

unsre Dummheit werde! Jede Tugend neigt zur Dummheit, jede Dummheit zur Tugend [...] – sorgen wir dafür, dass wir nicht aus Redlichkeit zuletzt noch zu Heiligen und Langweiligen werden!“ (KSA 5, 163, 11–17)

465, 12–18 *Wir sollen auch über der Moral stehen können: und nicht nur stehen, mit der ängstlichen Steifigkeit eines Solchen, der jeden Augenblick auszuweichen und zu fallen fürchtet, sondern auch über ihr schweben und spielen! Wie könnten wir dazu der Kunst, wie des Narren entbehren? – Und so lange ihr euch noch irgendwie vor euch selber schämt, gehört ihr noch nicht zu uns!* Mit dieser exkludierenden Anrede des sprechenden Wir an ein möglicherweise „noch“ unter Selbstscham leidendes Ihr geht zugleich ein implizites Inklusionsangebot, vielleicht sogar ein Inklusionsgebot einher, das dazu auffordert, die Scham vor sich selber abzulegen. Im Umkehrschluss folgt daraus, dass das als Teilzeitnarr künstlerisch-spielerisch über der Moral schwebende Wir sich selbst als schon frei von jeder Selbstscham empfindet. Dadurch korrespondiert der Schluss des Zweiten Buchs mit dem Schluss des Dritten Buchs, wo FW 275 das „Sich nicht mehr vor sich selber schämen“ als „das Siegel der erreichten Freiheit“ bezeichnet (519, 22f.). Wie schon eingangs im Kommentar zu FW 107 gezeigt, hat N. die Schlüsse des Zweiten und Dritten Buchs erst kurz vor der Drucklegung aufeinander bezogen und dann auch Köselitz eigens darauf aufmerksam gemacht. Zu dieser Korrespondenz der Buchschlüsse siehe Vivarelli 2015, 86 und ausführlicher Brusotti 2016b, 216–218. Vgl. auch NK FW 275 sowie – zum Gegenfall eines sich für sein eigenes Schreiben schämenden Schriftstellers – NK FW 93.

Drittes Buch

108.

Neue Kämpfe.] Erhebliche Ähnlichkeit mit FW 108 weist ein nachgelassenes Notat von 1881 auf, in dem auch schon – und zum einzigen weiteren Mal bei N. – das Motiv von Buddhas Höhlen-Schatten im Zusammenhang mit dem ‚Tod Gottes‘ vorkommt. In diesem Text wird der Tod Gottes allerdings noch nicht, wie dann in FW 108, als Faktum eingeführt, sondern Gott erscheint hier noch als ein gespenstisch umherschleichender Totgesagter: „Überall wo verehrt, bewundert, beglückt, gefürchtet, gehofft, geahnt wird, steckt noch der Gott, den wir todt gesagt haben – er schleicht sich allerwegen herum und will nur nicht erkannt und bei Namen genannt sein. Da nämlich erlischt er wie Buddha’s Schatten in der Höhle – er lebt fort unter der seltsamen und neuen Bedingung, daß man nicht mehr an ihn glaubt. Aber ein Gespenst ist er ge-

worden! Freilich!“ (NL 1881, 14[14], KSA 9, 626; Handschrift in M III 5, 50.) Im selben Zeitraum (Herbst 1881) entstand folgende kurze Aufzeichnung: „Kurz hütet euch vor dem Schatten Gottes. – Man nennt ihn auch Metaphysik“ (N V 7, 16). Eine fragmentarische Variante bietet überdies folgende Aufzeichnung aus demselben Notizbuch, die bereits das kämpferische Ende der Druckfassung vorwegnimmt, durch das sich der Titel des Abschnitts erklärt: „Wir müssen auch den Schatten Gottes bekämpfen – und war es Jahrhunderte lang – so wird es lange, lange noch Höhlen geben, in denen“ (N V 7, 104). Auch in der Druckfassung steht der Schatten (des toten) Gottes im Zentrum; obwohl der Eröffnungstext des Dritten Buchs zunächst vom Schatten Buddhas spricht, dient dieser lediglich als Ausgangspunkt für einen anthropologisch begründeten Vergleich – „so wie die Art des Menschen ist“ (467, 5 f.) – mit dem ‚Fortleben‘ des christlichen Gottes nach seinem Tode (vgl. dagegen Stegmaier 2012b, 92, der den Gottestod in FW 108 noch ganz „bezogen auf Buddha“ und erst in FW 125 „auf den christlichen Gott um[gemünzt]“ sieht).

Eine Hauptinformationsquelle über den Buddhismus, auf den N. verschiedentlich zu sprechen kommt (u. a. auch in FW 134, FW 142 und FW 346), war für ihn Hermann Oldenbergs Buch *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* von 1881, das er für seine persönliche Bibliothek erwarb. N. interessierte sich – vermittelt durch Schopenhauer – allerdings schon früh für den Buddhismus. Bereits am 25. Oktober 1870 entlieh er aus der Basler Universitätsbibliothek Carl Friedrich Koeppens Werk *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*, das 1857–1859 erschienen war (vgl. Crescenzi 1994, S. 401, Nr. 141). Zu „Buddha’s Tod“ vgl. das so betitelte Kapitel in Oldenberg 1881, 200–207, wo der ‚Höhlenschatten‘ indes nicht erwähnt wird. Hingegen konnte N. bei Koeppen über den Schatten Buddhas lesen: „Nicht bloß seine Çarîras [Körperteile, die als Reliquien aufbewahrt wurden], sondern auch seinen S c h a t t e n hat der zum Heil Erschienene den Gläubigen zurückgelassen. Man zeigte denselben einst in verschiedenen Höhlen oder Grotten bei Buddha Gayâ, bei Kâuçâmbî, wie auch bei jenem reliquiengesegneten Nâgara; die andächtigen chinesischen Pilgrime, namentlich H i u a n T h s a n g, sind mit dessen Anblick begnadigt worden. Eine ähnliche Taschenspielerlei wird noch jetzt von den Mönchen des berühmten Klosters der ‚fünf Thürme‘ in der chinesischen Provinz S c h a n s i getrieben.“ (Koeppen 1857–1859, 1, 523) Mit Blick auf das ‚Erlöschen‘ von „Buddha’s Schatten in der Höhle“ bei näherem Hinsehen, das im zitierten Nachlass-Notat NL 1881, 14[14] erwähnt wird, vgl. die anschließende Anmerkung Koeppens: „Als darauf Hiuan Thsang Feuer in die Höhle bringen lässt, um Weihrauch zu opfern, verschwindet der Schatten, und zeigt sich wieder, sobald die Flamme gelöscht wird, woraus man abnehmen kann, von welcher Herkunft die Erscheinung war. – Man sieht aus dieser Stelle zugleich, dass die Missionare oft mit Unrecht behaupten,

die Anlage zu mittelalterlicher Religiosität fehle dem Chinesen ganz und gar. – Bei den ‚fünf Thürmen‘ erblickt man den Schatten des Buddha, nachdem man einige Zeit durch ein kleines Loch im Felsen geschaut.“ (Ebd., 524) Dass es sich dabei um „einen ungeheuren schauerlichen Schatten“ Buddhas handle (467, 5), scheint N.s eigene Zutat zu sein.

Campioni 2010a, 84 verweist auf Stanislas Juliens 1853 erschienene französische Übersetzung eines Berichts über den buddhistischen Pilger Hiouen-Thsang aus dem 7. Jahrhundert (*Histoire de la vie d’Hiouen-Thsang, et de ses voyages dans l’Inde: entre les années 629 et 645 de notre ère*), die Koeppen bekannt war und in der zwar zu lesen ist, „wie Licht in die Höhle flutet und der blendend weiße Schatten Buddhas sich majestätisch an der Wand abzeichnet“ (Übersetzung von Campioni 2010a, 84). Aber diese Schilderung, die auch in Ernest Renans Essay *Le Bouddhisme* von 1866 erwähnt wird, sticht durch ihren positiv-erhabenen Charakter von N.s Formulierung ab. Über Hiouen-Thsang und den Schatten Buddhas konnte sich N. ebenfalls in Max Müllers Essay *Buddhistische Pilger* informieren, wo Buddhas Schatten in der „Drachenhöhle“ bei „Peshawer“ verortet wird (Müller 1869, 1, 235). Müller zitiert noch einen Zusatz zur Biographie Hiouen-Thsangs durch einen „Schreiber“, der das Verblassen des Schattens im Laufe der Jahrhunderte betont, wobei man ihn jedoch im aufrichtigen, inspirierten Gebet vorübergehend wieder deutlich sehen könne: „Früher sah man Buddha’s Schatten in der Höhle, hell wie sein natürliches Ansehen, und mit allen Zeichen seiner göttlichen Schönheit. Man hätte sagen können, es war Buddha selbst. Seit einigen Jahrhunderten aber kann man ihn nicht mehr vollkommen sehen. Obwohl man Etwas sieht, so ist es doch nur eine schwache und zweifelhafte Aehnlichkeit. Wenn ein Mann betet in aufrichtigem Glauben, und wenn er von oben eine verborgene Einwirkung empfangen hat, so sieht er den Schatten deutlich, kann aber des Anblicks nur eine kurze Weile genießen.“ (Ebd., 237)

Gegenüber den geographisch lokalisierbaren Höhlen, in denen „man noch Jahrhunderte lang“ Buddhas Schatten „zeigte“ – bei N. ist es freilich nur „eine Höhle“ – (467, 3 f.; Hervorh. S. K.), sind diejenigen Höhlen, in denen man „vielleicht noch Jahrtausende lang“ Gottes Schatten zeigen wird (467, 6 f.), offensichtlich nur metaphorisch zu verstehen. Campioni 2010a, 89–91 hat auf das weite Einzugsgebiet dieser Höhlen- und Gottes-Schatten-Metaphorik aufmerksam gemacht: darunter die biblische und islamische Tradition, das platonische Höhlengleichnis, der Neuplatonismus der Spätantike und der Renaissance, der amerikanische Transzendentalismus Emersons, der mit Bezug auf Gott erklärte, „that all things are shadows of him“ (Emerson 1881, 245), sowie der französische Moralist Joseph Joubert (1754–1824), der Gott gegen seine metaphysischen Schatten verteidigen wollte. Vgl. (etwas weniger quellengesättigt) auch Stegmaier 2012b, 101–105, der überdies ausführlich auf das Schatten-Motiv in

MA II WS, vor allem auch den Eröffnungsdialog zwischen dem Wanderer und seinem Schatten eingeht und auf die Wiederaufnahme des Motivs in Za IV Der Schatten verweist.

Die in FW 108 gegenüber den genannten Quellen umgeprägte Genitivmetapher von dem bzw. den „Schatten Gottes“ wird auch im folgenden Abschnitt FW 109 wieder aufgegriffen (vgl. NK 468, 34–469, 1), dort mit Blick auf kosmologische Vorstellungen wie die vom All als Organismus oder als Maschine. Insofern geht es mit dem in FW 108 angeschlagenen Thema des Gottestodes und der Gottesshatten nicht nur im engeren Sinn um religiöse Belange, sondern, gemäß der zitierten ‚Vorstufe‘ aus N V 7, 16, darüber hinaus um jene „metaphysischen, moralischen und theologischen Sätze, die meist unbemerkt bis in die moderne Wissenschaft hinein wirksam sind“ (Brusotti 1991, 426). Auch in FW 343, dem Eröffnungs-Abschnitt des in der zweiten Ausgabe von 1887 hinzugekommenen Fünften Buchs, ist von den „Schatten“ die Rede, die das „Ereignis“ wirft, „dass ‚Gott todt ist‘“ (573, 9–11). Die beiden Buchanfänge sind dadurch miteinander verbunden (vgl. hierzu schon Schacht 1988, 68 f.), wenngleich zu Beginn von FW V anderes mit den „Schatten“ gemeint ist als zu Beginn von FW III, nämlich nicht etwa ein Fortwirken metaphysischer Glaubenssätze in der modernen Wissenschaft, sondern eine gesamteuropäische „Verdüsterung“ (573, 29), die allerdings vom sprechenden Philosophen-Wir, zumindest vorerst noch, als ‚erheitert‘ empfunden wird. Interpretationsansätze zu dem prominenten Abschnitt FW 108 entwickeln auch Higgins 2000, 95 f., Campioni 2009c, 262, Niehaus 2010, 87, Clark 2015, 234, Correia 2015, 155, Schacht 2015, 88–90, Ponton 2018, 135 f., Saarinen 2019, 152 f. und Ure 2019, 112.

