passus heißt es 1886 auch im „Versuch einer Selbstkritik“ zu GT über die in diesem Frühwerk vollzogene Engführung von „Griechen und [...] Pessimismus“: „Man erräth, an welche Stelle hiermit

das grosse Fragezeichen vom Werth des Daseins gesetzt war.“ (KSA 1, 11, 1 u. 12, 7 f.) Allerdings kommt es hier gerade auf diese „Stelle“ an, wie die folgenden rhetorischen Fragen zeigen, die auf die Unterscheidung zwischen einem „Pessimismus der Stärke“ und einem ‚Pessimismus der Schwäche‘ zulaufen: „Ist Pessimismus nothwendig das Zeichen des Niedergangs, Verfalls, des Misrathenseins, der ermüdeten und geschwächten Instinkte? – wie er es bei den Indern war, wie er es, allem Anschein nach, bei uns, den ‚modernen‘ Menschen und Europäern ist? Giebt es einen Pessimismus der Stärke? Eine intellektuelle Vorneigung für das Harte, Schauerliche, Böse, Problematische des Daseins aus Wohlsein, aus überströmender Gesundheit, aus Fülle des Daseins? Giebt es vielleicht ein Leiden an der Ueberfülle selbst?“ (KSA 1, 12, 8–16) Wollte man die so erfragte Differenz der Pessimismen auf FW 48 übertragen, so ließe sich der hier erörterte Pessimismus recht eindeutig der ‚schwachen‘ Form zuordnen.

Dass man die Frage nach dem „Werth des Daseins“ freilich auch bejahen kann, verdeutlicht sich an den Befürwortern des Lebenswertes in FW 1, die einen – wenngleich transzendenten – positiven Zweck des Daseins lehren und auf eigenwillige Weise trotzdem mit der „Zeit der Tragödie“ (370, 27) in Verbindung gebracht werden. Hierzu siehe NK 371, 3–10.

414, 10 f. *Mückenstiche der Seele und des Leibes als gar zu blutig*] M III 6, 50 f.: „Mückenstiche ‚der Seele und des Leibes‘ zu blutig“.

414, 12 f. *quälende allgemeine Vorstellungen*] M III 6, 51: „die quälende ‚allgemeine‘ Vorstellungen“.

414, 13–15 *als das Leid höchster Gattung erscheinen lassen möchte. – Es gäbe schon ein Recept gegen pessimistische Philosophien*] Eine in KSA 14, 244 mitgeteilte ‚Vorstufe‘ lautet: „als das Leid höchster Gattung erscheinen lassen möchte: etwas Faustische oder Hamletische Vorstellungen zumal aber bei der socialistischen Darstellung der jetzigen ‚Noth‘ ich wüßte nicht, ob die Stümperei oder die Phantasterei oder die Heuchelei der Darsteller überwiegt – aber etwas von allen diesen dreien finde ich immer daran. Es gäbe schon ein Recept gegen pessimistische Philosophien“.

414, 16 f. *Empfindlichkeit, welche mir die eigentliche „Noth der Gegenwart“ zu sein scheint: – aber vielleicht klingt diess*] M III 6, 51: „Empfindlichkeit – dies wenigstens allein scheint mir eigentliche ‚Noth der Gegenwart –: aber vielleicht klingt auch dies“.

414, 19 f. *„Das Dasein ist etwas Böses“*] Vgl. Schopenhauers Kontrafaktur der Leibniz’schen Theodizee-Formel von der besten aller möglichen Welten: „Die Welt ist [...] so schlecht, wie sie möglicherweise seyn kann, wenn sie überhaupt

noch seyn soll.“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 671) Schopenhauer meint damit, dass „Arbeit, Entbehrung, Noth und Leiden, gekrönt durch den Tod, als Zweck unsers Lebens zu betrachten“ seien (ebd.; N.s Unterstreichungen, am Seitenrand noch mit Ausrufezeichen markiert).

414, 20 *Das Recept gegen „die Noth“ lautet: Noth.*] Der scheinbare Widerspruch des paradoxalen Schlusssatzes löst sich auf, wenn man die beiden Not-Begriffe unterscheidet, die schon interpunktorisch (distanzierende Anführungszeichen) bzw. typographisch (Sperrdruck) auseinandergehalten werden: Als Remedium gegen das falsche Not-Verständnis der auf zivilisatorischer Verfeinerung basierenden pessimistischen Philosophien des 19. Jahrhunderts soll die (Wieder-)Entdeckung einer ‚echten‘ Not dienen. In wirkungsgeschichtlicher Hinsicht ergeben sich von hier aus – bislang kaum beachtete – Bezüge zu der bei Martin Heidegger in den 1930er Jahren, also in der Zeit seiner intensivierten Auseinandersetzung mit N. (vgl. Kaufmann 2018c, bes. 272–300), häufig begegnende Rede von der „Not der Notlosigkeit“, die eine „Not“ darstelle, die erst „als Not erwirkt werden“ muss (HGA 65, 119). Die Formel „Not der Notlosigkeit“ findet sich denn auch mehrfach in Heideggers zweitem *Nietzsche*-Band (z. B. HGA 6/2, 391 f., 394, 396 f.).

49.

Grossmuth und Verwandtes.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit einigen Korrekturen in M III 6, 262 f. „Grossmuth“/„Großmuth“ (zur historischen Semantik siehe NK 374, 4–16) ist ein Thema, das bei N. zum ersten Mal in UB II HL 6 u. 8 angesprochen und seit der mittleren Schaffensphase dann häufiger in den Werken (so in MA I 91, MA I 414, MA I 421, MA I 435, MA II VM 170, MA II VM 211, in M 199, M 207, M 270, M 315, M 393, M 551, aber auch in Za II Von den Erhabenen, in JGB 40, in GM I 1 und in AC 38) sowie im Nachlass der 1880er Jahre traktiert bzw. gestreift wird. Dabei erfährt die Großmut nicht selten eine positive Bewertung als ‚vornehme‘, denkerische Tugend. In FW begegnet die „Grossmuth“ bzw. der „Grossmüthige“ außer im vorliegenden Abschnitt auch in FW 3, in FW 283 und FW 340; vermittelt über die in FW 3 mit der Großmut assoziierten Begriffe der Aufopferung, der Leidenschaft und des Edlen sind überdies noch die Abschnitte FW 21 und FW 55 mit in die locker gefügte ‚Aphorismenkette‘ einzubeziehen, die diesem Motivkomplex im Ersten Buch gewidmet ist.

Im Unterschied zu FW 3, wo der „Grossmüthige“ als der sich für seine (Erkenntnis-)Leidenschaft aufopfernde „Edle“ seinen Auftritt hat (374, 26), will FW 49 die – gewöhnliche, nicht-intellektuelle – Großmut als letztlich egoisti-

sche, triebgesteuerte Gefühlsregung enthüllen. Sie komme dadurch zustande, dass „ein Mensch des äussersten Rachedurstes“ (415, 4 f.) plötzlich „Ekel“ (415, 8) vor der imaginär schon voll ausgekosteten Rache empfindet und darauf mit Unterdrückung seines „Rachetriebes“ (415, 12) reagiert. Dasselbe Erklärungsmuster eines dialektischen Umschlags eines Affekts in sein Gegenteil wendet FW 49 ebenfalls auf die unerwartete „Kälte [...] des Gemüthsmenschen“ und den „Humor des Melancholikers“ an (414, 23 f.), die deshalb im Titel als „Verwandtes“ bezeichnet werden – so wenig verwandt miteinander auf den ersten Blick Gefühlskälte, Humor und Großmut auch erscheinen mögen. Interpretatorisch aus verschiedenen Richtungen gestreift wird FW 49 von Just 1998, 89 f., der den Abschnitt mit GM I 10 und dem Verhältnis von „Herren-“ und „Sklavenmoral“ in Verbindung bringt, von Cortina 2005, 96, die in systematischer Hinsicht „eine empfindungs-psychologische und eine ethische Version“ der in FW 49 dargelegten Auffassung von „Wohllollen [...] als eine Sonderform des Egoismus“ unterscheidet, sowie von Rauen 2015, 41 f., die den Text als Beispiel dafür heranzieht, dass „Nietzsche das asketische Ideal des Verzichts ablehnt“. Vgl. ferner die ausschnittshaft paraphrasierenden Bezugnahmen auf FW 49 bei Franco 2011, 118 und Verkerk 2019, 28.

414, 22–26 *Jene paradoxen Erscheinungen, wie [...] vor Allem die Grossmuth, als eine plötzliche Verzichtleistung auf Rache oder Befriedigung des Neides*] KSA 14, 244 teilt hierzu folgende ‚Vorstufe‘ mit, die exemplarisch noch konkrete historische Persönlichkeiten anführt: „Paradoxe Triebe wie Großmuth (Verzichten auf Rache und Neid-Befriedigung, Talleyrand und Napoleon)“. Vgl. auch schon NL 1880, 6[113], KSA 9, 222, 26–223, 2, wo ebenfalls die Paradoxität der Großmut hervorgehoben wird: „Die paradoxe Tugend z. B. Großmuth als ein Wunder angestaunt und sehr verehrt! / Anders jene, die den Zwang eines Triebes fühlen und deren Herrschsucht stolz sich gegen ihn wehrt, die deshalb ins Gegentheil umschlagen.“ Vgl. auch die Variante in N V 4, 33. Weshalb die Großmut als paradox angesprochen wird, erhellt nicht nur aus diesem dialektischen Umschlag eines Triebes (zur Rache) in sein Gegenteil, sondern vor allem auch aus dem Schlusssatz, der in der Großmut dasselbe Quantum Egoismus wie in der Rache ausmacht (vgl. NK 415, 17 f.).

414, 23 f. *des Gemüthsmenschen*] In M III 6, 262 korrigiert aus: „von Gemüthsmenschen“.

414, 26 *oder Befriedigung*] In M III 6, 262 korrigiert aus: „und Befriedigung“.

414, 27 *innere*] Nachträglich in M III 6, 262 eingefügt.

414, 27 *Schleuderkraft*] Bei N. ein Hapax legomenon; zum Wortgebrauch im 19. Jahrhundert vgl. Dieckmann 1842, 207: „Daher nennt man bei der Kreisbewegung eines Körpers [...] die forttreibende Schleuderkraft [...] Centrifugalkraft.“

414, 29 f. *dass diesen sofort Ueberdruss]* M III 6, 262: „daß 'jenen diesen' sofort ein Überdruß“.

415, 2–5 *Mir erscheint der Grossmüthige – wenigstens jene Art des Grossmüthigen, die immer am meisten Eindruck gemacht hat – als ein Mensch des äussersten Rachedurstes]* Die Engführung von Großmut und Rachedurst ist weniger originell, als man zunächst vermuten mag. Sogar in den populären Erbauungssprüchen von Eder 1860, 15 ist schon zu lesen: „Großmuth, Rache, strömt aus hohem stolzen Blut.“

415, 3 f. – *wenigstens jene Art des Grossmüthigen, die immer am meisten Eindruck gemacht hat –]* Diese Parenthese hat N. in der ‚Reinschrift‘ nachträglich auf der gegenüberliegenden Manuskriptseite eingefügt (vgl. M III 6, 263).