467, 3 *zeigte*] In Cb2, 137 korrigiert aus: „zeigt“.

467, 4 *Höhle*,] Komma in Cb2, 137 eingefügt.

467, 5 *Gott ist todt*] Vergleichsweise beiläufig wird hier – zum ersten Mal in FW – erwähnt, was der ‚tolle Mensch‘ im berühmten gleichnamigen Abschnitt FW 125 als sensationelles Ereignis ausposaunt (vgl. NK 481, 15; zur dortigen Selbstbezeichnung des Gottesmordes NK 480, 32–481, 2) und das Philosophen-Wir in FW 343 zu Beginn des Fünften Buchs freudig begrüßt – und was im Verlauf der Wirkungsgeschichte immerhin zum wohl meistzitierten Satz aus N.s Feder geworden ist.

467, 8 f. *Und wir – wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!*] Um wen es sich bei diesem sprechenden Wir handelt, dessen Schlussplädoyer den Titel des Textes erklärt, ist schwer zu sagen. Haben wir es mit einem Pluralis auctoris zu tun, das die Leser mit einschließen und für seinen Feldzug gegen Gottes Schatten anwerben will? Oder sind es vielleicht gar schon „wir Philosophen

und „freien Geister“ (574, 16), die später in FW 343 in anderer Weise wieder auf den Schattenwurf des toten Gottes zurückkommen? Und wie lassen sich die angekündigten Schattenkämpfe möglicherweise über mehrere „Jahrtausende“ (467, 6 f.) hinweg fortsetzen? Kann der angestrebte Sieg überhaupt jemals von Menschen errungen werden, wenn es doch in der „Art der Menschen“ liegt (467, 6), dass Gottes Schatten so lange in den Höhlen sichtbar bleibt? Man könnte die Stelle deshalb auch als Forderung nach einer Verwandlung und Überwindung des (bisherigen) Menschen selbst lesen. Eine solche erhebt jedenfalls nicht nur das sprechende Wir im unmittelbar folgenden Abschnitt FW 109, wenn es in der Hoffnung, dass „uns alle diese Schatten Gottes nicht mehr verdunkeln“, sehnsüchtig ausrufend fragt: „Wann werden wir anfangen dürfen, uns Menschen mit der reinen, neu gefundenen, neu erlösten Natur zu vernatürlichen!“ (469, 1–4) Aus anderer Richtung zielt der ‚tolle Mensch‘ in FW 125 auf eine Transformation des Menschen nach dem Tod Gottes, wenn er nach den Konsequenzen des von ihm konstatierten kollektiven menschlichen Mordes an Gott fragt und dabei statt einer ‚Vernatürlichung‘ eine ‚Vergöttlichung‘ des Menschen selbst in Erwägung zieht, die auf Zarathustras Lehre vom Übermenschen vorausweist: „Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?“ (481, 21–23) Gegen Ende des Vierten Buchs variiert FW 337 dieses Thema unter dem Titel „Die zukünftige ‚Menschlichkeit‘“ erneut (hierzu insbes. NK 565, 22–30).

Noch im Spätwerk finden sich entsprechende Visionen eines künftigen, neuen Menschen, der das Joch des christlichen Gottes endgültig abgeschüttelt haben wird; vgl. beispielsweise die folgende ‚Prophezeiung‘ in GM II 24, wo *expressis verbis* vom menschlichen Sieg über Gott die Rede ist: „Dieser Mensch der Zukunft, der uns ebenso vom bisherigen Ideal erlösen wird, als von dem, was aus ihm wachsen musste, vom grossen Ekel, vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus, dieser Glockenschlag des Mittags und der grossen Entscheidung, der den Willen wieder frei macht, der der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgibt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts – er muss einst kommen ...“ (KSA 5, 336, 25–32) Dass „[t]he Overhuman [...] is meant to replace the shadow of the Christian God“, steht für Verkerk 2019, 58 außer Frage.

467, 8 f. besiegen] In Cb2, 137 korrigiert aus: „besingen“.

109.

Hüten wir uns!] Das Großoktavheft M III 1, das N. zwischen Frühjahr und Herbst 1881 benutzte, enthält diverse Parallelstellen bzw. Vorarbeiten zu die-

sem Abschnitt, die sich auf verschiedene Textteile beziehen (vgl. die jeweiligen Stellenkommentare). Eine ‚Vorstufe‘ des gesamten Abschnitts, die wesentliche Aussagen bereits schlagwortartig präfiguriert, hebt noch lediglich auf die Vorstellung vom All als Organismus ab, ohne ihr Gegenmodell, das All als Maschine, zu erwähnen: „Hütet euch zu sagen, daß die Welt ein lebendiges Wesen sei. Wohin sollte sie sich ausdehnen! Woher sollte sie sich nähren! Wie könnte sie wachsen und sich vermehren! / – Hütet euch zu sagen, daß Tod dem Leben entgegengesetzt sei. Das Lebende ist nur eine Art des Todten: und eine seltene Art. / – Hütet euch zu sagen, die Welt schaffe ewig Neues. / [...] / Hütet euch zu sagen, es gebe Gesetze in der Natur. Es giebt nur Nothwendigkeiten: da ist keiner der befiehlt, keiner, der gehorcht, keiner der übertritt. / – Wenn ihr wißt, daß es keine Zwecke giebt, so wißt ihr auch, daß es keinen Zufall giebt. Denn nur neben einer Welt von Zwecken hat das Wort Zufall einen Sinn. / – Hütet euch zu denken, es gebe ewig dauerhafte Substanzen, wenn auch noch so klein: das Atom ist ein solcher Irrtum wie der Gott der Eleaten. Es giebt Büschel wie Kraftlinien, deren Ende mathemat[ische] Punkte sind, aber keine materiellen. Es giebt so wenig Materie als es einen Gott giebt.“ (M III 1, 49) Auffällig erscheint, dass hier noch in der zweiten statt, wie in der Druckfassung, in der ersten Person Plural gesprochen wird. Aus der distanzierten Anrede eines Ihr wird schließlich die Selbstermahnung eines Wir.

Bei der Titel-Formel „Hüten wir uns“, die nicht nur im gedruckten Text FW 109 insgesamt siebenmal wiederholt wird – dreimal in der ersten, viermal in der zweiten Texthälfte –, sondern auch in verschiedenen Nachlass-Notaten aus dem genannten Manuskriptheft auftaucht, handelt es sich laut D'Iorio 2006, 108 um eine parodierende Anspielung auf eine Stelle aus Eugen Dührings *Cursus der Philosophie* von 1875. Dühring schreibt darin gegen die in Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* (1869) entwickelte Vorstellung eines endlichen Weltprozesses: „Hüten wir uns jedoch vor solchen oberflächlichen Voreiligkeiten; denn die einmal gegebene Existenz des Universums ist keine gleichgültige Episode zwischen zwei Zuständen der Nacht, sondern der einzige feste und lichte Grund, von dem aus wir unsere Rückschlüsse und Vorwegnahmen bewerkstelligen“ (Dühring 1875a, 85; von Nietzsche mit Randstrich und Ausrufezeichen markiert). In Frage kommt als Bezugstext aber auch Hans Vaihingers Forschungsbericht *Der gegenwärtige Stand des kosmologischen Problems*, der im 11. Jahrgang der *Philosophischen Monatshefte* von 1875 erschienen war und um dessen Zusendung N. seinen Freund Overbeck im Brief vom 20./21. August 1881 gebeten hatte. Vaihinger schreibt mit Bezug auf die beiden damals aktuellen, konkurrierenden Analogie-Modelle, die das Universum entweder als Organismus oder als Maschine begreifen: „Man muss sich hüten, auf dem Altar der Analogie die Logik zu opfern; dies ist den ge-

nannten Theorien nicht immer gelungen.“ (Vaihinger 1875, 196) Die N.-Forschung hat bereits in den 1990er Jahren herausgearbeitet, dass FW 109 und die damit verwandten Aufzeichnungen aus M III 1 vor allem auf Lektüreausregungen durch Otto Casparis Aufsatzsammlung *Der Zusammenhang der Dinge* (1881) zurückgehen und entstehungsgeschichtlich auf den Gedanken der ‚ewigen Wiederkehr des Gleichen‘ zulaufen (vgl. D’Iorio 1995 u. Brusotti 1997b, bes. 360–363), der im hier zu kommentierenden Text selbst aber allenfalls am Rande anklingt (vgl. NK 468, 12–14).

Hauptsächlich trägt das sprechende Wir/Ich im Sinne einer durch den Titel angezeigten Selbstermahnung eine Kritik an verschiedenen traditionellen bzw. zeitgenössischen kosmologischen Vorstellungen vor, die insgesamt als anthropomorphistisch abgelehnt werden. Dagegen setzt es seine eigene ‚negative Kosmologie‘, die vor allem sagt, was und wie das Weltall nicht ist. Die vitalistische Auffassung vom All als Organismus wird ebenso als unstatthafte Vermenschlichung verworfen wie die ihr entgegengesetzte mechanistische Auffassung, die das All als Maschine begreift. Die Prädikate, die der Sprecher dagegen dem Kosmos beilegt, sind in beidseitiger Umkehr verneinende, absprechende: Durch Leblosigkeit, Trieblosigkeit, Ziel- und Zwecklosigkeit, Ungeordnetheit, Form- und Vernunftlosigkeit, aber auch durch Zufallslosigkeit zeichnet sich das Universum demzufolge aus; es erscheint als ‚unmenschliche‘, unvollkommene, ja chaotische Notwendigkeit ohne durchgängige schöpferische Potenz. Zwar wird zugestanden, dass wir in einem wohlgeordneten Winkel des Alls leben, doch habe die uns umgebende Ordnung, insbesondere das Leben auf der Erde, einen extremen Ausnahmeharakter, der Rückschlüsse oder Übertragungen auf den Rest des Universums verbiete, wie sie die organistische oder mechanistische Kosmologie gleichwohl vollziehen. Die Sprechinstanz begreift derlei Weltbilder am Ende des Abschnitts als „Schatten Gottes“, so dass sich eine Verbindung mit dem vorangehenden Abschnitt FW 108 ergibt: Wurde dort dem Schatten des toten Gottes der Kampf angesagt, so liefert FW 109 zum Schluss in Gestalt rhetorischer, mit Ausrufezeichen versehener Fragen einen Ausblick auf die restlose Entgöttlichung der Natur, die das sprechende Wir offensichtlich als seine genuine ‚naturphilosophische‘ Aufgabe begreift.

Damit sind zu Beginn des Dritten Buchs Töne angeschlagen, die sich merklich von den künstlerischen Weltentwürfen absetzen, von denen das Zweite Buch noch streckenweise geprägt bzw. insgesamt eingerahmt war. Die sprechenden Wir in FW 109 scheinen sich mit ihrem Desillusionierungsprojekt jenen „nüchternen Menschen“ anzunähern, die der Sprecher in FW 57 noch dafür verspottete, sich „gegen Leidenschaft und Phantasterei gewappnet“ zu fühlen (421, 3 f.) und „die Wirklichkeit entschleiern“ sehen zu wollen (421, 8). Das als „ästhetisches Phänomen“ (464, 23 f.) für die Sprechinstanz von FW 107

noch gerechtfertigt erscheinende Weltganze ist aus der Perspektive von FW 109 jedenfalls keine Option mehr; eine ästhetisierende Sicht auf das All als schönes, formvolles Phänomen wird ausdrücklich ins Schattenreich einer illusionären Vergöttlichung verwiesen. In seiner 1971 in Montreal gehaltenen *Vorlesung über Nietzsche* zitiert Foucault großflächig aus FW 133, um zu belegen, dass sich „Erkenntnis“ angesichts einer ‚unlesbaren Welt‘ für N. „nicht als Lektüre, nicht als Entzifferung, als Wahrnehmung oder Evidenz bezüglich der Struktur der Welt artikuliert. Die Dinge sind nicht dazu da, gesehen oder erkannt zu werden. Sie wenden uns kein erkennbares Gesicht zu“ (Foucault 2012, 260). Zur Interpretation von FW 109 vgl. auch Gebhard 1983, 238–242, Taureck 1991, 154, Abel 1998, 361–369, Higgins 2000, 105 f., Jordan 2006, 77–80, Bertino 2011b, 36–39 u. 44, Franco 2011, 128 f., Gentili 2014b, Schacht 2015, 88–90, Jensen 2017, 169–172, Meyer 2019a, 104 f., Ure 2019, 127–131 und die eigene Vorarbeit Kaufmann 2020c, 109–112.

467, 11–19 *Hüten wir uns, zu denken, dass die Welt ein lebendiges Wesen sei. Wohin sollte sie sich ausdehnen? Wovon sollte sie sich nähren? Wie könnte sie wachsen und sich vermehren? Wir wissen ja ungefähr, was das Organische ist: und wir sollten das unsäglich Abgeleitete, Späte, Seltene, Zufällige, das wir nur auf der Kruste der Erde wahrnehmen, zum Wesentlichen, Allgemeinen, Ewigen umdeuten, wie es Jene thun, die das All einen Organismus nennen? Davor eckelt mir.] Folgende ‚Vorstufe‘ ist hierzu erhalten: „Der tiefste Irrthum ist, uns das All selber als etwas Organisches zu denken – wir können ja ungefähr die Entstehung des Organischen uns nachrechnen und die Schritte zeigen, die nöthig sind. Wie! Das Unorganische wäre zuletzt gar die Entwicklung und der Verfall des Organischen! Eseei!!“ (M III 1, 74) Es handelt sich, wie D’Iorio 2006, 107 mit Blick auf die Entstehungsgeschichte des ‚Wiederkunftsgedankens‘ gezeigt hat, um eine kritische Reaktion auf Otto Casparis 1874 erschienene Streitschrift gegen *Die Thomson’sche Hypothese von der endlichen Temperatúrausgleichung im Weltall*, die N. sich im Sommer 1881 von Franz Overbeck zuschicken ließ. Darin argumentiert Caspari in ausdrücklicher Anlehnung an Leibniz’ Monadenlehre dafür, „das Universum als einen Organismus anzuschauen“ (Caspari 1874, 10) und dementsprechend „die Atome zu sog. biologischen Atomen, d. h. zu einer solchen Art von Monaden“ zu „erheben“, denen er einen Trieb zur „Selbsterhaltung“ zuschreibt (Caspari 1874, V; N.s. Unterstreichungen), was N. mit der Randnotiz „Esel!!“ quittiert. Auch in seinem Beitrag *Die moderne Naturphilosophie und ihre Richtungen*, den N. ebenfalls kannte, sucht Caspari den Anschluss an Leibniz’ Auffassung des Alls als Organismus, die er gegen Descartes’ mechanistisches Weltbild profiliert: „Der Mechanismus Descartes’ war gegen alle mechanischen Lagen völlig gleichgiltig, der makrokosmische Organismus, welchen demgegenüber die Leibniz’sche Richtung naturphilosophisch*

postuliert, besitzt zugleich innere Selbsterhaltung“ (Caspari 1881, 35; vgl. ferner NK 468, 17–22). Zur Ablehnung des Selbsterhaltungsgedankens durch den Sprecher in FW 109 vgl. 468, 22.

Neben der Primärlektüre von Casparis Schriften ist als wahrscheinliche Informationsquelle N.s für die zeitgenössische Kosmologie auch Vaihinger 1875 anzuführen, der für das Organismus-Modell Caspari als Hauptrepräsentanten darstellt: „Gestützt auf jene Antinomien, die sich aus der mechanischen Kosmologie ergeben, hat Caspari in neuester Zeit wieder die Vergleichung des Universums mit einem Organismus aufgebracht. Wie schon bemerkt, macht sich hier der alte Gegensatz der Cartesianer und Leibnizianer geltend. [...] Er [Caspari] hält mit Leibniz das Universum für einen Organismus; der Makrokosmos ist ein organisch gegliedertes Ganze.“ (Vaihinger 1875, 203) Auch in der von N. intensiv durchgearbeiteten *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung* von William Edward Hartpole Lecky begegnete ihm die „Anschauung, die das Universum mehr als einen Organismus, denn als einen Mechanismus darstellt“ (Lecky 1873, 1, 224; N.s Unterstreichungen; zusätzlich mit Randstrich markiert).

Ein Nachlass-Notat aus dem Jahr 1881 führt die polemische Kritik gegen den Ansatz einer organizistischen Kosmologie mit Blick einerseits auf Leibniz' ontologisches Konzept der Monade, andererseits auf die organische Chemie ausführlicher aus: „Das modern-wissenschaftliche Seitenstück zum Glauben an Gott ist der Glaube an das All als Organismus: davor ekele mir. Also das ganz Seltene, unsäglich Abgeleitete, das Organische, das wir nur auf der Kruste der Erde wahrnehmen, zum Wesentlichen Allgemeinen Ewigen machen! Dies ist immer noch Vermenschung der Natur! Und eine verkappte Vielgötterei in den Monaden, welche zusammen den All-Organismus bilden! Mit Voraussicht! Monaden, welche gewisse mögliche mechanische Erfolge wie das Gleichgewicht der Kräfte zu verhindern wissen! Phantasterei! – Wenn das All ein Organismus werden könnte, wäre es einer geworden. Wir müssen es als Ganzes uns gerade so entfernt wie möglich von dem Organischen denken! Ich glaube, selbst unsere chemische Affinität und Cohärenz sind vielleicht spät entwickelte, bestimmten Epochen in Einzelsystemen zugehörige Erscheinungen. Glauben wir an die absolute Nothwendigkeit im All, aber hüten wir uns, von irgend einem Gesetz, sei es selbst ein primitiv mechanisches unserer Erfahrung, zu behaupten, dies herrsche in ihm und sei eine ewige Eigenschaft. – Alle chemischen Qualitäten können geworden sein und vergehen und wiederkommen. Unzählige ‚Eigenschaften‘ mögen sich entwickelt haben, für die uns, aus unserem Zeit- und Raumwinkel heraus, die Beobachtung nicht möglich ist. Der Wandel einer chemischen Qualität vollzieht sich vielleicht auch jetzt, nur in so feinem Grade, daß er unserer feinsten Nachrechnung entschlüpft.“ (NL 1881,

11[201], KSA 9, 522; überarbeitete Handschrift in M III 1, 14; zur chemischen Qualität in FW 112 siehe NK 472, 31–33.) Vgl. auch die spätere Aufzeichnung NL 1881, 11[213], KSA 9, 525: „Das unendlich neue Werden ist ein Widerspruch, es würde eine unendlich wachsende Kraft voraussetzen. Aber wovon sollte sie wachsen! Woher sich ernähren, mit Überschuß ernähren! Die Annahme, das All sei ein Organism, widerstreitet dem Wesen des Organischen.“ (Handschrift in M III 1, 20.)

Obwohl Caspari, gegen den diese Äußerungen primär gemünzt sein mögen, lediglich Leibniz sowie allenfalls noch den zeitgenössischen Philosophen Hermann Lotze mit seinem populären Werk *Mikrokosmos* (1856) als Vorgänger einer wissenschaftlich anschlussfähigen Lehre vom Universum als sich selbst erhaltenden Organismus anführt (vgl. Caspari 1881, 9), ist darauf hinzuweisen, dass insbesondere auch die romantische Naturphilosophie um 1800 für diese kosmologische Denkfigur einsteht. Vor allem Schelling, in dessen naturphilosophischen Schriften Caspari 1881, 57 ausdrücklich nur das Sichverlieren „in eine abstruse Darlegung über das Grundverhältniß und die Verwandtschaft von Geist und Natur“ am Werke sieht, entwickelt systematisch die Vorstellung von einem „absoluten Universum“, das er in seinem *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804) als „All-Organismus der Natur“ versteht, in dem die einzelnen „eigentlichen Organismen“ wiederum – gemäß der traditionellen Mikro-Makrokosmos-Analogie – als „Universa im Kleinen“ zu begreifen seien (Schelling 1856–1861, I/6, 371). Der württembergische Chemie- und Botanikprofessor Karl Friedrich Kielmeyer (1765–1844), der Schelling ideell nahestand und ihn beeinflusste, bemerkt hierzu in einem Brief *Über Kant und die deutsche Naturphilosophie* vom Dezember 1807 an seinen Pariser Fachkollegen Georges Cuvier (1769–1832): „Auch ist man durch die neuern philosophischen Systeme gewohnter geworden als zuvor, die Natur im ganzen und im großen als einen Organismus und als lebend zu betrachten in allen ihren Wirkungen und die einzelnen Organisationen als individualisierte Repräsentanten der großen Natur, eine Idee, die jedoch schon in der alten Entgegensetzung des Mikro- und Makrokosmos, des Organismus und des Universums lag.“ (Kielmeyer 1938, 251) Auch diese Tradition der Naturphilosophie (im Umfeld) des Deutschen Idealismus, in der Caspari ungeachtet seiner ausdrücklichen Kritik an ihr steht, gehört zum weiteren ideengeschichtlichen Hintergrund des Eingangspassus von FW 109. Über die All-Organismus-Lehre Schellings und Kielmeyers hätte sich N. in Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* ausführlich informieren können (vgl. Fischer 1872, bes. 449–451, 473–480 u. 530 f.). Zum möglichen Schelling-Bezug des Schlusssatzes von FW 109 vgl. NK 469, 2–4.

467, 19–21 *Hüten wir uns schon davor, zu glauben, dass das All eine Maschine sei; es ist gewiss nicht auf Ein Ziel construiert, wir thun ihm mit dem Wort „Ma-*

schine“ eine viel zu hohe Ehre an.] In M III 1, 34 findet sich diese ‚Vorstufe‘: „Das All ist noch lange keine ‚Maschine‘ – das heißt sein Wesen zu hoch taxieren. Wie! nach Einem Ziel hin construiert!“ Das Adverb „schon“, das in der Druckfassung die bereits vom Titel und Anfang des Abschnitts her bekannte Selbstermahnungsformel „Hüten wir uns“ ergänzt, bringt zwar zum Ausdruck, dass das mechanistische Weltbild des Alls als „Maschine“ zumindest auf den ersten Blick weniger spekulativ und überhöhend erscheinen mag als das vitalistische Organismus-Modell. Allerdings wird auch jenes Maschinen-Modell sofort verworfen.