415, 5 f. *Befriedigung sich in der Nähe zeigt]* In M III 6, 262 korrigiert aus: „Befriedigung zu Theil wird“.

415, 7 *schon in der Vorstellung]* Nachträglich in M III 6, 262 eingefügt.

415, 8 *ungeheurer schneller Ekel]* M III 6, 262: „ungeheurer 'schneller' Ekel“.

415, 9 *nunmehr]* Nachträglich in M III 6, 262 eingefügt.

415, 12 *noch]* Nachträglich in M III 6, 262 eingefügt.

415, 13 *neuen]* Nachträglich in M III 6, 262 eingefügt.

415, 15 *Freude an der Rache]* In M III 6, 262 korrigiert aus: „Befriedigung der Rache“.

415, 17 f. *Es ist in der Grossmuth der selbe Grad von Egoismus wie in der Rache, aber eine andere Qualität des Egoismus.]* Die Rückführung von Großmut auf Egoismus, die sich im Schlusssatz von FW 49 aus der vorangehenden Beschreibung großmütiger Handlungen als Triebbefriedigungen ergibt, findet sich ebenso wie die Engführung von Großmut und Rachedurst (vgl. NK 415, 2–5) schon vor N. in der Literatur. Bereits der von ihm gelesene und geschätzte Moralist François de La Rochefoucauld (1613–1680) erblickt hinter dem „Edelmuth“ als einem „Mittel, Lob zu erwerben“, den „Verstand des Stolzes“ (La Rochefoucauld 1793, 57). Diesen Gedanken weiter ausführend, schreibt N.s (von ihm allerdings nie erwähnter) Zeitgenosse Eduard Löwenthal in seinem Buch *Die sociale und geistige Reformation des 19. Jahrhunderts*: „Die Grossmut [...] ist scheinbar der Gegensatz des Egoismus, während sie im Grunde doppelter Egoismus, doppelte Selbstgenüge ist. [...] /45/ Sieh', ich könnte mich rächen an dir, sagt der Grossmütige, und du an meiner Stelle würdest es thun; – aber ich – ich bin besser, ich thue es nicht.“ (Löwenthal 1860, 44 f.) Während

FW 49 mit Blick auf den plötzlichen Ekel am Rachedurst anders argumentiert, charakterisiert eine nachgelassene Aufzeichnung N.s vom Herbst 1883, ähnlich wie Löwenthal, die Großmut als eine sublimen Form der Rache selbst, die besonders intensiven Genuss gewähre: „Der Genuß im Wehethun, weil es eine Steigerung des Machtgefühls mit sich bringt: am größten, wenn eine Verminderung vorherging – also in der Rache. / Der Genuß im Wohltun ist auf ganz gleicher Basis erwachsen – und Großmuth ist eine sublimierte Rache und daher ein sehr großer Genuß.“ (NL 1883, 16[25], KSA 10, 507, 17–22)

50.

Das Argument der Vereinsamung.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen in M III 6, 112f. Die Schlusspointe des Textes, der die Furcht vor einer gesellschaftlichen Missbilligung des eigenen Verhaltens auf die ‚herdeninstinktive‘ Furcht des Menschen vor der Vereinsamung zurückführt (so auch schon in M III 4, 136f.), fehlt noch in folgender ‚Vorstufe‘: „man fürchtet den kalten Blick des kleinen Kreises, der Gesellschaft zu dem wir gehören mehr als irgend einen Vorwurf des Gewissens: einem dieses Kreises etwas Unangenehmes anthun! die Furcht vor ihrem Spott wirkt als Bändigung der stärksten Naturen.“ (N V 7, 122) Die hier schon wie in der Druckfassung markierte Differenz zwischen dem „Vorwurf des Gewissens“ (415, 21) und dem gefühlsmäßig internalisierten ‚Vorwurf der Gesellschaft‘ führt jenen also gerade nicht auf diesen zurück (siehe NK 415, 20–23), sondern scheint von einer inneren Unabhängigkeit des Gewissens auszugehen, wie sie bereits FW 2 unter dem Titel „Das intellectuelle Gewissen“ konzipierte, allerdings als etwas, was den Meisten fehle.

Vor diesem Hintergrund könnte man FW 50 dahingehend im Sinne einer (Selbst-)Ermahnung verstehen, dass der isolophobe ‚Herdeninstinkt‘ auch bei dem intellektuell Gewissenhaftesten – mit dem sich das sprechende Wir zu identifizieren scheint – noch stärker ausgeprägt sei als sein (isolierendes) intellektuelles Gewissen. Vgl. auch den thematisch verwandten Abschnitt FW 52, in dem zwischen dem „schlechten Gewissen“ und dem „schlechten Rufe“ unterschieden wird (416, 11f.). Zur forschersichen Auseinandersetzung mit FW 50 vgl. Hubbard 1958, 119, für den sich der Text „höhnend“ anhört, während ihn Meyer 1978, 106 für eine typologische Unterscheidung zwischen „la solitude de l’isolement [...], ou de l’abandon“ heranzieht und Higgins 2006, 409 ihn als Ausdruck von N.s „admonitions that would-be creators of values should go into solitude“ liest. Bertino 2011, 145 wiederum entnimmt dem Abschnitt, „dass die Unterwerfung unter die Moral“ der „Ausdruck“ einer „Ureinsamkeit“ sei;

Burnham 2015, 306 meint, hier zeige sich die ‚Unzeitgemäßheit‘ der „free spirits and new philosophers“, und Alfano 2019b, 247 f. zitiert FW 50 im Rahmen seiner doppelspurigen These, Einsamkeit stelle bei N. „both a virtue and a danger for its bearer“ dar.

415, 20–23 *Der Vorwurf des Gewissens ist auch beim Gewissenhaftesten schwach gegen das Gefühl: „Diess und Jenes ist wider die gute Sitte deiner Gesellschaft.“*] Anders als später bei Sigmund Freud, der in seiner Theorie des Gewissens davon ausgeht, dass dieses durch eine Verinnerlichung der sozialen Instanz des ‚Über-Ich‘ entsteht (zum Gewissen bei N. und Freud siehe Gasser 1997, 295–312), werden Gewissen und Gesellschaft hier offensichtlich strikt getrennt. Vgl. dagegen Abschnitt FW 117 im Dritten Buch, der unter der Überschrift „Heerden-Gewissensbiss“ das Verhältnis von Gewissen und Gesellschaft (‚Herde‘) ganz anders modelliert: nämlich mit Blick auf menscheitsgeschichtlich frühe Zustände, in denen sich gerade im schlechten Gewissen selbst der ‚Herdeninstinkt‘ zu Wort gemeldet und mit Vereinsamung gedroht habe (vgl. NK 475, 12–23). Dass man es „heut zu Tage“ mit einem „ganz anderen Gewissensbiss“ als mit dem der Herde – nämlich mit dem des eigenen „Stolz[es]“ – zu tun bekomme (475, 13–16), deutet eingangs freilich auch FW 117 an.

415, 24 *und für die]* Nachträglich in M III 6, 112 eingefügt.

415, 26–28 *das Argument, welches auch die besten Argumente für eine Person oder Sache niederschlägt]* M III 6, 112: „das Argument aller“, das auch gegen die besten Argumente gegen eine Sache und Person für eine Person oder Sache niederschlägt“.

415, 28 *So redet der Heerden-Instinct aus uns.]* Als Herdentier mit entsprechendem Instinkt charakterisierte beiläufig bereits FW 1 den Menschen (vgl. NK 369, 10 f.). Zum Titelwort avanciert der „Heerden-Instinct“ dann in Abschnitt FW 116 aus dem Dritten Buch, der generell die „Moralität“ zum „Heerden-Instinct“ des Individuums erklärt (475, 10).

51.

Wahrheitssinn.] Eine ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881 lautet: „Der nächste Antrieb wird unter allen Umständen sein: ‚Versuchen wir’s!“ (N V 7, 77) Die ‚Reinschrift‘ zu FW 51 in M III 6, 214 weist noch Korrekturen auf: „Ich lobe mir ~~„nur eine jede“~~ jede Skepsis, ~~welche die Antwort bereit hält:~~ „auf welche mir erlaubt ist zu antworten:“, ‚versuchen wir’s!‘ – ich ‚aber ich‘ mag ‚ieh‘ von allen Dingen und allen Fragen, welche mich als ‚das‘ Experiment nicht zulassen,

nichts mehr hören. Dies ist die Grenze meines ‚Wahrheitssinnes‘: denn dort ist hat die Tapferkeit ihr Recht verloren.“ (Titel mit Bleistift auf der gegenüberliegenden Manuskriptseite M III 6, 215 hinzugefügt.) Vgl. auch NL 1880, 6[356], KSA 9, 287, 19 f., wo ein „Scepticismus der Experimente“ anempfohlen wird (Handschrift in N V 4, 107). Zum Erkenntnis- bzw. Lebens-„Experiment“ siehe ebenfalls FW Vorrede 2, 347, 20–23 (vgl. den Stellenkommentar mit allgemeineren Hinweisen zur Bedeutung des Experiments bei N. und zur einschlägigen Forschungsliteratur); FW 7, 379, 33–380, 3; FW 110, 471, 15–19; FW 319, 551, 14 f.; FW 324, 552, 25–27. Die im zu kommentierenden Abschnitt gezogene Verbindungslinie zwischen „Experiment“ und „Tapferkeit“ weist zurück auf den Konnex von „Experiment“ und „Heroismus“ in FW 7 (379, 34), und die Engführung mit dem titelgebenden „Wahrheitssinn“ deutet voraus auf die Experimentalfrage am Schluss von FW 110: „Inwieweit verträgt die Wahrheit die Einverleibung?“ (471, 17 f.)

Bei dem Kompositum „Wahrheitssinn“, das nicht nur in der Überschrift, sondern auch im Text selbst – dort in Anführungszeichen (vgl. 416, 3) – genannt wird, handelt es sich um einen in der deutschen Philosophie seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert geläufigen Begriff. Bereits Kant (*Was heißt sich im Denken orientiren?*, 1786) und Fichte (*Anweisung zum seligen Leben*, 1806) gebrauchen ihn, allerdings in je unterschiedlicher Bedeutung. N. greift verhältnismäßig oft auf diesen Ausdruck zurück (die eKGWB liefert Fundstellen in 20 Texteinheiten zwischen 1872 und 1886), so gleich im ersten Abschnitt von FW (vgl. 370, 18). Zur konventionellen Semantik vgl. beispielsweise die Definition, die Johann Michael Sailer 1830 im Kapitel „Vom Wahrheitssinne“ seiner *Vernunftlehre* gibt: „Der gesunde Menschenverstand, den Uebung und Wahrheitsliebe zum Erkennen der Wahrheit tüchtig gemacht haben, heißt Wahrheitssinn [...]. Wie ich dem, was ich sehe oder fühle, das Seyn nicht abläugnen kann: so kann ich gewissen Wahrheiten nicht widersprechen, die ich mit dem Wahrheitssinn sehe, fühle.“ (Sailer 1830, 132) N. setzt den Begriff in FW 51 wie gleichfalls an einigen anderen Stellen wohl in distanzierende Anführungszeichen, um die Abweichung des hier affirmativ aufgerufenen „Wahrheitssinnes“ von dem ‚Sinn‘ für die landläufigen „Wahrheiten“ abzugrenzen. Bei den gar nicht so seltenen sekundärliterarischen Rekursen auf FW 51 steht meist der Experiment-Begriff im Zentrum; siehe u. a. Greiner 1972, 60, Kaufmann 1982, 104 f., Hunt 1991, 107, Taureck 1991, 276, Stack 1992, 69, Heinen 1998, 133, Hollingdale 1999, 77, Kriens 2014, 37 und Stegmaier 2016c, 2. Eine wirkungsgeschichtliche Spur, die von FW 51 zur Pluralisierung des Wahrheitsbegriffs bei Robert Musil führt, verfolgt Gies 2003, 121.