Den in zitierende Anführungszeichen gesetzten Ausdruck „Maschine“ verwendet auch Otto Caspari zur – pejorativen – Charakterisierung einer mechanistischen Kosmologie, die er bis zu Descartes zurückverfolgt und gegen deren Herrschaft im ausgehenden 19. Jahrhundert er ankämpft; so konnte N. beispielsweise in Casparis *Zusammenhang der Dinge* lesen: „Die realistische Richtung, welche Descartes in der Naturphilosophie angebahnt hatte, und nach welcher das materielle Weltall einer todten Maschine oder dem blinden Räderwerke eines Getriebes gleicht, dessen träge Masse von außen mechanisch (d. h. durch einen *deus ex machina*) in Bewegung gesetzt wird, hat später mit den Lehren des modernen Materialismus eine Verquickung erfahren und ist bis heute zum großen Theil für die Auffassung der Naturlehre herrschend geblieben.“ (Caspari 1881, 32) Caspari verweist hierfür auf – N. zumindest vermittelt über Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus* (1866) bekannte – Materialisten seit der Mitte des 19. Jahrhunderts wie Ludwig Büchner oder Jakob Moleschott (vgl. Caspari 1881, 7 u. 19 f.), und auch Eugen Dühring bescheinigt er die starke Tendenz zu einem „Materialismus“, der den „Kosmos [...] mit einer in sich todten Maschine“ vergleicht, „die keine eigene Lebenskraft und keine ewig dauernde Selbsterhaltung besitzt“ (Caspari 1881, 286). Bereits 1875 hatte N. ein längeres Exzerpt aus Balfour Stewarts Buch *Die Erhaltung der Energie* angefertigt, das im selben Jahr erschienen und von N. erworben worden war (vgl. NPB 576). Das Exzerpt beginnt mit den Worten: „Das Universum – eine Maschine, die aus Atomen und einer Art von Medium zwischen ihnen zusammengesetzt ist: die Gesetze der Energie sind die Gesetze, welche die Wirkung dieser Maschine beherrschen.“ (NL 1875, 9[2], KSA 8, 181, 28–31)

Das sprechende Wir in FW 109 lehnt eine solche Maschinen-Kosmologie zwar wie Caspari ab, aber aus ganz anderem Grund, nämlich nicht etwa wegen ihrer ‚Leblosigkeit‘, sondern gerade weil sie noch zu viel mit ihrem vermeintlichen Widerpart, der Organismus-Kosmologie, gemeinsam habe und dem Universum aus (allzu)menschlicher Perspektive Eigenschaften zuschreibe, die ihm nicht beizulegen sind. Vgl. skeptisch gegenüber beiden Modellen schon Vaihinger 1875, 196: „die mechanische Lösung, welche die Gesetze einer endli-

chen Maschine auf das Universum überträgt, und die organisch-teleologische, welche die Eigenschaften des lebendigen Organismus dem Universum andichtet“, seien beide gleichermaßen „beherrscht durch das psychologische Gesetz der Analogie, [...] für den Unvorsichtigen [...] ein Gift, das selbst richtige Einsichten zersetzt.“ Speziell über das Universum als Maschine bemerkt Vaihinger 1875, 196 f.: „Die mechanische Ansicht gipfelt in der Vergleichung des Universums mit einer Maschine; diese Ansicht hat unzählige Vertreter; aber die im Folgenden zu behandelnden Konsequenzen haben speciell Thomson und Tait in ihrem von Helmholtz herausgegebenen Lehrbuch der Physik, Helmholtz selbst und Clausius gezogen; Andere haben beige-stimmt. Von ihnen stammt die kosmologische Theorie der sogen. Entropie. / 197/ Diese Ansicht stammt mehr oder minder direct von Cartesius, der das Universum zuerst mit einem todten, rein von mechanischen Gesetzen beherrschten Räderwerk verglich.“ Die provokante Schlussfolgerung, dass dies schon „eine viel zu hohe Ehre“ für das Universum sei, wie der Sprecher in FW 109 meint, findet sich bei Vaihinger freilich nicht.

467, 21 Wort] In Cb2, 137 korrigiert aus: „Worte“.

467, 22–468, 16 *Hüten wir uns, etwas so Formvolles, wie die kyklischen Bewegungen unserer Nachbar-Sterne überhaupt und überall vorauszusetzen; schon ein Blick in die Milchstrasse lässt Zweifel auftauchen, ob es dort nicht viel rohere und widersprechendere Bewegungen giebt, ebenfalls Sterne mit ewigen geradlinigen Fallbahnen und dergleichen. Die astrale Ordnung, in der wir leben, ist eine Ausnahme; diese Ordnung und die ziemliche Dauer, welche durch sie bedingt ist, hat wieder die Ausnahme der Ausnahmen ermöglicht: die Bildung des Organischen. Der Gesamt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wie alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heissen. Von unserer Vernunft aus geurtheilt, sind die verunglückten Würfe weitaus die Regel, die Ausnahmen sind nicht das geheime Ziel, und das ganze Spielwerk wiederholt ewig seine Weise, die nie eine Melodie heissen darf, – und zuletzt ist selbst das Wort „verunglückter Wurf“ schon eine Vermenschlichung, die einen Tadel in sich schliesst.]* Folgende ‚Vorstufe‘ kommt der Druckfassung bereits sehr nahe: „Hüten wir uns, etwas so Formvolles wie die kyklischen Bewegungen unserer Sterne, überhaupt und überall vorauszusetzen – schon der Einblick in die Milchstraße lässt Zweifel auftauchen, ob dort nicht viel rohere und widersprechendere Bewegungen vorkommen, Sterne mit ewigen senkrechten Fallbahnen usw. Wir leben in einer Ausnahme-ordnung, und diese und ihre ziemliche Dauer, welche sie schafft, hat wieder die Ausnahme der Ausnahmen, die Bildung des Organischen ermöglicht. Der Gesamtcharakter ist dage-

gen in aller Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung Schönheit Gliederung und wie alle unsere aesthetischen Menschlichkeiten heißen. Von unserer Vernunft aus geurtheilt sind die verunglückten Würfe ganz überwiegend die Regel, das ganze Spiel wiederholt sich ewig, die Ausnahmen sind aber nicht das geheime Ziel, auch ‚verunglückter Wurf‘ ist schon eine Vermenschlichung.“ (M III 1, 18)

Vgl. auch NL 1881, 11[157], KSA 9, 502: „Hüten wir uns, diesem Kreislaufe irgend ein Streben, ein Ziel beizulegen: oder es nach unseren Bedürfnissen abzuschätzen als langweilig, dumm usw. Gewiß kommt in ihm der höchste Grad von Unvernunft ebenso wohl vor wie das Gegentheil: aber es ist nicht darnach zu messen, Vernünftigkeit oder Unvernünftigkeit sind keine Prädikate für das All. – Hüten wir uns, das Gesetz dieses Kreises als geworden zu denken, nach der falschen Analogie der Kreisbewegung innerhalb des Ringes: es gab nicht erst ein Chaos und nachher allmählich eine harmonischere und endlich eine fest kreisförmige Bewegung aller Kräfte: vielmehr alles ist ewig, ungeworden: wenn es ein Chaos der Kräfte gab, so war auch das Chaos ewig und kehrte in jedem Ringe wieder. Der Kreislauf ist nichts Gewordenes, er ist das Urgesetz, so wie die Kraftmenge Urgesetz ist, ohne Ausnahme und Übertretung. Alles Werden ist innerhalb des Kreislaufs und der Kraftmenge; also nicht durch falsche Analogie die werdenden und vergehenden Kreisläufe z. B. der Gestirne oder Ebbe und Fluth Tag und Nacht Jahreszeiten zur Charakteristik des ewigen Kreislaufs zu verwenden.“ Vgl. ebenfalls NL 1881, 11[205], KSA 9, 524, 6–10 (Handschrift in M III 1, 18): „Hüten wir uns zu glauben, daß das All eine Tendenz habe, gewisse Formen zu erreichen, daß es schöner, vollkommener, complicirter werden wolle! Das ist alles Vermenschung! Anarchie, häßlich, Form – sind ungehörige Begriffe. Für die Mechanik giebt es nichts Unvollkommenes.“ Zur Vorstellung, das Weltall bzw. schon die „Milchstrasse[]“ erweise sich als „Chaos“, vgl. auch FW 322, 552, 14 f. Von einem „schönen Chaos des Daseins“ (521, 31 f.) geht wiederum FW 277 aus. Gerne zitiert wird in der Sekundärliteratur ein Passus aus dem Entwurf NL 1881, 11[197], KSA 9, 519, 23–25, der in der Tat gut zu FW 109 passt: „Chaosive natura: ‚von der Entmenschlichung der Natur‘. Prometheus wird an den Caucasus angeschmiedet.“ Vgl. auch NK 469, 2–4.

Dass der in FW 109 inszenierte „fröhlich-wissenschaftliche[] Blick in die Milchstraße in Wahrheit der Blick in ein Buch auf dem Schreibtisch von Sils-Maria gewesen war“, macht Bauer 1984, 212 unter Berufung auf NL 1881, 11[308] geltend; das Notat lautet: „Wie unregelmäßig ist die Milchstraße! (Vogt. p 110)“ (KSA 9, 559, 17). Die Klammerbemerkung verweist auf eine Stelle aus Johann Gustav Vogts 1878 erschienenes Werk *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung*, um dessen Zusendung N. nach der Lektüre von Casparis

Zusammenhang der Dinge, in dem es erwähnt wird, seinen Freund Franz Overbeck im Brief vom 20./21. August 1881 gebeten hatte. Vogt schreibt auf der von N. notierten Seite: „So ganz en masse dürfen wir die Milchstrasse denn doch nicht behandeln und sie ohne Weiteres in symmetrische Formen zwingen, auch wenn ihre augenscheinlichen Unregelmässigkeiten offenkundig dagegen protestiren“. Vgl. hierzu auch Groddeck 1989, 495.

467, 22 *Formvolles*] In Cb2, 137 korrigiert aus: „Formelles“.

467, 22 *kyklischen*] Heute veraltete Form von ‚zyklischen‘.

468, 2 *geradlinigen*] In Nietzsche 1882/1887, 138 steht noch: „senkrechten“. In N.s Handexemplar von FW 1882 (C 4607), 138 (von Arthur Seidl?) korrigiert; ebenso ist der Ausdruck in N.s Handexemplar der Neuausgabe von 1887 (C 4610), 138 und in GoA V, 148 berichtigt. Vgl. auch die entsprechende Anmerkung in KSA 14, 254. Heinrich Köselitz hatte N. in seinem Brief vom 22. August 1882 geschrieben: „Der Name der Fallkraft wäre besser Annäherungskraft, damit es im Worte liegt, dass das Fallen nur zwischen zwei (ungleichen) Körpern stattfinden kann. Die ‚ewig senkrechten Fallbahnen‘ sind unmöglich, jedenfalls würden sie nicht ewig sein; ich meine, es giebt kein zielloses Fallen. Der Cyklus ist dagegen der genaueste Ausdruck alles Wirkens der Kräfte: nach allen Seiten in gleicher Entfernung im umgekehrten Quadrat derselben.“ (KGB III 2, Nr. 136, S. 278, Z. 95–S. 279, Z. 7)

468, 9f. *alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten*] Die im Vorigen diskutierten und verworfenen kosmologischen Theorien erweisen sich aus dieser Perspektive insgesamt als Anthropomorphisierungen des Alls, die ästhetische Vorstellungen auf dasselbe projizieren. Am Ende des Abschnitts kommt das Sprecher-Wir auf das Mensch-All-Verhältnis zurück und proklamiert anstelle der alten Vermenschlichung der Natur eine neuartige Vernatürlichung des Menschen (vgl. NK 469, 2–4). Dass die bisherige „Wissenschaft als möglichst getreue Anmenschlichung der Dinge zu betrachten“ sei (473, 4[5] f.), wird erneut in FW 112 konstatiert; vgl. auch die in FW 121 aufs Korn genommene menschliche ‚Zurechtmachung‘ der Welt.

468, 12–14 *das ganze Spielwerk wiederholt ewig seine Weise, die nie eine Melodie heissen darf*] „Spielwerk“ hier in der Bedeutung von „von mechanischen apparaten“, „wo durch umdrehung einer walze vermittelt der hand (drehorgel) oder einer feder musik hervorgebracht wird“ (Grimm 1854–1971, 16, 2428). Damit bedient sich der Sprecher also seinerseits des kosmologischen Mechanismus-Modells, gegen das er eigentlich zu Felde zieht. Allerdings geht es bei dieser Metapher nur um die fehlende Melodie der durch das Spielwerk hervorgerufenen Töne („Weise“), wodurch der auf die pythagoreische Kosmologie

zurückgehende Gedanke einer Sphärenmusik oder Sphärenharmonie aufgerufen und abgelehnt wird. In Eduard Zellers *Philosophie der Griechen*, deren erster Band sich unter N.s Büchern erhalten hat, konnte er darüber lesen: „Eine Folge von der Bewegung der Gestirne ist die berühmte Harmonie der Sphären. Wie nämlich jeder schnell bewegte Körper /312/ einen Ton erzeugt, so glaubten die Pythagoreer, müsse dies auch bei den Himmelskörpern der Fall sein, und [...] so erhielten sie die Vorstellung, dass die Gestirne durch ihren Umschwung um die Mitte eine Reihe von Tönen hervorbringen, die zusammen eine Oktave, oder was dasselbe ist, eine Harmonie bilden“ (Zeller 1869, 311 f.). Die ‚ewige Wiederholung‘ der Spielwerk-Weise wurde von der Forschung auf die ewige Wiederkehr des Gleichen bezogen, in deren gedanklichen Umkreis FW 109 ja auch entstehungsgeschichtlich gehört; vgl. Loeb 2021, 73, der die vorliegende Stelle als „[t]he second best-known reference“ auf den ‚Wiederkunftsgedanken‘ in FW bezeichnet: nach FW 341 und vor FW 285 im Vierten Buch (vgl. NK 528, 1 f.). Gemäß seiner These, der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke bei N. sei von Heraklit inspiriert, vermutet Loeb in dem „Spielwerk“ eine Anspielung auf das kindliche Weltspiel Heraklits (hierzu NK 639, 12–15). Vgl. ähnlich auch schon Meyer 2019a, 164.

468, 17–22 *Hüten wir uns, ihm Herzlosigkeit und Unvernunft oder deren Gegensätze nachzusagen: es ist weder vollkommen, noch schön, noch edel, und will Nichts von alledem werden, es strebt durchaus nicht darnach, den Menschen nachzuahmen! Es wird durchaus durch keines unserer ästhetischen und moralischen Urtheile getroffen!* In M III 1, 74 findet sich folgende ‚Vorstufe‘ zu diesem Passus: „Hüten wir uns, den Werth des Daseins dadurch zu verunglimpfen, daß wir in das Wesen des Seins hinein ‚Herzlosigkeit Unbarmherzigkeit Unvernunft Mangel an edlem Gefühl usw.‘ verlegen – wie die Pessimisten, aber im Grunde auch die Monadiker usw. Wir müssen es uns gänzlich unvernünftigmechanisch vorstellen, daß es mit gar keinem Prädikat von ästhet[ischem] und moralischem Werthe getroffen werden kann – es will nichts, es wird weder vollkommen, noch schön, noch edel usw. – Casp[ari] p. 288 appellirt in schmähhlicher Weise an das ‚abmahnende Gefühl!‘“ Das Zitat stammt aus Casparis *Zusammenhang der Dinge*. Dort ist in Bezug auf den ‚Materialisten‘ Eugen Dühring und den ‚Spiritisten‘ Eduard von Hartmann zu lesen: „Dem ruhigen Betrachter dieser Weltgebäude, wie sie Dühring und Hartmann aufführen, sträubt sich indessen das Gefühl, das nun einmal in der Welt auch eine tiefe werthvolle Rolle spielt. Eben dieses Gefühl mahnt mit vernehmlicher Stimme sich abzuwenden von einer sog. unbewußten Gottheit, die nur Welten schuf, ohne aus Mitleid entsagen zu können, und ebenso mahnt es das All und seine Theilchen nicht wie einen communistischen Staat anzusehen, der in herzloser Weise regiert, alle seine Glieder in eiserne Fesseln schlägt, damit sie ohne eige-

nes Gefühl dem Moloch des gefühllosen Räderwerkes *unisono* zu folgen gezwungen sind.“ (Caspari 1881, 288)

468, 19 *alledem*] In Cb2, 138 korrigiert aus: „alle dem“.

468, 22 *Es hat auch keinen Selbsterhaltungstrieb*] Der Terminus „Selbsterhaltungstrieb“ bzw. „Selbsterhaltungs-Trieb“ kommt laut eKGWB insgesamt nur in zehn Texten N.s zwischen 1880 und 1888 vor; sieben davon sind Nachlass-Aufzeichnungen. Bereits NL 1880, KSA 9, 3[149], 95, 17 f. disqualifiziert den „Selbsterhaltungstrieb“ als „ein Stück Mythologie“. Vgl. auch NL 1881, 11[108], KSA 9, 479, 25: „Es giebt keinen Selbsterhaltungstrieb!“ Zu Casparis These vom Selbsterhaltungstrieb biologischer Atome bzw. von der ewigen Selbsterhaltung des ganzen kosmischen Organismus vgl. NK 467, 11–19 u. 19–21. Während FW 109 einen Selbsterhaltungstrieb des Alls verwirft, kritisieren andere Texte N.s das Konzept des Selbsterhaltungstriebes als eines elementaren Triebs organischer Einzelwesen. Siehe insbesondere JGB 13, wo dieser „Selbsterhaltungstrieb [...] eines organischen Wesens“ auf die „Inconsequenz Spinoza’s“ zurückgeführt und durch den „Wille[n] zur Macht“ ersetzt wird (KSA 5, 27, 27–28, 3). Hierzu ausführlich NK 5/1, S. 153–158; vgl. auch FW 349, NK 585, 13–17.

468, 23–25 *Hüten wir uns, zu sagen, dass es Gesetze in der Natur gebe. Es giebt nur Nothwendigkeiten*] In seinem Brief an N. vom 22. August 1882 gibt Heinrich Köselitz zu bedenken: „Den Ausdruck ‚Nothwendigkeit‘ für Naturgesetz halte ich nicht mehr für zutreffend; ‚nothwendig‘ ist nur ein Quale der Causalität; und diese, die Causalität ist’s, die für Naturgesetz gebraucht werden muss.“ (KGB III 2, Nr. 136, S. 278, Z. 90–93) FW 112 stellt das Kausalitätskonzept indes nachdrücklich in Frage. Allgemein zum Verhältnis von Notwendigkeit und Naturgesetz bei N. vgl. Siemens 2015b, 83–93, speziell zu FW 109 ebd., 88.

468, 26 *übertritt*] In Cb2, 138 korrigiert aus: „übertreibt“.

468, 26–28 *Wenn ihr wisst, dass es keine Zwecke giebt, so wisst ihr auch, dass es keinen Zufall giebt: denn nur neben einer Welt von Zwecken hat das Wort „Zufall“ einen Sinn.*] Ein anderes – auf die durchgängige kausale Determination der Erscheinungswelt abstellendes – Argument entwickelt Schopenhauer 1873–1874, 5, 229 gegen den Zufall: „‚Zufällig‘ bedeutet das Zusammentreffen, in der Zeit, des kausal nicht Verbundenen. Nun ist aber nichts absolut zufällig; sondern auch das Zufälligste ist nur ein auf entfernterem Wege herangekommenes Nothwendiges; indem entschiedene, in der Kausalkette hoch herauf liegende Ursachen schon längst nothwendig bestimmt haben, daß es gerade jetzt, und daher mit jenem Andern gleichzeitig, eintreten mußte.“ Andere Sprechinstanzen in FW glauben sehr wohl an den Zufall; vgl. etwa FW 277 (522, 29–32).

468, 28–31 *Hüten wir uns, zu sagen, dass Tod dem Leben entgegengesetzt sei. Das Lebende ist nur eine Art des Todten, und eine sehr seltene Art.*] In der Forschung wurden verschiedene literarisch-philosophische ‚Vorbilder‘ für diese Vorstellung einer Einheit von Tod und Leben namhaft gemacht. Während etwa Ries 2014, 153 auf die *Metamorphosen* Ovids verweist, in denen „das Leben aus dem Anorganischen“ entstehe und „in sein Reich zurück[kehre]“, sieht Gebhard 2006, 80, hierin eine starke Ähnlichkeit zu „Formulierungen des Tobler-Fragments“, das unter dem Titel *Die Natur. Ein Fragment* 1780 im *Tiefurter Journal* erschien und Goethe zugeschrieben wurde. Darin heißt es über die „Natur“: „Sie spritzt ihre Geschöpfe aus dem Nichts hervor [...], und der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben.“ (Goethe 1853–1858, 40, 387) Hingewiesen werden kann aber auch Hölderlins Fragment *In lieblicher Bläue ...*, das mit dem gnomischen Satz endet: „Leben ist Tod, und Tod ist auch ein Leben.“ (Hölderlin 1823, 156) In FW taucht die Verschränkung von Leben und Tod noch in Abschnitt 36 auf, wo dem römischen Kaiser Tiberius der letzte Gedanke zugeschrieben wird: „Das Leben – das ist ein langer Tod“ (405, 20), sowie in FW 324, dessen Titel den bekannten mittelalterlichen Choral „*Media vita in morte sumus*“ alludiert. In wirkungsgeschichtlicher Hinsicht wurde verschiedentlich eine Nähe zwischen Freuds Konzept des Todestribs in seiner Schrift *Jenseits des Lustprinzips* (1920) und dem zu kommentierenden Passus aus FW 109 konstatiert. Freud geht in der genannten Schrift nicht nur davon aus, dass das „*Ziel alles Lebens [...] der Tod*“ ist, sondern erblickt im Toten auch umgekehrt den Ausgangspunkt alles Lebens: „*Das Leblose war früher da als das Lebende*“ (Freud 1989, 248). Vgl. hierzu Nielsen 2010, 224 f. und Ries 2014, 153.

468, 31 *Hüten wir uns, zu denken, die Welt schaffe ewig Neues.*] Vgl. Caspari 1881, 286: „Nun lehren aber die Thatsachen, daß im Kosmos, innerhalb dessen unzählbare Welten leben, ein fortwährender Auf- und Niedergang des Lebens statthat, und während wir hier die Weltkörper als Weltnebel sich bilden und entstehen sehen, gehen anderwärts Kometen und Planeten ihrem Lebensende durch Erkaltung, Auflösung und Zusammensturz entgegen“; für Caspari steht jedoch die ewige Neuschöpfung, die der Sprecher im zu kommentierenden Passus leugnet, im Vordergrund. So „feier[]n die Welten“ in seinen Augen „ebenso viele Auferstehung wie Untergang im ewig sich erneuernden und verjüngenden All“ (ebd.).

468, 32 f. *Es gibt keine ewig dauerhaften Substanzen; die Materie ist ein eben solcher Irrthum, wie der Gott der Eleaten.*] Dauerhaftigkeit gehört traditionell zu den Hauptmerkmalen des philosophischen Substanzbegriffs, was zu N.s Zeit längst Lexikonwissen war. So definiert beispielsweise Pierer 1857–1865, 17, 34

„**Substanz**“ nicht nur als „Träger gewisser Eigenschaften“, sondern auch als das, „was den wechselnden Erscheinungen zu Grunde liegt“. Im vorliegenden Text findet offenkundig eine Engführung von Substanz und „Materie“ statt, die aber nicht auf N.s eigenen Einfall zurückgeht, sondern sich schon in der älteren Philosophie findet, z. B. bei Kant. Vgl. dessen „Grundsatz[] der Beharrlichkeit“, den er in der *Kritik der reinen Vernunft* wie folgt illustriert: „Ein Philosoph wurde gefragt: wie viel wiegt der Rauch? Er antwortete: ziehe von dem Gewichte des verbrannten Holzes das Gewicht der übrigbleibenden Asche ab, so hast du das Gewicht des Rauchs. Er setzte also als unwidersprechlich voraus: daß selbst im Feuer die Materie (Substanz) nicht vergehe, sondern nur die Form derselben eine Abänderung erleide.“ (AA III, 164) In der oben zitierten Vorarbeit M III 1, 49 war es hingegen noch nicht „die Materie“, sondern „das Atom“, mit dem zusammen die Substanz der vernichtenden Kritik verfiel. Attackiert wird der „Begriff der Substanz“ auch im übernächsten Abschnitt FW 111 (472, 1); *expressis verbis* kommt er in FW nur an diesen beiden Stellen vor.