415, 30 *Skepsis*] Zum philosophischen Begriff der Skepsis vgl. NK 470, 18–26.

52.

Was Andere von uns wissen.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ in M III 6, 248 f. FW 52 kommt auf die Bedeutung der sozialen Außenperspektive auf die Handlungen einer Person zurück, die bereits in FW 50 Thema war. Ähnlich wie dort, wo die Furcht vor der Meinung der Mitmenschen größer als die vor dem eigenen (intellektuellen?) Gewissen erschien, wird auch hier zwischen dem „schlechten Gewissen“ und dem „schlechten Rufe“ unterschieden, wobei sich letzterer abermals als „das Mächtigere“ (416, 11 f.) erweist. Das schlechte Gewissen wird also erneut nicht – wie hinsichtlich seiner menschheitsgeschichtlich ältesten Form als ‚Herdengewissen‘ dann allerdings in FW 117 – als internalisierte soziale Norm gedeutet, sondern erscheint als davon irgendwie unabhängige Instanz. Zumindest unterscheidet es sich in seinem (vergleichsweise schwachen) Innenbezug auf das ‚gewissenhafte‘ Selbst deutlich vom Außenbezug des sozialen Rufs, dessen größere Macht freilich gerade bezeugen könnte, dass der Mensch ein ‚Herdentier‘ ist. Vgl. dagegen die andersartige Assoziation von „schlechte[m] Gewissen“ und „grossen Denker[n]“ im folgenden Abschnitt FW 53 (416, 23 f.). Zur Interpretation von FW 52 vgl. u. a. Jaspers 1936, 113, für den der Text eine mangelnde Authentizität des Selbstseins beschreibt, Braatz 1988, der den „Ruf“ in FW 52 mit dem „Ruhm“ in FW Vorspiel 43 verbindet, Jeczorski 1990, 165, der von hier aus eine Parallele zur Gesellschaftskritik in Luigi Pirandellos früher Erzählung *L’Esclusa* (1893) zieht, Bleckmann 1994, 38, der Robert Walsers Diktum „Man ist, was man vorstellt“ (Walser 1966–1975, 10, 104) in N.s Text vorgeprägt findet, und Alfano 2019b, 121, der die Macht des schlechten Rufs auf die „zur Sclaverei jeder Art“ bereiten „Massen“ (408, 4 f.) aus FW 40 zurückbezieht; einen sklavenmoralischen Willen zum Gehorsam sieht ähnlich bereits Flemming 1914, 31 in FW 52 thematisiert.

416, 11 f. *Man wird mit seinem schlechten Gewissen leichter fertig, als mit seinem schlechten Rufe.*] Anders als in diesem Passus werden schlechtes Gewissen und schlechter Ruf in NL 1881, 11[332], KSA 9, 571, 15–17 auf eine Ebene gestellt, wo es heißt, mittels der Vorstellung eines „heiligen Gott[es]“ habe man dem Menschen „einen schlechten Ruf und ein schlechtes Gewissen“ gemacht. Den schlechten Ruf thematisieren mehrere Texte N.s seit der Entstehungszeit der Erstausgabe von FW, in denen aber durchaus offensiv damit umgegangen, der schlechte Ruf billigend in Kauf genommen wird. Vgl. z. B. NL 1882/83, 4[59], KSA 10, 128, 1–3: „Sobald die Klugheit sagt: ‚thue das nicht, es wird dir übel ausgelegt‘ – habe ich ihr immer entgegengehandelt. / Ein schlechter Ruf“. Im Brief an Franz Overbeck vom 20. Januar 1883 trotz N. seinem vermeintlich schlechten Ruf mit den Worten: „ich will noch etwas von mir und darf mich

durch schlechtes Wetter und schlechten Ruf daran nicht hindern lassen. / Deutschland ist jetzt für mich eine üble Gegend: gerade die Art Menschen, welche ich dort achte, ist mir äußerst abgeneigt; und die Deutschen sind so ungeschickt in ihren Abneigungen, daß sie immer gleich auch taktlos-unhöflich werden. Ich bin als Student achtungsvoller behandelt worden als im letzten Jahre.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 369, S. 319, Z. 33–40) Das in NL 1883, 10[33], KSA 10, 374, 5 f. sprechende „Ich“ ruft sogar aus: „Ich liebe das Brausen des schlechten Rufes, wie das Schiff die von ihm aufgeregte Welle.“ Bis 1888 wird der schlechte Ruf bei N. immer mal wieder thematisiert; noch der letzte Text, in dem dies geschieht, verkündet, dass „man“ den schlechten Ruf „nicht fürchten“ soll (KGW IX 9, W II 6, 24, 56 u. 25, 10–12 = NL 1888, 15[117], KSA 13, 476, 23 u. 32 f.). Im Brief an Heinrich Köselitz vom 26.08.1883 artikulierte N. gleichwohl noch seine „Wuth“ über „die Herabsetzung meines Rufes, meines Charakters, meiner Absichten“, die ihm „das Vertrauen und damit die Möglichkeit von Schülern“ genommen hätte (KSB 6/KGB III 1, Nr. 457, S. 436, Z. 53–56).

53.

Wo das Gute beginnt.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen in M III 6, 258 f. KSA 14, 245 verzeichnet diese zwar nicht, präsentiert aber eine ‚Vorstufe‘, die noch weiter als die Druckfassung geht, indem sie nicht nur, wie diese, das Gute als Folge einer naiv-gutgläubigen ‚Sehschwäche‘ für das Böse versteht, sondern auf eine „Leugnung“ des Guten und Bösen überhaupt hinausläuft: „Wo das stumpfe Auge den bösen Trieb wegen seiner Sublimierung nicht mehr erkennt, da setzt es das Reich des Guten an: und die Empfindung, daß man jetzt im Guten sei, bringt alle entgegengesetzten Triebe in Miterregung: keine Furcht, keine List usw. – aber Sicherheit, Behagen, Wohlwollen, Sichgehenlassen usw. Je stumpfer das Auge, um so weiter reicht das Gute: daher die ewige Heiterkeit des Volkes. Die feinsten Köpfe haben darum am meisten daran gelitten und waren düster – ‚das schlechte Gewissen‘. Bisher fehlte der allgemeine Pardon für das sogenannte Böse und die Leugnung des Guten. – Umgekehrt: alles Böse ist nur ein vergrößertes Gutes – Leugnung des Bösen.“ (Handschrift in N V 4, 44) Zu FW 53 vgl. die interpretatorischen Streiflichter von Just 1998, 67 f., Düsing 2006, 162 und Stegmaier 2012b, 99.

416, 14–17 *Wo die geringe Sehkraft des Auges den bösen Trieb wegen seiner Verfeinerung nicht mehr als solchen zu sehen vermag, da setzt der Mensch das Reich des Guten an*] Man könnte diese These auf FW 49 zurückbeziehen, wo umgekehrt mit großer „Sehkraft“ eine spezifische „Qualität des Egoismus“ in

„der Grossmuth“ dekuviert wurde (415, 17 f.) – vorausgesetzt, dass man den „Egoismus“ mit dem „bösen Trieb“ und die „Grossmuth“ mit dem „Guten“ assoziieren darf. Eine 1881 entstandene Aufzeichnung aus dem Nachlass erprobt eine etwas andere, historische Perspektive auf das Ineinanderübergehen der moralischen Gegensätze, indem sie behauptet, das zu einer bestimmten Zeit als böse Erachtete sei in einer früheren Phase etwas Gutes gewesen. Die in der oben zitierten ‚Vorstufe‘ enthaltene Fassung des Bösen als ‚gröberes Gutes‘ findet sich auch hier: „Ich sehe in dem, was eine Zeit als böse empfindet, das was ihrem Ideale widerspricht, also einen Atavismus des ehemaligen Guten: z. B. eine gröbere Art von Grausamkeit Mordlust als heute vertragen wird. Irgendwann war die Handlung jedes Verbrechers eine Tugend.“ (NL 1881, 11[101], KSA 9, 477, 21–25)

416, 16 *der Mensch*] In M III 6, 258 korrigiert aus: „er“.

416, 17 f. *in's Reich des Guten übergetreten zu sein*] In M III 6, 258 korrigiert aus: „im Reich des Guten zu sein“.

416, 20 f. *waren, wie das Gefühl der Sicherheit, des Behagens, des Wohlwollens*] In M III 6, 258 korrigiert aus: „sind, Sicherheit, Behagen, Wohlwollen“.

416, 22 *und der Kinder*] Nachträglich in M III 6, 258 eingefügt.

416, 23 f. *Daher die Dürsterkeit und der dem schlechten Gewissen verwandte Gram der grossen Denker!*] An welche „grossen Denker“ hier konkret zu denken sein soll, lässt der Text offen. Man mag sich insbesondere an den Pessimisten Schopenhauer erinnern fühlen, dem zufolge wir in der ‚schlechtesten aller möglichen Welten‘ leben (vgl. NK 414, 19 f.). Indes ist N.s Formulierung bewusst weit gefasst und scheint damit zu unterstellen, dass *alle* „grossen Denker“ düstere, gramerfüllte Melancholiker und Misanthropen gewesen seien, da sie hinter dem scheinbaren Guten stets scharfsichtig das verfeinerte Böse erblickt hätten. Die Frage ist, wie der Sprecher dazu steht. Spricht er aus eigener Erfahrung? In der Vorrede zur 1887 erschienenen Neuausgabe von FW distanziert sich jedenfalls der vorgeblich von seiner „krankhaft hellseherisch geworden[n] Menschenverachtung“ (346, 13 f.) genesene „Herr Nietzsche“ (347, 3) selbst ausdrücklich von denkerischer „Dürsterkeit“: „Möge man ja nicht glauben, dass Einer damit nothwendig zum Dürsterling geworden sei!“ (350, 28 f.) Dass diese Gefahr für den Denker als ‚Erkennenden‘ durchaus bestehe, geht auch aus dem mit FW 53 thematisch verwandten Abschnitt FW 296 im Vierten Buch hervor, in dem unter anderem Gesichtswinkel und dem Titel „Der feste Ruf“ am Ende den ‚großen Denkern‘ der Vergangenheit nicht nur ein dem schlechten Gewissen verwandtes Gramgefühl, sondern selbst ein schlechtes Gewissen vermutungsweise zugeschrieben wird: „Es ist wahrscheinlich, dass

viele Jahrtausende die Erkenntnis mit dem schlechten Gewissen behaftet war, und dass viel Selbstverachtung und geheimes Elend in der Geschichte der grössten Geister gewesen sein muss.“ (537, 16–19) Insofern würde ein Denker ohne schlechtes Gewissen und Düsterei ein echtes Novum darstellen.