Der Gott jener vorsokratischen Philosophen, die unter dem topographischen Schulnamen der Eleaten zusammengefasst werden – Xenophanes, Parmenides, Zenon von Elea, Melissos – lässt sich selbst als ‚unvergängliche Substanz‘ bezeichnen (zur diesbezüglichen Nähe „zwischen Kant und den Eleaten“ vgl. UB IV WB 4, KSA 1, 446, 22–447, 2). Mit den Eleaten, die auch in Diogenes Laertius’ *Von den Leben und den Meinungen berühmter Philosophen* ausführlich gewürdigt werden (vgl. Diogenes Laertius 1807, 2, 172–182), hatte sich N., ausgehend von quellenkritischen Studien zu diesem Werk, zwischen 1869 und 1873 intensiver beschäftigt. Über „die Lehre von der Einen allwaltenden Gottheit“ des früher als Schulbegründer geltenden Xenophanes von Kolophon (ca. 570–470 v. Chr.) konnte N. in Ueberwegs *Geschichte der Philosophie* lesen, dass – bei problematischer Überlieferungslage – dieser „Gott ewig, einheitlich, kugelförmig“ sei (Ueberweg 1867, 55), was schon auf Parmenides’ prominente Lehre vom unwandelbaren und unteilbaren göttlichen Sein „in der Form einer wohlgerundeten Kugel“ vorausweist (ebd., 61). Die Eleaten tauchen gleich im nächsten Abschnitt FW 110 wieder auf, erfahren dort bei aller Kritik aber eine differenziertere, ausgewogenere Beurteilung (vgl. 469, 31–470, 14). Speziell zum Gott der Eleaten vgl. noch die spätere nachgelassene Aufzeichnung KGW IX 1, N VII 1, 47, 8–16 (NL 1885, 34[204], KSA 11, 490, 31–34): „Die besten Nihilisten ‘unter den Philosophen’ waren bisher / die Eleaten. ‘Thr’ Gott ist der eigentliche ‘beste’ u ‘gründliche’ste’ Inb‘B’egriff ‘Darstellung Darlegung’ vom buddhistischen Nirvana; Sein u Nichts ist da / identisch.“ (Notat gekreuzt durchgestrichen)

468, 34–469, 1 Wann werden uns alle diese Schatten Gottes nicht mehr verdunkeln? Eingefügt im Korrekturbogen (Cb1 u. Cb2, 139). Zur Genitivmetapher der „Schatten Gottes“ vgl. NK FW 108. Durch seinen Angriff auf die so als Gottes-

schatten verstandenen organizistischen und mechanistischen Kosmologien, die noch in der Sprechgegenwart den naturphilosophischen Diskurs als Konkurrentinnen bestimmen, tritt der Sprecher in FW 109 bereits den Feldzug gegen die Höhlen-Schatten des toten Gottes an, von denen in der Kampfansage des vorangehenden Abschnitts die Rede war und zu denen durch den eingefügten Satz ein expliziter Bezug hergestellt wird.

469, 2 *entgöttlicht*] In Cb1 u. Cb2, 139 korrigiert aus: „entmenschlicht“. Die ursprüngliche Formulierung war durchaus auch inhaltlich passend, monierte die Sprechinstanz des Abschnitts doch zuvor die ästhetische Anthropomorphisierung des Universums durch die beiden kosmologischen Konkurrenzmodelle ‚Organismus‘ vs. ‚Maschine‘. Durch die Einfügung der „Schatten Gottes“ im selben Korrekturbogen (vgl. NK 468, 34–469, 1) lag die Änderung von „entmenschlicht“ zu „entgöttlicht“ jedoch nahe. Vor dem Hintergrund der in FW Vorspiel 38 lyrisch formulierten These, dass der Mensch Gott geschaffen habe (vgl. NK 361, 25), erscheinen Mensch und Gott ohnehin austauschbar. Allerdings hat N. durch die Korrektur die eindrückliche chiasmatische Verschränkung mit dem Satzsatz („Entmenschlichung der Natur“ – ‚Vernatürlichung des Menschen‘) aufgelöst.

469, 2–4 *Wann werden wir anfangen dürfen, uns Menschen mit der reinen, neu gefundenen, neu erlösten Natur zu vernatürlichen!*] Zwischen Frühjahr und Herbst 1881 hat N. notiert: „Meine Aufgabe: die Entmenschung der Natur und dann die Vernatürlichung des Menschen, nachdem er den reinen Begriff ‚Natur‘ gewonnen hat.“ (NL 1881, 11[211], KSA 9, 525, 4–6) Im darauf beruhenden, allerdings rhetorisch fragenden bzw. ausrufenden Satzsatz von FW 109 eröffnet das Sprecher-Wir, das nun stellvertretend für die Menschheit spricht, die anthropologischen Konsequenzen des von ihm angestrebten neuen Naturverständnisses. Abgesehen von der Frage, was das denn für eine ‚reine‘ Natur sein soll – die vorangehenden Bestimmungen waren ja bis auf die Charakteristika des „Chaos“ (468, 7) und der „Nothwendigkeiten“ (468, 24 f.) bloß negativer Art –, ruft die Metapher von der „neu erlösten Natur“ eine alte christliche Vorstellung auf: die Erlösung der durch den Sündenfall mit betroffenen Natur, über die Aloys Fuchs 1832 unter dem Titel „Die Naturansicht des Christen“ schreibt: „Nach der Lehre unserer heiligen Religion seufzet die ganze Natur mit uns dem herrlichen Tage der vollendeten Erlösung entgegen. [...] Nur zu sichtbar ruht ja auf diesem schönen Garten Gottes der Fluch höllischer Lieblosigkeit. / Indeß ist Christus als Herr über die Natur – wie über die Geisterwelt erschienen, und hat sich in dem einen Gebiete so gut als in dem andern als Gebieter und Erlöser bewiesen. Er hat die Erlösung der Natur auch schon eingeleitet, und setzt sie in seiner Kirche fort, und hierin wurzelt die Lehre unserer Kirche von den Sakramentalien.“ (Fuchs 1832, 87)

In der klassischen deutschen Philosophie hat vor allem Schelling die christliche Denkfigur einer Erlösung der Natur aufgegriffen und in seine spekulative Offenbarungsmetaphysik eingebaut. Dabei bezieht Schelling insbesondere den Menschen als Mittler der Naturerlösung mit ein, wobei sich aufschlussreiche kontrastive Korrespondenzen zum Schlusssatz von FW 109 ergeben. In seiner bekanntesten Schrift, den *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), heißt es: „Nur der Mensch ist in Gott, und eben durch dieses in-Gott-Seyn der Freiheit fähig. Er allein ist ein Centralwesen und soll darum auch im Centro bleiben. In ihm sind alle Dinge erschaffen, so wie Gott nur durch den Menschen auch die Natur annimmt und mit sich verbindet. Die Natur ist das erste oder alte Testament, da die Dinge noch außer dem Centro und daher unter dem Gesetze sind. Der Mensch ist der Anfang des neuen Bundes, durch welchen als Mittler, da er selbst mit Gott verbunden wird, Gott (nach der letzten Scheidung) auch die Natur annimmt und zu sich macht. Der Mensch ist also der Erlöser der Natur, auf den alle Vorbilder derselben zielen.“ (Schelling 1856–1861, I/7, 411) Möglicherweise kannte N. Schellings Gedanken zur menschlich vermittelnden Naturerlösung durch Gott aus dem sechsten Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie*, wo jene wie folgt wiedergegeben werden: „Die Natur ist in dem Prozesse der Welt und Welterlösung begriffen und daher in dieser ihrer religiösen Nothwendigkeit zu begreifen. Was wäre auch die Welterlösung ohne Erlösungsbedürfnis in der Welt, ohne Unfreiheit, ohne die Fessel der Nothwendigkeit, die das Naturgesetz schmiedet? Was wäre die Versöhnung mit Gott ohne die Trennung von ihm, die kraft der Natur gesetzt wird? Was wäre die Menschwerdung Gottes ohne die Menschwerdung der Natur?“ (Fischer 1872, 822)

Die Gedankenbewegung am Ende von FW 109 verläuft parallel, aber in umgekehrter Richtung, insofern hier ja die Erlösung der Natur als ihre restlose Entgöttlichung ersehnt wird, die zugleich mit einer Vernatürlichung des Menschen – im Gegensatz zu einer Menschwerdung der Natur – einhergehen soll. Anders hingegen verhält es sich laut Wilson 1996, 256 noch in N.s Frühwerk, namentlich in UB III SE und GT, wo sich der Gedanke der Erlösungsbedürftigkeit der Natur „sehr ähnlich“ wie bei Schelling finde (vgl. auch Wilson 1996, 263 u. 278). Sowohl auf N.s Frühwerk als auch auf Fischers Schelling-Paraphrase lässt sich immerhin der ursprünglich auf den hier zu kommentierenden Satz noch folgende, erst im Korrekturbogen durchgestrichene Satz beziehen: „Noch immer ist Prometheus seines Geiers nicht ledig geworden!“ (Cb1 u. Cb2, 139; vgl. hierzu Brusotti 1997b, 424) Dieser Satz, der den menscheitsgeschichtlichen Status quo metaphorisch beschreibt, rekurriert auf den antiken Prometheus-Mythos, dem zufolge der Titan, nachdem er den Menschen gegen Zeus’

Willen das himmlische Feuer gebracht hatte, zur Strafe an einen Felsen im Kaukasus gekettet wurde, wo ihm ein Adler bzw. (im Sprachgebrauch noch des 19. Jahrhunderts) ein Geier an der immer wieder nachwachsenden Leber fraß. Den seines Geiers – durch einen Pfeilschuss des Halbgotts Herakles – soeben entledigten Prometheus hatte N. einst als Motiv der Titelvignette zur 1872 erschienenen Erstausgabe von GT gewählt, auf die er auch in deren Text verwies, mit Bezug auf die Aischylos-Tragödie *Der gefesselte Prometheus* (vgl. hierzu NK 372, 12–14). Diente der tragische Held Prometheus in GT noch als Hauptbeispiel für die These, hinter allen Figuren der griechischen Tragödie stehe letztlich Dionysos (vgl. KSA 1, 71, 1–14), akzentuiert der im Korrekturbogen gestrichene Schlusssatz von FW 109 offenkundig einen anderen Aspekt. Prometheus erscheint hier vielmehr als mythische Symbolgestalt für den modernen Menschen, der einen unverstellten Zugang zur „reinen [...] Natur“ sucht; der „Geier“ des Prometheus verweist somit auf die „Schatten Gottes“, die durch die Korrektur schließlich an seine Stelle treten (vgl. NK 468, 34–469, 1). Auch wenn N. diese mythologische Spur verwischt hat, ist der Hinweis auf sie vor dem Hintergrund der von Fischer referierten Naturerlösungs-Vorstellung Schellings aufschlussreich; wirkt es doch so, als handle es sich bei der gestrichenen Prometheus-Referenz um eine Anspielung auf „die Fessel der Nothwendigkeit, die das Naturgesetz schmiedet“, von der N. bei Fischer 1872, 822 gelesen haben könnte. Zum mythologischen Motivkomplex ‚Lichtraub – Kaukasus – Geier‘ vgl. den Abschnitt FW 300 aus dem Vierten Buch, wo die Perspektive auf das Verhältnis von Religion und Wissenschaft gegenüber FW 109 umgekehrt und die „ganze tragische Prometheia aller Erkennenden“ auf einen bloßen „Wahn“ zurückgeführt wird (539, 24–26).

110.

Ursprung der Erkenntniss.] Eine zwischen Frühjahr und Herbst 1881 entstandene ‚Vorstufe‘ der ersten Texthälfte (469, 6–470, 3) findet sich in M III 1, 57: „Der Intellekt hat ungeheure Zeiträume hindurch nichts als Irrthümer erzeugt: einige fanden sich nützlich, lebenerhaltend u. die Individuen, welche auf sie stießen oder sie vererbt bekamen, hatten bessere Chancen, ihr Nachwuchs erhielt sich. Die Irrthümer wurden als Lebensbedingungen vererbt (zb. daß es dauernde Dinge gebe, daß es gleiche Dinge gebe (worauf die Sprache beruht) daß ein Ding das ist, 'als' was es gesehen wird, daß wir wollen nach unserm Belieben, daß was für mich gut ist, gut ist usw.) Die Leugnungen solcher Sätze, wie sie ganz spät auftreten, sind die unkräftigsten Erkenntnisse, man vermag damit nicht zu leben, unser Organism ist nicht darauf eingerich-

tet: während alle seine höheren Funktionen auf jenen Voraussetzungen beruhen, der Irrthum ist uns einorganisiert. Mehr noch: jene Sätze sind die Normen für das, was wahr und und unwahr ist geworden (selbst für die entlegensten Formen der Logik z.B. jedes Ding sich selbst gleich, $A = A$: dergleichen giebt es in Wahrheit nicht) Also: die Kraft der ‚Erkenntnisse‘ liegt nicht in ihrem Grad Wahrheit, sondern in ihrem Alter, ihrer Einverleibtheit, ihrem Charakter als Lebensbedingung. Es wäre möglich, daß die Wahrheit die unkräftigste aller Erkenntnisse wäre. – Wo Leben in Frage kommt, wird nicht mehr ernsthaft gekämpft, hier gilt eine Leugnung als Tollheit, u. auch der Gegner muß nach dem, was er ‚Irrthum‘ nennt, leben. Es gab Denker, welche sich bemühten, das Gegentheil zu leben – die Unveränderlichkeit, Universalität der Anschauung, Unpersönlichkeit usw. – dazu hatten sie die Hülfshypothese nöthig ...“

Weitergeführt wird der Gedankengang in M III 1, 55 (entspricht 470, 4–471, 9): „daß es ein eigenes Vermögen für diese umgekehrte Erkenntniß gebe (Vernunft) und daß dies das eigentl[iche] Princip des Lebens sei: – sie mußten sich über ihren eigenen Zustand täuschen u. sich Unveränderlichkeit Unpersönlichk[eit] usw. andichten: sie mußten das Erkenn[en] verkennen (als Kampf) und die Triebe von ihm loslösen als ob es ein Vermögen der Aktivität aus sich selber sei – sie mußten verkennen, daß sie selber nur im Widerspruch gegen das Gültige oder im Verlangen nach Ruhe Alleinbesitz usw. zu ihren Sätzen gekommen sind. Das idealvernünftige Wesen und Leben ohne Leidenschaft, die Tugend aufgebaut auf den entgegengesetzten Urtheilen, als die, wonach die Welt lebt. Die feinere Entwicklung der Redlichkeit u. der Skepsis machte endlich auch diese M[enschen] unmöglich; ihr Leben und Denken ergab sich als abhängig von den Trieben u. jenen uralten Urtheilen. – Wo konnte allein der feinere Sinn der Wahrheit entstehen? Wo die Sätze für das Leben gleichgültig waren oder schienen oder wo die entgegengesetzten Sätze auf das Leben anwendbar waren, aber über den Nutzen gestritten werden konnte – die höhere Nützlichkeit als Argument der Wahrheit: das ist eine lange Stufe der Erkenntniß. Im andern Falle das Wahrheitsuchen als Spiel, auf das nichts ankommt (z.B. zuerst wohl die Arithmetik) Nachdem eine Unzahl Sätze wieder für festgestellt galten, wurden sie zusammengebracht u. geriethen in Kampf mit einander: die Forscher nahmen Partei, die Neugierigen Müßigen ebenfalls, es entstand eine Beschäftigung, ein Reiz usw. – das Erkennen u. das Streben nach dem Wahren ordnete sich als Bedürfniß ein: jetzt war nicht mehr die Überzeugung eine Macht, sondern auch die Prüfung, die Leugnung das Mißtrauen der Widerspruch, alle ‚bösen‘ Instinkte waren der Erkenntniß zuertheilt. Sie war ein Stück Leben selber geworden, damit ein Stück Macht. Und diese wächst! Sie bringt endlich einen Kampf im Lebendigen hervor, der Trieb der Wahrheit und die uralten lebenbedingenden Irrthümer stoßen gegen einander!“

In der – thematisch an die beiden vorangehenden Abschnitte zu Beginn des Dritten Buchs anschließenden – Druckfassung FW 110 wird deutlicher als in den zitierten ‚Vorstufen‘ eine eigenwillige ‚Geschichte der Erkenntnis‘ erzählt, die von den ‚Urzeiten‘ der Menschheitsgeschichte bis zur ‚Gegenwart‘ des Erzählers reicht und insgesamt lediglich vier Perioden oder Phasen umfasst: 1) eine außerordentlich lange Frühzeit, in der der menschliche Intellekt nichts als Irrtümer hervorbringt, die sich freilich in evolutionärer Hinsicht als lebensförderlich erweisen, 2) eine durch die Eleaten repräsentierte Phase der antiken Philosophie, welche erstmals im Namen der Wahrheit das Gegenteil jener alten Irrtümer behauptete, dabei aber neue Irrtümer über sich selbst produzierte, 3) eine skeptische Phase des Denkens, die zum Streit über die Lebensnützlichkeit einander widersprechender Urteile sowie zur intellektuellen Spielfreude an ihnen führt, wodurch der ‚Trieb zur Wahrheit‘ seinerseits zum menschlichen Bedürfnis wird, und schließlich 4) der in der Gegenwart – man ist geneigt, an N.s eigene Zeit zu denken – lebende Denker, in dem der Wahrheitstrieb und die alten Irrtümer erstmals zusammenstoßen und miteinander kämpfen. Diese erkenntnisgenealogische Erzählung mutet trotz ihres betont ‚beweisenden‘ Duktus höchst selektiv, sehr holzschnittartig und mehr behauptend als begründend an; der Sprecher erscheint als ‚unzuverlässiger Erzähler‘, der keine ganz überzeugende Geschichte aufischt. Bereits der Titel des Abschnitts erweist sich als etwas irreführend, insofern es in ihm nur eingangs um den Ursprung der Erkenntnis geht, deren weitere Entwicklungsgeschichte, einschließlich ihrer Gegenwart und Zukunft, im Textverlauf deutlich in den Vordergrund rückt.

Kaufmann 1981/82, 121 wertet FW 110 als Auftakt einer Reihe von erkenntnistheoretischen Abschnitten, die ferner FW 111, FW 112 sowie FW 121 umfasst und den Hintergrund für JGB 4 bildet (vgl. NK 472, 13 und NK 478, 3 f.). Zur Interpretation von FW 110 als Beschreibung der „Aufgabe der nietzscheschen Philosophie überhaupt“ vgl. Rauh 2016, 64–73, hier 64; als Schilderung einer ‚Dialektik der Erkenntnis‘ liest Bertino 2010 den Text. Maria Cristina Fornari deutet den Abschnitt vor dem Hintergrund von MA I 16, wo unter der auf Kant verweisenden Überschrift „Erscheinung und Ding an sich“ zu lesen ist: „Das, was wir jetzt die Welt nennen, ist das Resultat einer Menge von Irrthümern und Phantasien, welche in der gesamten Entwicklung der organischen Wesen allmählich entstanden, in einander verwachsen (sind) und uns jetzt als aufgesamelter Schatz der ganzen Vergangenheit vererbt werden“ (KSA 2, 37, 23–27). Laut Fornari 2009, 40, Anm. 9 zeuge FW 110 davon, dass „Nietzsche [...] an dieser Sichtweise unverändert fest[ge]halten“ hat, wobei sich allerdings durch „die Begegnung mit Spencers Evolutionismus eine bedeutsame Verschiebung in physiologischer Richtung“ ergeben habe: „Es handelt sich [in FW 110]

nicht mehr um die Übertragung eines bloß angehäuften Wissensschatzes an die nachfolgenden Generationen, sondern um ein spezifisches, die bleibenden Strukturen der Gattung prägendes Erbe, das auf die nächsten Generationen übergeht.“ Thematisch weist FW 110, vor allem zu Beginn und am Ende, auf den Bewusstseins-Abschnitt FW 11 aus dem Ersten Buch zurück, wobei jedoch andere Standpunkte vertreten werden. In einem engen (Spannungs-)Verhältnis stehen Anfang und Schluss von FW 110 auch zum nachfolgenden Abschnitt FW 111; siehe gleich NK 469, 6–14. Über den Titel ergeben sich ferner Beziehungen zu dem ähnlich überschriebenen Abschnitt FW 355 („Der Ursprung unsres Begriffs ‚Erkenntnis‘“) im Fünften Buch, die Stegmaier 2012b, 294–296 zu einer Paraphrase der „Genealogie der Erkenntnis“ in FW 110 veranlassen. Deutungsansätze zu unterschiedlichen Aspekten von FW 110 bieten auch Hunt 1991, 87, Taureck 1991, 276 f., Hingst 1998, 41, Higgins 2000, 107 f., Zichy 2002, 40, Pădurean 2008, 232 f., Franco 2011, 130, Schacht 2015, 91 f., Siemens/Hay 2015, 116 f., Saarinen 2019, 149, Ure 2019, 113 u. 131–135 und Schwingenschlögl 2020, 159 f.

469, 6–14 *Der Intellect hat ungeheure Zeitstrecken hindurch Nichts als Irrthümer erzeugt; einige davon ergaben sich als nützlich und arterhaltend: wer auf sie stieß, oder sie vererbt bekam, kämpfte seinen Kampf für sich und seinen Nachwuchs mit grösserem Glücke. Solche irrthümliche Glaubenssätze, die immer weiter vererbt und endlich fast zum menschlichen Art- und Grundbestand wurden, sind zum Beispiel diese: dass es dauernde Dinge gebe, dass es gleiche Dinge gebe, dass es Dinge, Stoffe, Körper gebe* [Ein nachgelassenes Notat aus der Entstehungszeit von FW stellt den menschlichen Intellekt und dessen (Fehl-)Urteile auf ähnliche Weise in ein Abhängigkeitsverhältnis zu ‚Arterhaltung‘ und ‚Weiterleben‘: „Nur die Arten von Annahmen, mit denen ein Weiterleben möglich war, haben sich erhalten – dies die älteste Kritik, und lange die einzige! Dadurch sind die grössten Irrthümer uns einverleibt, unausrottbar – denn sie verhinderten oft nicht das Weiterleben. Ob eine Annahme auf die Dauer Schaden brachte (z. B. die Annahme, daß ein Getränk gesund sei, doch das Leben auf die Dauer verkürzte), das kam nicht in Betracht. Die Kurzlebigkeit des Menschen mag die Folge fehlerhafter einverleibter Annahmen sein. / Am Beginn aller geistigen Thätigkeit stehen die grössten Annahmen und Erdichtungen, z. B. Gleiches Ding Beharren. Sie sind gleichaltrig mit dem Intellekte und er hat sein Wesen danach gemodelt. – Nur die Annahmen blieben, mit denen sich das organische Leben vertrug.“ (NL 1881, 11[335], KSA 9, 572; Handschrift in M III 1, 154.)