54.

Das Bewusstsein vom Scheine.] Die titelgleiche ‚Reinschrift‘ in M III 6, 150 f. und M III 6, 148 enthält mehrere Korrekturen und Varianten und erweckt überdies den Eindruck, als habe N. sie zunächst nahtlos – bzw. verbunden durch einen Gedankenstrich – an die ‚Reinschrift‘ zu FW 58 anschließen wollen. Vgl. auch die ‚Vorstufe‘ zu FW 54 in M III 5, 22 f., die hier ebenfalls direkt unter einer ‚Vorstufe‘ zu FW 58 steht. Während der erste Teil von FW 54 (416, 26–417, 6) ein ‚Erweckungserlebnis‘ des sprechenden Ich schildert, das zum Bewusstsein eines traumartigen Zusammenhangs der eigenen Existenz mit der ganzen phylogenetischen Vorgeschichte führt, schwenkt der zweite Teil (417, 7–23) zu einer Reflexion auf den ontologischen bzw. erkenntnistheoretischen Gegensatz zwischen Schein und Wesen über, der vor dem Hintergrund jenes ‚Traum-Bewusstseins‘ nachdrücklich verworfen wird. Die Begriffe Traum und Schein, Wachen und Wesen gehen dabei ineinander über: Wie ein vollständiges Erwachen aus dem Traum des Lebens nicht möglich sei, gebe es auch keine reine Wesenserkenntnis, frei von Schein, sondern dieser sei selbst das Wesentliche.

Bertram 1918, 273 zitiert FW 54 als repräsentativ für eine „köstlich und gefährlich verwirrende Magie des Halbtraums“, wie sie aus N.s Gesamtwerk ‚ausströme‘. Zumindest weisen Thematik und Metaphorik von FW 54 auf den Beginn des Zweiten Buchs voraus (FW 57–59), wie auch Brusotti 1997b, 432–434, Vivarelli 2015, 74 f., Meyer 2019a, 196 f. und Ure 2019, 81–85 bemerken. Deutungsangebote zu FW 54 stammen u. a. schon von Picht 1988, 311–317, der Shakespeares Komödie *The Tempest* als möglichen Prätext anführt (vgl. NK 417, 3 f.), von Clark 1990, 100–102, die FW 54 als „[t]he best explanation“ in N.s veröffentlichtem Werk für die Selbstwidersprüchlichkeit des „thing-in-itself“ einstuft (ebd., 100; auf Clark reagiert Huskinson 2004, 181, Anm. 5; zur Ding-an-sich-Problematik vgl. noch Doyle 2018, 77), und von Figal 1999, 252, der „die Vorstellung, man selbst sei alles, und alles was ist, sei wie man selbst“, zu den Leitvorstellungen N.s zählt und sie im vorliegenden Text wie bereits in UB II HL 1, KSA 1, 251, 19–24 vorfindet. Eine Ähnlichkeit mit dem erkenntnistheoretischen ‚Traumargument‘ in Descartes’ *Meditationes* betont Higgins 2000, 52 f. (vgl. NK 417, 3 f.). Bereits Foucault hatte in seiner *Vorlesung über*

Nietzsche (1971) eine ‚erkenntnistheoretische‘ Lesart von FW 54 entwickelt, der zufolge „Erkenntnis [...] immer wieder die Neuheit des Scheins in der Durchdringung des Scheins“ konstituiert und „auch der Erkennende selbst stets nur Schein ist.“ (Foucault 2012, 262)

416, 27 *schauerlich*] In M III 6, 150: „schauderhaft“; so auch noch im Korrekturbogen, hier mit Randstrich als Korrigendum markiert (Cb, 78).

416, 29–417, 4 *Ich habe für mich entdeckt, dass die alte Mensch- und Thierheit, ja die gesammte Urzeit und Vergangenheit alles empfindenden Seins in mir fortverdichtet, fortzieht, forthatst, fortschliesst, – ich bin plötzlich mitten in diesem Traume erwacht, aber nur zum Bewusstsein, dass ich eben träume*] Eine ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881 lautet knapp: „Neue Stellung zum Dasein! Ich entdeckte daß die alte M[ensch]h[eit] in mir forträumt, fortleidet, forthandelt – ich erwache im Traume aus dem Traum!“ (N V 7, 169 f.) Zu dem Gedanken der überindividuellen Kontinuität des Menschseins, der bis in wörtliche Übereinstimmungen hinein ähnlich in FW 57 (422, 1–3) wiederholt wird, wurde N. höchstwahrscheinlich, wie Baumgarten 1956, 116 gezeigt hat, durch eine Reihe von Stellen aus Emersons *Essays* angeregt, die er Anfang 1882 zu folgendem Satz zusammenzog: „In jeder Handlung ist die abgekürzte Geschichte alles Werdens. ego.“ (NL 1882, 17[1], KSA 9, 666; Handschrift in M III 7, 32.) (Den Namen „Emerson“ notiert N. denn auch auf der zitierten Manuskriptseite N V 7, 170.)

In Emersons Essay „Geschichte“ heißt es: „Im Menschen ist die ganze Enzyklopädie aller Thatsachen enthalten. [...] Egypten, Griechenland, Rom, Gallien, Britannien, Amerika sind schon im ersten Menschen begründet. [...] Dieser menschliche Geist schrieb Geschichte und der nämliche liest sie. Die Sphinx muß ihr eigenes Räthsel lösen. Wenn die ganze Geschichte in einem Menschen enthalten ist, so läßt sich Alles aus individueller Erfahrung erklären. Die Stunden unsres Lebens stehen mit allen Jahren in Verbindung. [...] Bei jedem Schritt vorwärts, den er durch eigene Erfahrung macht, geht ihm ein neues Licht auf über die Thaten ganzer Völkerstämme und die Krisis seines Lebens steht in Beziehung zu jeder nationalen Krisis.“ (Emerson 1858, 2; N.s. Unterstreichungen; der letzte Satz wurde von N. mit Randstrich versehen.) Und ebd., 5 steht: „Die Welt ist da zur Erziehung jedes einzelnen Menschen. Es giebt kein Zeitalter oder irgend einen Standpunkt in der Gesellschaft, oder eine Art und Weise des Handelns in der Geschichte, dem nicht etwas in seinem eigenen Leben entspräche. Alles pflegt sich auf die wunderbarste Art und Weise zu abbreviren und seinen ganzen Werth auf ihn zu übertragen. Er würde sehen, daß er die ganze Geschichte in eigner Person durchleben kann.“ (N.s. Unterstreichungen, außerdem mit Randstrich versehen.) Den letzten Satz exzerpierte N. auch gesondert: „Ich will die ganze Geschichte in eigner Person durchleben und alle

Macht und Gewalt mir zu eigen machen, mich weder vor Königen noch irgend einer Größe beugen.“ (NL 1882, 17[4], KSA 9, 666; Handschrift in M III 7, 32; siehe hierzu auch Brusotti 1997b, 348 f., Anm. 77.) Vgl. ferner die auf ein benachbartes Emerson-Exzerpt zurückgehende Geschichtsreflexion im Dritten Buch in FW 233 sowie die in FW 242 und FW 249 sich artikulierende ‚Erkenntnis-Habsucht‘.

Zum Traum-Motiv vgl. bereits GT 1, wo nicht nur in strukturell ähnlicher Weise der Traum mit dem „gemeinsame[n] Untergrund von uns allen“ verknüpft wird, sondern auch schon ein Sichbewusstwerden des Träumens zum Ausdruck kommt: „Es ist ein Traum! Ich will ihn weiter träumen!“ Wie man mir auch von Personen erzählt hat, die die Causalität eines und desselben Traumes über drei und mehr aufeinanderfolgende Nächte hin fortzusetzen im Stande waren: Thatsachen, welche deutlich Zeugnis dafür abgeben, dass unser innerstes Wesen, der gemeinsame Untergrund von uns allen, mit tiefer Lust und freudiger Nothwendigkeit den Traum an sich erfährt.“ (KSA 1, 27, 17–23) Auch der im Fortgang von FW 54 dann ins Zentrum rückende Begriff des „Scheines“ (417, 9) wird in GT 1 bereits mit dem des „Traumes“ verbunden. Allerdings findet hier, im Unterschied zu FW 54, noch eine dezidiert kunsttheoretische Ästhetisierung des anthropologischen Traum-Schein-Komplexes unter dem Namen des Apollinischen statt: „Der schöne Schein der Traumwelten, in deren Erzeugung jeder Mensch voller Künstler ist, ist die Voraussetzung aller bildenden Kunst, ja auch, wie wir sehen werden, einer wichtigen Hälfte der Poësie. [...] Wie nun der Philosoph zur Wirklichkeit des Daseins, so verhält sich der künstlerisch erregbare Mensch zur Wirklichkeit des Traumes; er sieht genau und gern zu: denn aus diesen Bildern deutet er sich das Leben, an diesen Vorgängen übt er sich für das Leben.“ (KSA 1, 26, 21–24 u. 27, 2–6) Das in FW 54 sprechende Ich reflektiert zwar nicht explizit auf die Bedeutung von Traum und Schein für die Kunst, deutet aber selbst als ‚Erkennender‘ das „Dasein“ im wörtlichen Sinne aus Traum- und Schein-Bildern.

417, 2 f. *fortdichtet, fortliebt, forthasst, fortschliesst*] Im Korrekturbogen heißt es noch (wie in M III 6, 150): „fortträumt, fort-dichtet, forthandelt, fortempfindet“; die beiden letzten Wörter sind rot unterstrichen, am Seitenrand steht mit Tinte „schließt“ und darunter mit rotem Buntstift „[liebt]“ (Cb, 78).

417, 3 f. *ich bin plötzlich mitten in diesem Traume erwacht, aber nur zum Bewusstsein, dass ich eben träume*] Picht 1988, 316 vermutet ausgehend von dieser Stelle, N. sei durch die berühmten Worte des Zauberers Prospero in der Ersten Szene des Vierten Akts aus Shakespeares *Sturm* „zum Aphorismus 54 [...] angeregt“ worden: „Wir sind solcher Zeug / Wie der zu Träumen, und dieß kleine Leben / Umfaßt ein Schlaf.“ (Shakespeare 1853–1855, 4, 303) Picht weist mit Blick auf weitere Motivähnlichkeiten (siehe 417, 14–18) darauf hin, dass diese

Worte auf einen von Prospero heraufbeschworenen „Tanz“ von „Geistern“ folgen, der ebenfalls als „Fest“ bezeichnet wird (vgl. Shakespeare 1853–1855, 4, 301 f.). Higgins 2000, 52 f. verweist stattdessen auf Descartes' *Meditationes*, in denen zu lesen ist: „[A]ber bin ich nicht ein Mensch, der des Nachts zu schlafen pflegt und Alles dies im Träume erfährt? Ja mitunter noch Unwahrscheinlicheres als das, was Jenen im Wachen begegnet? Wie oft kommt es nicht vor, das der nächtliche Traum mir sagt, ich sei hier, mit dem Rock bekleidet, sitze am Kamin, während ich doch mit abgeleiten Kleidern im Bette liege! – Aber jetzt schaue ich sicher mit wachen Augen auf das Papier; das Haupt, das ich bewege, ist nicht eingeschlüfert; ich strecke wissentlich und absichtlich diese Hand aus und fühle, dass dies so bestimmt einem Träumenden nicht begegnen könnte. – Aber entsinne ich mich nicht, dass ich von ähnlichen Gedanken auch schon im Traume getäuscht worden bin? – Indem ich dies aufmerksamer bedenke, bemerke ich deutlich, dass das Wachen durch kein sicheres Kennzeichen von dem Traume unterschieden werden kann, so dass ich erschrecke, und dieses Staunen mich beinahe in der Meinung bestärkt, dass ich träume.“ (Descartes 1870, 21)

Es könnte sich bei dem zu kommentierenden Passus aber auch um eine Anspielung auf das N. wohlbekannte Drama Calderóns *Das Leben ein Traum* (*La vida es sueño*, 1634/35) handeln, in dem die Figur des Prinzen Sigismund verkündet: „Daß vielleicht / Ich träume, und daß recht zu handeln ich / Gedenke, auch im Traum.“ (Calderón 1868, 44) Eine philosophische Ununterscheidbarkeit von Träumen und Wachen behauptet wiederum in analoger Weise Diderot in seinem *Salon von 1767* anlässlich der Gemälde Claude Joseph Vernets: „Aucun philosophe que je connaisse n'a encore assigné la vraie différence de la veille et du rêve. Veillai-je, quand je crois rêver? rêvai-je, quand je crois veiller? Qui m'a dit que le voile ne se déchirerait pas un jour, et que je ne resterais pas convaincu que j'ai rêvé tout ce que j'ai fait, et fait réellement tout ce que j'ai rêvé?“ (Diderot 1821, 232) – „Kein Philosoph, den ich kenne, hat bisher den wahren Unterschied zwischen Wachen und Träumen angegeben. Bin ich wach, wenn ich zu träumen glaube? Träume ich, wenn ich wach zu sein glaube? Wer sagt mir, daß der Schleier nicht eines Tages zerreißen wird und daß ich dann nicht mehr wissen werde, ob ich alles, was ich getan, nur geträumt habe und alles, was ich geträumt, in Wirklichkeit getan habe.“ (Diderot 1968, 118) Vgl. auch den Anspruch von Goethes Romanfigur Wilhelm Meister, „den Traum des Lebens als ein Wachender“ zu träumen (Goethe 1853–1858, 16, 93). Das paradoxale Erwachen „zum Bewusstsein, dass ich eben träume“, erinnert überdies strukturell an das Sokrates zugeschriebene Diktum „Ich weiß, dass ich nichts weiß“, das N. in JGB 208 zitiert (vgl. NK KSA 5, 137, 32). Wenn im Fortgang von FW 54 das sprechende Ich sich selbst in distanzieren-

den Anführungszeichen als „der ‚Erkennende‘“ bezeichnet (417, 15), dann deutet dies ebenfalls auf eine Verschränkung von Wissen und Nicht-Wissen, Erkenntnis und Nicht-Erkenntnis hin.

In der Vorrede zur Neuausgabe von FW gibt sich das sprechende Philosophen-Wir in Bezug auf das Erwachen bzw. die damit verbildlichte (Selbst-)Erkenntnis zuversichtlicher, indem es zu „wissen“ meint, „dass der entscheidende Augenblick uns wach finden wird“ (347, 30 f.). Das Thema ‚Träumen und Erwachen‘ wird bereits in FW 22 behandelt; diese Traumerzählung versetzt das träumende Ich in das Frankreich des 16. Jahrhunderts und führt so auf ihre Weise vor, inwiefern „die alte Mensch[]heit“ in ihm „fortdichtet“. Vgl. auch FW 60, 425, 1. Allgemein zur philosophischen Metaphorik von Schlafen und Träumen seit der Antike vgl. Macho 2014.

417, 4–6 *dass ich weiterträumen muss, um nicht zu Grunde zu gehen: wie der Nachtwandler weiterträumen muss, um nicht hinabzustürzen.*] Der Passus ruft die zu N.s Zeit schon längst topische Vorstellung vom Nacht- oder Schlafwandler auf, der im Wachtraum völlig sicher auf einem Dache zu gehen vermag, seine Sicherheit beim plötzlichen Erwachen jedoch einbüßt. So ist beispielsweise bereits in Georg Friedrich Meiers *Versuch einer Erklärung des Nachtwandelns* von 1758 von derartigen „gefährlichen Handlungen eines Nachtwandlers“ zu lesen, „welche weder er selbst noch wenige andere im Wachen verrichten können. Z. E. ein Nachtwandler geht auf einem Dache ohne schwindlicht zu werden, und herunter zu fallen, er klettert an steilen Mauren in die Höhe, und was dergleichen mehr ist. Daher gibt man auch mit gutem Grunde den Rath, daß, wenn man einen Nachtwandler auf dem Dache, oder sonst an einem gefährlichen Orte, antreffen sollte, man ihn ja nicht rufen solle: widrigenfalls erwacht er völlig, und thut ohnfehlbar einen gefährlichen Fall. Läßt man ihn aber in seinem Schlummer, so kommt er gewiß wieder glücklich vom Dache herunter, und nimmt keinen Schaden.“ (Meier 1758, 71) In Eduard Reichs *System der Hygieine*, das N. (zumindest zeitweise) besaß, konnte er die witzige Formulierung lesen: „Was sagt die Hygieine zu den Nachtwandlern? Zunächst gar nichts: denn sonst vielen sie vom Dache.“ (Reich 1870–1871, 2, 236)

N. greift diesen somnologischen Topos, der zum Schluss von FW 59 (423, 27–424, 2) erneut bemüht wird, zum ersten Mal in einer nachgelassenen Aufzeichnung von Ende 1880 auf, in der es in selbstbezüglicher Wendung heißt: „Dieser Gang ist so gefährlich! Ich darf mich selber nicht anrufen, wie ein Nachtwandler, der auf den Dächern lustwandelt, ein heiliges Anrecht hat, nicht bei Namen genannt zu werden.“ (NL 1880, 7[126], KSA 9, 344, 5–7) Die „Regel, daß man einen Nachtwandler nicht anreden darf“, erwähnt N. auch im Brief an seine Mutter vom 2. September 1884, und zwar als Vergleichsbild dafür, dass „man einem so Tief-beschäftigten und ebenso Tief-Verborgenen Men-

schen, wie ich bin, mit der größten und schonendsten **Vorsicht** begegnen müsse“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 530, S. 527, 23–27). Zum Motiv des Nachtwandeln vgl. ebenfalls Za IV Das Nachtwandler-Lied. Speziell zum „somnambulist waking“ in FW 54 siehe Schaeffer 2000, 318.

417, 7–9 *Was ist mir jetzt „Schein“! Wahrlich nicht der Gegensatz irgend eines Wesens, – was weiss ich von irgend welchem Wesen auszusagen, als eben nur die Prädicate seines Scheines!*] Zu den zentralen Traditionsbeständen der europäischen Philosophie gehört der Schein-Wesen- bzw. Schein-Wahrheit-Gegensatz, wie er sich grundlegend bereits in Platons Unterscheidung zwischen den ewigen, wahrhaft seienden Ideen und den vergänglichen Dingen als deren unvollkommenen Abbildern ausprägt und wie er noch den Versuch einer *Neuen Grundlegung der Metaphysik* bestimmt, den Gustav Teichmüller in seinem – wie die Erstausgabe von FW – 1882 erschienenen Werk *Die wirkliche und die scheinbare Welt* unternimmt, auf welches N. später anspielte, als er in GD schrieb: „Die ‚scheinbare‘ Welt ist die einzige: die ‚wahre Welt‘ ist nur hinzugelegen ...“ (KSA 6, 75, 23 f.; vgl. NK 6/1, S. 292). Bereits im hier zu kommentierenden Passus wird der Schein von seinem Gegensatz, dem Wesen (als dem Wahren), entkoppelt – bzw. genauer: das Wesen wird gänzlich im Schein aufgelöst oder aufgehoben, insofern vom „Wesen [...] nur die Prädicate seines Scheines“ aussagbar seien. Insofern dadurch der „Schein“ seine geläufige Bedeutung als das ‚Unwahre‘, ‚Unwesentliche‘ verliert, ist er in distanzierende Anführungszeichen gesetzt.

Aufhebungsfiguren des traditionellen Schein-Wesen-Gegensatzes finden sich bereits in der klassischen deutschen Dichtung und Philosophie um 1800, namentlich bei Goethe, in dessen Drama *Die natürliche Tochter* (1803) die Heldin Eugenie rhetorisch fragend die Zusammengehörigkeit, ja Identität von Schein und Wesen betont: „Der Schein, was ist er, dem das Wesen fehlt? / Das Wesen, wär’ es, wenn es nicht erschiene?“ (Goethe 1853–1858, 13, 275) Hegel konstruiert in seiner ‚Wesenslogik‘ ebenfalls eine dialektische Einheit von Schein und Wesen. In einem „Zusatz“ zu Abschnitt 112 seiner *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften* referiert er zunächst zwar eine konventionelle Auffassung der Philosophie als ‚Wesenswissenschaft‘: „Man pflegt wohl auch die Aufgabe oder den Zweck der Philosophie so aufzufassen, daß das Wesen der Dinge erkannt werden soll, und versteht darunter eben nur so viel, daß die Dinge nicht in ihrer Unmittelbarkeit gelassen, sondern als durch Anderes vermittelt oder begründet nachgewiesen werden sollen. Das unmittelbare Seyn der Dinge wird hier gleichsam als eine Rinde oder als ein Vorhang vorgestellt, hinter welchem das Wesen verborgen ist. – Wenn dann ferner gesagt wird: Alle Dinge haben ein Wesen, so wird damit ausgesprochen, daß sie wahrhaft nicht das sind, als was sie sich unmittelbar erweisen.“ (Hegel 1832–1845, 224 f.) In

der *Encyklopädie*-Ausgabe, die N. vorübergehend besaß (laut Buchhändlerrechnung verkaufte er sie 1875), merkt Hegel jedoch – gemäß dem gleich zu Beginn der „Lehre vom Wesen“ aufgestellten Grundsatz „Das Wesen ist [...] das Sein als Scheinen in sich selbst.“ (Hegel 1870, 126) – kritisch gegen eine solche einseitige Auffassung des Wesens als bloßen Gegensatz des Scheins an: „Aber das Wesen ist In-sich-sein, es ist wesentlich, nur in sofern es das Negative seiner in ihm selbst, die Beziehung-auf-anderes, die Vermittlung in ihm selbst hat. Es hat daher das Unwesentliche als seinen eignen Schein in sich.“ (Hegel 1870, 127) In Karl Rosenkranz' *Erläuterungen zu Hegels Encyklopädie*, die N. wohl ebenfalls zeitweise besaß, konnte er außerdem lesen: „Was erscheint denn in der Erscheinung, wenn es nicht das Wesen ist? Ohne zu erscheinen würde das Wesen gar nicht Wesen sein. Sein Wesen ist, sich zu manifestieren.“ (Rosenkranz 1870, 32) Vgl. auch den ersten Band von Kuno Fischers Werk *Hegels Leben, Werke und Lehre* (wo übrigens schon explizit der Bezug zu Goethes oben zitierten Versen hergestellt wird). Fischer erläutert Hegels Wesen-Schein-Dialektik wie folgt: „Zwischen Wesen und Erscheinung besteht kein Dualismus, das Wesen behält in sich nichts zurück, was nicht erschiene“ (Fischer 1901, 490).

Den Dualismus von Wesen und Schein hebt die Formulierung in FW 54 freilich noch radikaler auf, insofern hier nicht mehr nur im Rahmen einer (onto)logischen ‚Wesenslehre‘ der Schein in das Wesen eingebaut, als ihm zugehörig begriffen wird. Vielmehr avanciert der von seiner alten Bedeutung als „das Unwesentliche“ befreite Schein in N.s Text zum exklusiven ‚Seinsprinzip‘, wenn es im Fortgang heißt: „Schein ist für mich das Wirkende und Lebende selber“ (417, 11 f.). Ähnlich positioniert sich das ‚trunkene‘ Sprecher-Wir in FW 57 gegen den Realismus: „Es giebt für uns keine ‚Wirklichkeit‘“ (422, 3).

417, 10 *einem unbekannten X aufsetzen*] Das „X“ fehlt im Erstdruck (vgl. Nietzsche 1882/1887, 78: „einem unbekannten aufsetzen“) und wurde erst in N.s Handexemplaren von FW 1882 (C 4607) sowie von FW 1887 (C 4610) hinzugefügt. In der ‚Reinschrift‘ steht aber eindeutig: „einem unbekannten x aufsetzen“ ~~gesetzt hat und die man ihm~~“ (M III 6, 148). Im Korrekturbogen fehlt das „X“ auch schon, allerdings ist hier im Unterschied zum Erstdruck „Unbekannten“ (Cb, 78) großgeschrieben.

417, 12 f. *Selbstverspottung*] Für Brusotti 1997b, 434 ergibt sich von hier aus ein Rückbezug zur Vorstellung vom Dasein als Komödie in FW 1; vgl. hierzu NK 370, 25–28.

417, 13 *Irrlicht*] Vgl. Brockhaus 1824, 115: „Irrlicht oder Irrwisch (in Norddeutschland Tükebote), heißt eine kleine leuchtende Lufterscheinung von der Größe einer Lichtflamme, welche sich eben so zeigt, wie entzündetes Wasser-

stoffgas. Gewöhnlich erscheinen Irrlichter da, wo thierische Körper faulen, als an sumpfigen Orten [...]. Der leiseste Hauch der Luft bewegt sie fort, daher scheinen sie von einem Orte zum andern zu hüpfen. Wer sie nun in der finstern Nacht für wirkliche Lichter in Häusern hält, und ihnen folgt, wird irre geführt; daher ihr Name. Aberglaube und Unbekanntschaft mit der Natur haben sie in der Vorzeit zu bösen Geistern gemacht, welche die Menschen neckten und irre leiteten.“ Irrlichter (in Sümpfen) kommen bei N. des Öfteren vor, anders als in FW 54 zumeist aber mit negativer Konnotation; vgl. NL 1881, 15[2]; ZB IV; NL 1875, 11[15]; NL 1880, 3[108]; NL 1883, 16[16]; NL 1883, 18[7]; JGB 269; GD Irrthümer 3.

417, 14 *Geistertanz*] Zum „Geistertanz“, der bei N. nur an dieser Stelle vorkommt, vgl. die Worterläuterung im Kapitel „**Hexentänze**“ von Rudolph Voß’ zeitgenössischem Werk *Der Tanz und seine Geschichte*: „Die Hexen hielten des Nachts mit allerhand Gesang- und Saitenspiel ihre ‚Tanzkreise‘ (Hexenringe), welche von den Anwohnern solcher Versammlungsorte Geistertanz oder Seelentanz genannt wurden, und deren Fußspuren und Wahrzeichen man nach Sonnenaufgang im Thau noch oft gesehen haben wollte.“ (Voß 1869, 96) Zusammen mit dem in 417, 13 genannten „Irrlicht“ gehört der „Geistertanz“ in das semantische Feld des „[S]chauerlich[en]“ (416, 27), das zu Beginn des Abschnitts aufgerufen wurde.

417, 14–18 *dass unter allen diesen Träumenden auch ich, der „Erkennende“, meinen Tanz tanze, dass der Erkennende ein Mittel ist, den irdischen Tanz in die Länge zu ziehen und insofern zu den Festordnern des Daseins gehört*] Zum Motiv des Tanzes, das bei N. – und insbesondere auch in FW – häufiger begegnet, vgl. NK 356, 9. Die Rede vom „irdischen Tanz“ verweist auf die Metapher des Lebenstanzes, wie sie sich unter anderem in Friedrich Maximilian Klingers Drama *Faust’s Leben, Thaten und Höllenfahrt* findet, wo der Teufel vom „verworrenen Tanz des Lebens“ spricht (Klinger 1794, 70). In N.s Text erscheint der irdische Tanz jedoch als eine festliche Veranstaltung, die vom ‚erkennenden‘ Ich, das nicht das ‚wahre Wesen‘ der Dinge, sondern nur die Unhintergebarkeit des Scheins erkennt, gleichsam choreographisch geleitet – und damit geordnet, ‚entwirrt‘ – wird. Das In-die-Länge-Ziehen jenes festlichen Tanzes, dem der Sprecher dergestalt zu dienen meint, erscheint am Schluss des Abschnitts als Aufrechterhalten der Traum-Dauer (vgl. 417, 20–23), so dass Tanz und Traum miteinander verschmelzen. Die Menschen – und allen voran „der ‚Erkennende‘“ – erweisen sich demnach als ‚Traumtänzer‘.

417, 18 f. *erhabene Consequenz und Verbundenheit aller Erkenntnisse*] In M III 6, 148 korrigiert aus: „Erhabenheit der Wissenschaft“.

417, 23 erhalten.] In M III 6, 148 folgt an dieser Stelle noch ein durchgestrichener Schlusssatz: „– Giebt es eine größere Gegnerin der Idioysnkrasie als die Wissenschaft!“ Zur „Idiosynkrasie“ vgl. NK 375, 23.

55.

Der letzte Edelsinn.] Die bereits so betitelte ‚Reinschrift‘ in M III 6, 240 f. weist etliche Korrekturen und Varianten auf, von denen KSA 14, 245 nur eine anführt (vgl. NK 417, 28–31). Einige weitere wichtige Überarbeitungen und Abweichungen werden in den folgenden Stellenkommentaren mitgeteilt. Wie schon FW 3 – allerdings mit inhaltlich quasi umgekehrtem Vorzeichen – setzt sich der Abschnitt mit dem Thema des ‚Seelen-Adels‘ (hierzu NK FW 3) auseinander, den der Titel als „Edelsinn“ bezeichnet. Dieser heute eher ungebräuchliche, im 19. Jahrhundert hingegen verbreitete Ausdruck dient, wie u. a. auch die in FW 3 (die ‚Reinschrift‘ steht übrigens direkt vor der zu FW 55) und FW 49 ausdrücklich thematisierte Großmut, als Übersetzung der griechischen μεγαλοψυχία (vgl. z. B. Vollbeding 1874, 769). Bei N. kommt der Edelsinn außer an dieser Stelle nur noch im Brief an Erwin Rohde vom 17. August 1869 (KSB 3/ KGB II 1, Nr. 22, S. 42, Z. 51), in M 386 sowie in FW 20 vor. Als dessen hervorstechendes Merkmal wird im hier zu kommentierenden Text grundsätzlich Individualität („das Seltene und die Unwissenheit um diess Seltensein“, 418, 8 f.) ausgemacht. Allerdings handelt es sich nicht, wie man es von N. vielleicht zu erwarten geneigt ist, um ein entschiedenes Plädoyer für das Seltene, sondern FW 55 ergreift im Schlussteil (418, 9–16) auf überraschende Weise gegen eine Bevorzugung des Edlen Partei für das Gewöhnliche – um schließlich eine Volte zu vollführen, die es zumindest hypothetisch erlaubt, in eben dieser Parteinahme die (den Titel erst ganz verständlich machende) „letzte Form und Feinheit“ (418, 15) des Edelsinns zu sehen. Interpretationsansätze zu FW 55 bei Schoeck 1948, 127, Thönges 1993, 148, Brusotti 1997b, 114 f. u. 428 f., Clark 2015, 186 f., Vivarelli 2015, 78, Lambert 2019, 64–66 und Ure 2019, 69.

417, 25–418, 1 *Was macht denn „edel“? Gewiss nicht, dass man Opfer bringt; auch der rasend Wollüstige bringt Opfer. Gewiss nicht, dass man überhaupt einer Leidenschaft folgt; es giebt verächtliche Leidenschaften. Gewiss nicht, dass man für Andere Etwas thut und ohne Selbstsucht: vielleicht ist die Consequenz der Selbstsucht gerade bei dem Edelsten am grössten. – Sondern dass die Leidenschaft, die den Edeln befällt, eine Sonderheit ist, ohne dass er um diese Sonderheit weiss]* Ein im Herbst 1880 entstandenes Notat bildet laut Brusotti 1997b, 114, Anm. 191 „eine ‚Vorstufe‘“ hierzu: „Also: nicht das Aufopfern macht den Edlen, damit gehört er erst in die Kategorie des Leidenschaftlichen (wie z. B.

der rasend Wollüstige sich aufopfert) es giebt niedrige Leidenschaften d. h. gemeinsame und höhere individuelle. Der Edle opfert hier eine individuelle Leidenschaft: nicht daß er für Andere sich opfert, macht ihn edel, sondern die Seltenheit dieses Triebes für Andere – eine individuelle Sonderheit, wie viele andere Sonderheiten, die auch edel machen.“ (NL 1880, 6[178], KSA 9, 243; Handschrift in N V 4, 58.) Die ähnlich noch in der Druckfassung erfolgende Versicherung, Opferbereitschaft, Leidenschaft und Selbstlosigkeit allein würden nicht „edel“ machen, legt freilich nahe, dass es zunächst so scheinen könnte, als seien dies typisch edle Eigenschaften.

Dass „den Edlen“ gegenüber den stets nur auf ihren persönlichen „Vortheil“ bedachten ‚Gemeinen‘ gerade die „Abwesenheit selbstischer Absichten“ kennzeichne (374, 10 f.), hatte jedenfalls noch FW 3 breit ausgeführt (ohne jedoch den Edlen geradezu als Altruisten zu charakterisieren). Ebenso wurde er hier als ein „Aufopfernde[r]“ (374, 26) angesprochen, der sich von der „Unvernunft oder Quervernunft der Leidenschaft“ (375, 10 f.) leiten lässt. Demgegenüber nimmt FW 55 eine deutliche Einschränkung vor: Während dem Edlen das Fehlen von „Selbstsucht“ gänzlich abgesprochen wird, seien „Leidenschaft“ und „Opferbereitschaft“ bei ihm zwar vorhanden, aber auf ‚besondere‘ Weise, was wiederum zum „singuläre[n] Werthmaass“ (375, 21) des Edlen in FW 3 passt (vgl. auch die Erwähnung des „singulären Maasstabes“ in 418, 1 f.). Indes war dort nicht so kategorisch davon die Rede, der Edle wisse nicht um seine „Sonderheit“; vielmehr ging der Sprecher in FW 3 noch von einem Unterschied zwischen den Edlen aus, insofern zwar „zu allermeist [...] solche Ausnahmestellen sich selber nicht als Ausnahmen fühlen“ (375, 28–32), aber zumindest „sehr selten“ (375, 26) doch auch ein Selbstbewusstsein des eigenen Ausnahmestatus bei ihnen – wie bei dem Sprecher selbst – vorkommen könne (hierzu NK 375, 26–33). Zu den höchst ungewöhnlichen Opfern, die der Edle bringe, vgl. NK 418, 5 f.

417, 26 f. *Wollüstige*] Druckfehler; in der Erstausgabe steht: „Wollüstige“ (Nietzsche 1882/1887, S. 79).

417, 28–31 *Gewiss nicht, dass man für Andere Etwas thut und ohne Selbstsucht: vielleicht ist die Consequenz der Selbstsucht gerade bei dem Edelsten am grössten.*] In M III 6, 240 korrigiert aus: „Gewiss nicht, dass man für Andere etwas thut und nicht für sich; der edelste Liebende ist ‘vielleicht’ gerade der consequenteste Christ.“ Von der „edelste[n] Selbstsucht“ (392, 9 f.) ist schon – wenn gleich nicht ganz in den dortigen Gedankengang passend – in FW 21 zu lesen.

418, 2 f. *das Gefühl der Hitze in Dingen*] In M III 6, 240 f. korrigiert aus: „eine Hitze für Dinge“.

418, 3 *für alle Anderen*] Nachträglich mit Bleistift in M III 6, 240 eingefügt.

418, 5f. *ein Opferbringen auf Altären, die einem unbekannten Gotte geweiht sind]* In der Grundschrift in M III 6, 240 steht noch der bestimmte Artikel: „dem unbekannten Gotte“. Es handelt sich um eine Formulierung aus der Areopagrede des Paulus nach Lukas im Neuen Testament (vgl. Apostelgeschichte 17, 16–34). Darin heißt es ebd., 17, 22f.: „Paulus aber stand mitten auf dem Richtplatz [Areopag], und sprach: Ihr Männer von Athen, ich sehe euch, daß ihr in allen Stücken allzu abergläubig seyd. / [...] Ich bin herdurch gegangen, und habe gesehen eure Gottesdienste, und fand einen Altar, darauf war geschrieben: Dem unbekannten GOTT. Nun verkündige Ich euch denselbigen, dem ihr unwissend Gottesdienst thut.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 164) Auf diese Bibelstelle spielt bereits der 20-jährige N. in seinem wohl prominentesten Jugendgedicht an, *Noch einmal eh ich weiter ziehe ...* (NL 1864, 17[14], KGW I 3, 391), das auch unter dem (nicht von N. selbst gewählten) Titel „Dem unbekannten Gott“ bekannt ist. Zu diesem Gedicht und der Quelle aus dem Neuen Testament vgl. Pestalozzi 1984, 104–109. Den „unbekannten Gott“ erwähnt N. auch im Druckmanuskript zu FW 374; vgl. NK 627, 12f.

418, 6 *Tapferkeit ohne den Willen zur Ehre]* In M III 6, 240 korrigiert aus: „Tapferkeit ohne Hoffnung auf Ehre“. Zur „Ehre“ vgl. auch NK FW Vorspiel 43.

418, 7–13 *Ueberfluss hat und an Menschen und Dinge mittheilt. Bisher war es also das Seltene und die Unwissenheit um diess Seltensein, was edel machte. Dabei erwäge man aber, dass durch diese Richtschnur alles Gewöhnte, Nächste und Unentbehrliche, kurz, das am meisten Arterhaltende, und überhaupt die Regel in der bisherigen Menschheit, unbillig beurtheilt und im Ganzen verleumdet worden ist,]* M III 6, 240: „Überfluß hat. Das Seltene 'und die Unwissenheit um dies Seltensein' macht edel – oder machte bisher edel. Denn man hat das Gewöhnte Nächste Unentbehrlichste Arterhaltende, kurz die Regel in der bisherigen Menschheit unbillig beurtheilt und im Ganzen verleumdet –“.

418, 11 *das am meisten Arterhaltende]* Zum darwinistischen Begriff der Arterhaltung, der unter N.s Werken nur in FW vertreten ist, vgl. v. a. NK 369, 3–10 u. 369, 17–370, 1.

418, 14–16 *Der Anwalt der Regel werden – das könnte vielleicht die letzte Form und Feinheit sein, in welcher der Edelsinn auf Erden sich offenbart.]* In M III 6, 240 korrigiert aus: „Vielleicht ist es die letzte Form des Edelsinns, der Anwalt der Regel zu sein werden.“ Ein Beispiel dafür, wie die ‚edle‘ Ausnahme sich für die ‚arterhaltende‘ Regel stark macht, könnte man im Zweiten Buch in FW 76 sehen, wo sich ein irrsinnsaffines, mit Wahrheits-Erforschern und Künstlern assoziiertes Ausnahme-Wir selbst zur „Gefahr“ (432, 21) für den Fortbestand der Menschheit erklärt und deshalb davor warnt, die Ausnahme zur Regel machen zu wollen. Vgl. NK 432, 22–24.

56.

Die Begierde nach Leiden.] Eine ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881 lautet knapp: „Es sind immer Kräfte da, welche thun wollen – deshalb vor Allem Arbeit u. Noth! Noth ist nöthig!“ (N V 7, 191) In der ausführlichen ‚Vorstufe‘ in M III 5, 62 wie dann auch in der Druckfassung findet sich zwar nicht mehr die „Arbeit“, wohl aber die Figura etymologica „Noth ist nöthig!“ (418, 24) wieder. Sie erinnert an das paradoxe Schlusssdiktum von FW 48: „Das Recept gegen ‚die Noth‘ lautet: No t h.“ (414, 20) Zu dieser kotextuellen Querverbindung siehe May 2011, 84 f. Allerdings ist mit der Not-Formel in FW 56 gleichsam das Gegenteil gemeint: nicht die Notwendigkeit einer neuen „Noth der Seele wie des Leibes“ (413, 8), die den philosophischen Pessimismus ‚unserer‘ notlosen Gegenwart ablösen soll, sondern gerade nur ein fingierter sozialer Notstand, gegen welchen die „junge Welt“ (418, 27) ankämpft, um ihre vom Sprecher unterstellte innere Leere zu überdecken. Bei dem Postulat „Noth ist nöthig!“ handelt es sich mithin um ein Quasi-Zitat, das der Sprecher der seines Erachtens aus „Langeweile“ (418, 20) leid- und notgerigen zeitgenössischen Jugend Europas in den Mund legt, die einen äußeren Anlass zum Handeln benötige. Die titelgebende „Begierde nach Leiden“ erweist sich als Begierde nach dem Leiden anderer Menschen, um sich für diese einsetzen zu können (vgl. die „Religion des Mitleidens“ in FW 338, 567, 3; zu diesem Zusammenhang Losurdo 2009, 279). Ähnlich wie in FW 48 zieht zwar auch im Schlussabschnitt des Ersten Buchs das „ich“ als Gegenrezept „eine eigene, selbsteigene Noth“ (419, 2) in Erwägung, leitet daraus nun aber ausdrücklich die Aussicht auf feine „Erfindungen“ und wohklingende „Befriedigungen“ in einer glücklicheren Zukunft ab (419, 3), nicht ohne sich am Ende freilich für diese optimistische – und im Irrealis vorgetragene – Vision zu entschuldigen. Vgl. die ‚Reinschrift‘ mit mehreren Korrekturen und Varianten in M III 6, 2 f., die bereits mit dem Titel der Druckfassung versehen wurde (hier korrigiert aus: „Die Begierde zu leiden. –“).

In der Forschung wurde der Schlussabschnitt des Ersten Buchs verschiedentlich gestreift und teils geradezu gegensätzlich gedeutet: Als Zeugnis einer Abwendung „von der Faszination durch das tragische Pathos“, wie sie noch in N.s früher Schaffensphase geherrscht hat, wertet Thiel 1980, 117 den Text, und eine Entzauberung des „Heiligenschein[s] des Leidens bei Schopenhauer“ erblickt Pieper 1992, 220 darin. Dagegen kommt nach Sandvoss 1992, 204 in FW 56 gerade „Nietzsches sadomasochistische Einstellung zum Ausbruch“, wozu passen mag, dass Hoyer 2002, 594, Anm. 112 die im Text kritisierte „Begierde nach Leiden“ von dem positiver konnotierten „Wille[n] zum Leiden“ abgrenzt, dessen Fehlen in NL 1882, 3[1], KSA 10, 70, 8 f. „den Behagli-

chen“ bescheinigt wird; vgl. auch NL 1882/1883, 5[1], KSA 10, 213, 7–14. Abermals vor dem Hintergrund Schopenhauers betrachtet Wachendorff 2006, 103 die Schlussnummer des Ersten Buchs, namentlich als kritische Reaktion auf die „Schopenhauersche[] Buddhismusrezeption“, worin sie zugleich eine Gemeinsamkeit mit FW 58 sieht (zur Paarung dieser beiden Abschnitte siehe auch schon Ries/Kiesow in NH 113 f.). In Bezug auf Philipp Mainländers *Philosophie der Erlösung* wiederum deutet Große 2008, 123 den Abschnitt als Erklärungsversuch der „innere[n] und äußere[n] Expansionstendenz der kapitalistischen Moderne“ mittels „psychologischer Analogie“. Für Stegmaier 2011b, 212 hingegen beschreibt FW 56 eine Reaktion darauf, dass „die Welt der Erkenntnis und auch in der Praxis standhält“ (vgl. auch die Verknüpfung mit FW 349 in Stegmaier 2012b, 147), während Himmelmann 2016, 79 den Text als Darstellung einer „Selbstüberwindung“ liest und kontrastiv auf „kantische Maximen des Glücksstrebens“ bezieht.

418, 18–21 *die Begierde, Etwas zu thun, wie sie die Millionen junger Europäer fortwährend kitzelt und stachelt, welche alle die Langeweile und sich selber nicht ertragen können*] Zur „Langeweile“, die nur ‚seltene Menschen‘ (Künstler und Denker) auszuhalten und produktiv zu nutzen vermögen, vgl. FW 42, NK 409, 13–19. Statt „Europäer“ stand in M III 6, 2 vor dieser Korrektur noch: „Männer in den civilisirten Staaten“ (ähnlich der Wortlaut in M III 5, 62: „Männer der civilisirten Staaten“).

418, 23 *einen probablen Grund*] Vgl. Petri 1861, 633: „**probabel**, [...] wahrscheinlich, vermuthlich, erweislich“.

418, 24 *nöthig! Daher*] Im Korrekturbogen mit rotem Randstrich markiert: „nöthig! daher“.

418, 24–27 *Daher das Geschrei der Politiker, daher die vielen falschen, erdichteten, übertriebenen „Nothstände“ aller möglichen Classen und die blinde Bereitwilligkeit, an sie zu glauben.*] Hierbei ist nicht nur an die in FW 40 traktierten Sozialisten zu denken, die sich die „Noth“ der „Arbeiter“ auf die Fahnen schreiben (407, 23), sondern parteienübergreifend an alle „Politiker“, die in den von ihnen vertretenen „Classen“ irgendwelche „Nothstände“ beklagen, die der Sprecher von FW 56 freilich, wie auch die distanzierenden Anführungszeichen zeigen, für fingiert oder wenigstens für aufgebauscht hält. Vgl. dagegen die „wirklichen Nothstände“ (398, 26) im thematisch verwandten Abschnitt FW 24. Anzuerkennen, dass es „in allen Classen“, nicht nur unter Fabrikarbeitern „Noth“ gebe, hatte zu N.s Zeit etwa Böhmert 1867, 7 f. gefordert: „es ist [...] durchaus unrichtig und einseitig, immer nur von einem Nothstande der Fabrikarbeiter zu sprechen. Noth und Elend sind in /8/ allen Classen der Gesellschaft zu finden und

in den scheinbar wohlhabenden Kreisen der Geschäftswelt verbirgt sich unter erborgtem Flitter oft viel Armuth und Entbehrung. An größern Handelsplätzen müssen alljährlich Geschäftsmänner, die lange Zeit reich und angesehen waren, wieder zu der abhängigen Stellung von Comptoristen und Gehülfen oder Vermittlern und Agenten herabsteigen, oder sich entschließen, nach Ländern jenseits des Oceans auszuwandern, wo dann gewöhnlich wieder eine Schule von sehr untergeordneter und niedriger Arbeit für sie beginnt. Es giebt nicht bloß ein Fabrikproletariat, sondern auch ein kaufmännisches, ein Handwerker- und Ackerbau-Proletariat, ja sogar ein recht verschämtes Gelehrten- und Beamten-Proletariat, das mit dem guten Arbeitslohne vieler Fabrikarbeiter sehr gern tauschen würde.“ Böhmer's Ausführungen liefern ein gutes Beispiel für dasjenige, was in FW 56 sprechende Ich wenige Zeilen später als „Nothgeschrei“ (419, 5) abtut. Losurdo 2009, 278 f. liest den zu kommentierenden Passus als Beleg dafür, dass sich sozialrevolutionäre Gedanken auch in der Bourgeoisie verbreiten und Teile derselben in das proletarische Lager wechseln, wie es Marx und Engels im *Kommunistischen Manifest* beschrieben haben. N. werte diesen Vorgang allerdings ab, da solche ‚Überläufer‘ seines Erachtens Opfer einer emotionalen Täuschung seien.

Ähnlich dem „Geschrei der Politiker“ in FW 56 wird auch gegen Ende des Vierten Buchs in FW 338, wo es ebenfalls um die „Noth“ geht, „das Geschrei von heute“ thematisiert: „der Lärm der Kriege und Revolutionen“, der dem angesprochenen Du jedoch nur „ein Gemurmel sein“ soll (568, 13–15).

418, 29–31 *ihre Phantasie ist schon voraus geschäftig, ein Ungeheuer daraus zu formen, damit sie nachher mit einem Ungeheuer kämpfen könne*] Der heldenhafte Kampf mit Ungeheuern ist beim frühen N., dem er nicht zuletzt durch Wagners Oper *Siegfried* vor Augen stand, noch positiv besetzt und dient sogar zur Umschreibung der eigenen „Waffengenossenschaft“ mit Franz Overbeck (vgl. Sommer 1997, 112). Hier gerät das Bild jedoch zum Ausdruck der illusorischen Spiegelfechtereier einer Jugend, die das Ungeheuer selbst erst imaginativ erschafft, gegen das sie kämpfen will. Die Möglichkeit eines quasi in umgekehrter Richtung verlaufenden Überformtwerdens des Kämpfenden durch das bekämpfte Ungeheuer eröffnet später JGB 146, KSA 5, 98, 19 f.: „Wer mit Ungeheuern kämpft, mag zusehn, dass er nicht dabei zum Ungeheuer wird.“ Vgl. hierzu NK 5/1, S. 454 f.

418, 30 *formen*] M III 6, 2: „machen“.

418, 31 f. *Nothsüchtigen*] Dieses neologistische Kompositum, das vor N. nicht belegt werden konnte, stellt bei ihm ein Hapax legomenon dar.

419, 1 *anzuthun*] In M III 6, 2 korrigiert aus: „zu thun“.

419, 1f. *von Innen her sich eine eigene, selbsteigene Noth zu schaffen. Ihre Erfindungen]* M III 6, 2: „von innen her etwas zu leiden und sich eine Noth 'zu' schaffen: ihre Erfindsamkeiten“¹. Auf der gegenüberliegenden Manuskriptseite der Zusatz: „eigene, selbsteigene Noth zu schaffen“ (M III 6, 3).

419, 3–6 *und ihre Befriedigungen könnten wie gute Musik klingen: während sie jetzt die Welt mit ihrem Nothgeschrei und folglich gar zu oft erst mit dem Nothgefühle anfüllen!]* M III 6, 2: „und feinere Befriedigungen haben als so, wo sich 'ihre Befriedigungen könnten wie gute Musik klingen, anstatt daß sie, wie jetzt der Fall ist' die Welt mit dem 'ihrem' Nothgeschrei und folglich gar zu oft 'erst' mit dem Nothgefühle erst anfüllen.“ Das „Nothgeschrei“ kommt bei N. laut eKGWB nur an der zu kommentierenden Stelle vor – im Gegensatz zum „Nothschrei“ bzw. „Nothschreien“, wofür es zwischen 1881 und 1889 mehrere Belegstellen gibt, die meisten davon in Za IV, wo ein eigenes Kapitel „Der Nothschrei“ betitelt ist. Zu Bezügen und Kontexten vgl. NK KSA 4, 301, 16–23. Ein einzelnes „Nothgefühl“ findet sich noch in NL 1873, 29[87], KSA 7, 669, 24 f., wo aber bedauert wird, dass es in der Sprechgegenwart nur schwach ausgeprägt ist: „Wie kommt es, dass das Nothgefühl so schwach geworden ist? Von der schwachen Persönlichkeit.“

419, 7f. *so malen sie das Unglück Anderer an die Wand]* Variation auf den Phraeologismus: „Den Teufel an die Wand malen.“ (Wander 1867–1880, 4, 1112) Zugleich Anspielung auf das Menetekel in Daniel 5 (vgl. auch NK 646, 15 f.). In M III 6, 2 „Unglück“ korrigiert aus: „Noth“.

419, 9f. *Verzeihung, meine Freunde, ich habe gewagt, mein Glück an die Wand zu malen.]* Diese abschließende Bitte um „Verzeihung“ bezieht sich offensichtlich nicht auf das unmittelbar Vorangehende; sondern das an die Wand gemalte Glück des Sprechers kontrastiert gerade mit der zuvor genannten unglücklichen Wandmalerei der „Nothsüchtigen“ (418, 31 f.). Das in Rede stehende Glück besteht vielmehr in der Zukunftsvision der aus der eigenen Not heraus zu schaffenden feinen „Erfindungen“ und wohlklingenden „Befriedigungen“ aus 419, 3. Deutlich überboten wird jenes Glücks-Fresko noch durch die in der Vorrede zur Neuausgabe von 1887 genannte „Wollust einer triumphirenden Dankbarkeit, welche sich zuletzt noch in kosmischen Majuskeln an den Himmel der Begriffe“ (347, 14–16) schreibt und ihrerseits „Nothstände“ (347, 17) im Rücken hat. Vgl. auch die im Schlusssatz von FW 12 vor dem Hintergrund gesteigerter „Schmerzhaftigkeit“ (384, 6) hypothetisch aufleuchtenden „Sternenwelten der Freude“ (384, 16). Babich 2020, 56 bringt das am Ende von FW 56 an die Wand gemalte „Glück“ in Zusammenhang mit den Darstellungen einer „Epicurean happiness“ bei N. (zum Glück Epikurs siehe NK 411, 5–12).

Die Wand als Mal- oder Schreibfläche begegnet in FW noch an anderen Stellen und in anderen Bedeutungen. Einen eiteln Künstler, der eigentlich ein „Meister des ganz Kleinen“ ist, aber „die grossen Wände und die verwegene Wandmalerei“ liebt (445, 25–27), präsentiert etwa im Zweiten Buch FW 87. Das lyrische Ich eines verzweifelten Narren wiederum schreibt in FW Anhang [9] seine närrischen Botschaften „auf Tisch und Wand“ (646, 15).

Zweites Buch

57.

An die Realisten.] Mit den ersten drei Abschnitten (FW 57–59) des Zweiten Buchs, die eine inhaltlich zusammenhängende Reihe bilden (hierzu Higgins 2000, 80 f. und Verkerk 2019, 131), klingen bereits dessen Hauptthemen an: Kunst und Künstler sowie ihre ästhetische Weltwahrnehmung (Schein vs. Realität). Bevor die Abschnitte FW 60–75 mit wenigen Ausnahmen ‚Frauen und Liebe‘ als damit verwandte Themenfelder traktieren (vgl. Oppel 2005, 91 u. Franco 2011, 121) und die restlichen Abschnitte von FW II sich dann wieder ganz auf Fragen der Ästhetik konzentrieren (vgl. Kaufmann in Nietzsche 1974, 130, Anm. 12), geht es in den einleitenden Texten um den Problemkomplex von Wirklichkeit und Projektion, der aus der Perspektive eines ‚erkennenden Ich‘ bereits im drittletzten Abschnitt des Ersten Buchs thematisiert worden ist (vgl. FW 54). Dabei wendet sich der Eröffnungs-Abschnitt des Zweiten Buchs, der recht häufig zitiert und interpretiert wird (vgl. außer den unten diskutierten Titeln auch Cox 1994, 102, Düsing 2006, 270 u. 276, Bailey 2010, 56 f., Marton 2010, 281–283, Piazzesi 2011, 140 f., Stegmaier 2012b, 172, Katsafanas 2015b, 169 u. 172, Doyle 2018, 155 und Ponton 2018, 26), dem Weltzugang wirklichkeitsversessener Realisten zu, um in einer Ansprache an diese die quasi künstlerischen, projektiven Anteile auch und gerade in deren Weltzugang aufzudecken.

Den dergestalt zum Tragen kommenden ‚antirealistischen‘ Wirklichkeitsbegriff, dem zufolge vor allem Leidenschaften sowie letztlich auf solchen basierende Denkgewohnheiten die Wirklichkeitserfahrung des Menschen maßgeblich beeinflussen (so dass eine objektive Erkenntnis der Dinge ausgeschlossen ist), formuliert prägnant bereits die folgende ‚Vorstufe‘ aus N V 5, 5: „Wirklichkeit!‘ Was ist für einen Verliebten ‚wirklich‘? Und sind wir nicht alle auch im nüchternsten Zustande noch höchst leidenschaftliche Thiere im Vergleich mit den Fischen? Und dann: im kältesten Zustande schätzen wir immer doch die Dinge nach den Gewöhnungen von Jahrtausenden – und diese Schätzungen haben ihren Ursprung in den Leidenschaften! Wo beginnt da die wirkliche Welt! Ist jeder Sinneneindruck nicht gewiß auch ein Phantasma, an