In FW 110 bilden die uralten „Irrthümer“ des menschlichen Intellekts die erste Phase der hier entwickelten Erkenntnisgeschichte; man könnte also von einer ‚Geburt der Erkenntnis aus dem Geist des Irrtums‘ sprechen. Die Wurzeln

dieser Thematik reichen bei N. bis in die frühe Schaffensphase Anfang der 1870er Jahre zurück, insbesondere bis in die nachgelassene Schrift WL, auf die in diesem Zusammenhang bereits der Stellenkommentar zum Abschnitt FW 11 aus dem Ersten Buch verweist, der kontrastive Korrespondenzen mit FW 110 erkennen lässt. Die hier genannten Irrtümer, denen sich auch die im vorigen Abschnitt FW 109 genannten zuordnen ließen (vgl. 468, 32 f.), durchziehen darüber hinaus mehrere Abschnitte des Dritten Buchs leitmotivisch; sie kommen nicht nur auch in FW 111 und FW 112 erneut zur Sprache, sondern rücken eigens in den Fokus von FW 115. Ungeachtet der im vorliegenden Abschnitt geschilderten Entstehung und Entwicklung der Erkenntnis handelt es sich offensichtlich nicht um Irrtümer, die irgendwann endgültig abgelegt worden wären. Vielmehr sind sie selbst im gegenwärtigen Denker noch aktiv, dem sich der Schluss von FW 110 zuwendet.

Die These, dass einige der in jener unvordenklichen Frühzeit vom Intellekt ausschließlich hervorgebrachten „Irrthümer“ sich als „nützlich“ und mithin als „arterhaltend“ erwiesen haben, verweist wiederum auf die Abschnitte FW 1 und FW 4 aus dem Ersten Buch, die explizit dem ‚darwinistischen‘ Thema der Arterhaltung gewidmet waren. Ging es dort freilich vornehmlich um moralische Urteile über Gut und Böse, so verschiebt sich der Fokus im vorliegenden Abschnitt hin zu erkenntnistheoretischen Fragen. Eine solche ‚evolutionsbiologische‘ Betrachtungsweise der Erkenntnis findet sich indes bereits in Abschnitt FW 11, der unter dem Titel „Das Bewusstsein“ deutliche Parallelen zur Argumentation und Terminologie („Einverleibung“) von FW 110 erkennen lässt. Bemerkenswerterweise argumentiert FW 11 jedoch andersherum: Hier erweisen sich die Fehlleistungen und Irrtümer, die unausweichlich mit dem Bewusstsein verknüpft seien, gerade nicht als lebens- oder arterhaltend, sondern vielmehr als „eine Gefahr des Organismus“ (382, 30), die sein Zugrundegehen zur Folge hätten, stünde dem mangelhaften Bewusstsein „nicht der erhaltende Verband der Instincte so überaus viel mächtiger“ (382, 23 f.) gegenüber (vgl. NK 382, 20–22). Zu den aufgezeigten kotextuellen Verknüpfungen siehe auch Brusotti 1997b, 431, Anm. 98.

469, 9 f. *kämpfte seinen Kampf für sich und seinen Nachwuchs*] Die Figura etymologica spielt auf den durch Darwin bekannt gewordenen ‚Kampf ums Dasein‘ an; vgl. hierzu NK 585, 20 f.

469, 12 *fast*] Im Korrekturbogen (Cb1 u. Cb2, 139) eingefügt.

469, 13 *dass es dauernde Dinge gebe*] Vgl. die Kritik am Substanz-Begriff in FW 109, 468, 32 und in FW 111, 472, 1–6.

469, 13 f. *dass es gleiche Dinge gebe*] Vgl. die Kritik am Identitäts-Begriff in FW 111, 471, 26–472, 1.

469, 15 *Das*] In Cb1, 139 korrigiert aus: „das“.

469, 18 *unkräftigste*] In Cb1, 139 korrigiert aus: „urkräftigste“.

469, 22–28 *jenen uralte einverleibten Grundirrhümern. [...] Also: die Kraft der Erkenntnisse liegt nicht in ihrem Grade von Wahrheit, sondern in ihrem Alter, ihrer Einverleibtheit*] In NL 1881, 11[197], KSA 9, 520, 1–3 notiert N. unter dem Stichwort „Von der Einverleibung der Erfahrungen“: „Erkenntniss = Irrthum, der organisch wird und organisirt.“ Dazu passt auch die im vorliegenden Text vorangehende Äußerung, dass „unser Organismus“ zunächst auf den „Gegensatz“ der ‚erkenntnisunkräftigen‘ „Wahrheit“ „eingerrichtet“ ist (469, 18–20). Zur Einverleibungs-Metapher vgl. NK 370, 21. Von einverleibten Irrthümern ist (in abweichendem Sinn) auch schon in FW 11 die Rede; siehe NK 383, 9–16. Vgl. auch die Schlussthese des vorliegenden Textes über die Verträglichkeit der Wahrheits-Einverleibung; hierzu NK 471, 14–19.

469, 25 *bemass* –] In Cb1, 140 korrigiert aus: „bemass, –“.

469, 29–31 *Wo Leben und Erkennen in Widerspruch zu kommen schienen, ist nie ernstlich gekämpft worden; da galt Leugnung und Zweifel als Tollheit.*] Durch den fehlenden Kampf zwischen Erkenntnis und Leben in der hier geschilderten Periode des lebenserhaltenden Irrthums stellt diese den äußersten Unterschied zum ‚heutigen‘ Denken dar, wie es am Schluss des Abschnitts charakterisiert wird: als Austragungsort eines zwischen dem Wahrheitsstreben und den alten Irrthümern stattfindenden Kampfes um die Lebensbedingungen des Menschen.

469, 31–470, 14 *Jene Ausnahme-Denker, wie die Eleaten, welche trotzdem die Gegensätze der natürlichen Irrthümer aufstellten und festhielten, glaubten daran, dass es möglich sei, dieses Gegentheil auch zu leben: sie erfanden den Weisen als den Menschen der Unveränderlichkeit, Unpersönlichkeit, Universalität der Anschauung, als Eins und Alles zugleich, mit einem eigenen Vermögen für jene umgekehrte Erkenntniss; sie waren des Glaubens, dass ihre Erkenntniss zugleich das Princip des Lebens sei. Um diess Alles aber behaupten zu können, mussten sie sich über ihren eigenen Zustand täuschen: sie mussten sich Unpersönlichkeit und Dauer ohne Wechsel andichten, das Wesen des Erkennenden verkennen, die Gewalt der Triebe im Erkennen leugnen und überhaupt die Vernunft als völlig freie, sich selbst entsprungene Activität fassen; sie hielten sich die Augen dafür zu, dass auch sie im Widersprechen gegen das Gültige, oder im Verlangen nach Ruhe oder Alleinbesitz oder Herrschaft zu ihren Sätzen gekommen waren.*] Kamen die Eleaten im vorigen Abschnitt FW 109 lediglich als Urheber eines irrigen Gottesbegriffs in Betracht (vgl. 468, 32 f.), so hebt die vorliegende Passage deutlich wohlwollender an, um dann allerdings kritisch auszuklingen. Den exemplarischen Status der Eleaten als „Ausnahme-Denker“ markiert noch em-

phatischer eine der frühesten Nachlassaufzeichnungen, in denen N. sie erwähnt: „Die Erkenntnißlehre auf ihrem Höhepunkt bei den Eleaten.“ (NL 1869/70, 3[72], KSA 7, 79, 8) Laut FW 110 bilden sie deshalb die denkerische Ausnahme, weil sie das Gegenteil der natürlichen, d. h. nützlichen und arterhaltenden Irrtümer gelehrt hätten.

Repräsentativ für die eleatische Philosophie ist Parmenides, dessen Lehre N. bei Ueberweg 1867, 58 so zusammengefasst finden konnte: „Nur das Sein ist, das Nichtsein ist nicht; es giebt kein Werden. Das Seiende existirt in der Gestalt einer einheitlichen und ewigen Kugel, deren Raum es continuirlich erfüllt. Das Viele und Wechselnde ist ein nichtiger Schein. Nur das Seiende ist denkbar und nur das Denkbare ist wirklich. Von dem Einen, das wahrhaft ist, kann das Denken eine überzeugungskräftige Erkenntniss gewinnen; der Sinnesbetrug aber verführt die Menschen zu der Meinung und zu dem trügerischen Schmuck der Rede von den vielen und wechselnden Dingen.“ Zumindest einigen der zuvor exemplarisch aufgelisteten natürlichen Irrtümern widerspricht diese ontologische Alleinheitslehre der Eleaten tatsächlich; „dass es Dinge, Stoffe, Körper gebe, dass ein Ding Das sei, als was es erscheine“ (469, 14 f.), wird von ihrer Grundannahme, Vielheit und Wechsel (Bewegung) sei nur ein Schein, bestritten. Wohl dagegen glaubten die Eleaten an „Dauer“, wie FW 110 selbst ausdrücklich konstatiert, um dies freilich als Täuschung zu verwerfen. Dass die Eleaten „die Gegensätze der natürlichen Irrthümer aufstellten“, soll also nicht heißen, ihre Lehren trafen die Wahrheit; die inhaltlichen Gegensätze der arterhaltenden Irrtümer erweisen sich aus der Perspektive des Sprechers ihrerseits als Irrtümer. Er beschreibt sie indes nicht etwa als Irrtümer über das Sein, sondern über den Denkenden und sein Denken selber. Die eleatischen Denker haben demnach die Prädikate des von ihnen gedachten Seins (zu Unrecht) auf sich selbst übertragen. Tatsächlich sind für Parmenides Sein und Denken dasselbe, so dass ihm auch letzteres als ewig und unwandelbar gilt: „Parmenides erkennt kein anderes Sein an, als das des Gedankens, und in diesem Sinne ist ihm Denken und Sein identisch“ (Ueberweg 1867, 59).

Als Fundamentalirrtum in der Selbsteinschätzung der „Ausnahme-Denker“, die die Eleaten beispielhaft vertreten, bemängelt der Sprecher von FW 110 die mangelnde Einsicht in die eigenen Motive, namentlich in die Triebanteile des Denkens. Diese werden optional und erweiterungssoffen als Wille zum Widerspruch, zur Ruhe oder zur Herrschaft beschrieben, während jene Denker wähten, reines, triebloses Denken zu sein. Hierzu passt auch gut die subversive Vermutung über die bisherige Philosophie im Ganzen am Ende von FW Vorrede 2: „bei allem Philosophiren handelte es sich bisher gar nicht um ‚Wahrheit‘, sondern um etwas Anderes, sagen wir um Gesundheit, Zukunft, Wachsthum, Macht, Leben ...“ (349, 11–14)

470, 1 *dieses*] In Cb1, 140 korrigiert aus: „diess“.

470, 13 f. *Ruhe oder Alleinbesitz oder Herrschaft*] In Cb1, 140 korrigiert aus: „Ruhe, oder Alleinbesitz, oder Herrschaft“.

470, 18–26 – *Jene feinere Redlichkeit und Skepsis hatte überall dort ihre Entstehung, wo zwei entgegengesetzte Sätze auf das Leben anwendbar erschienen, weil sich beide mit den Grundirrhümern vertrugen, wo also über den höheren oder geringeren Grad des Nutzens für das Leben gestritten werden konnte; ebenfalls dort, wo neue Sätze sich dem Leben zwar nicht nützlich, aber wenigstens auch nicht schädlich zeigten, als Aeusserungen eines intellectuellen Spieltriebes, und unschuldig und glücklich gleich allem Spiele.*] In dieser Passage wird die dritte Phase der im vorliegenden Abschnitt erzählten ‚Erkenntnis-Geschichte‘ beschrieben: Die von der eleatischen Philosophie repräsentierte zweite Phase sei durch die Skepsis abgelöst worden. Angespielt ist damit auf die antike Denkrichtung des Pyrrhonismus. Diese von Pyrrhon von Elis (ca. 360–270 v. Chr.) begründete radikale Form philosophischer Skepsis geht davon aus, dass es keine zweifelsfreie Erkenntnis gibt, sondern jeder Auffassung mit genauso guten Gründen eine ihr widersprechende gegenübergestellt werden könne. Hierauf nimmt 470, 19–21 Bezug, wo davon die Rede ist, dass „zwei entgegengesetzte Sätze auf das Leben anwendbar erschienen“. Damit hängt bereits die Bezeichnung „Skepsis“ zusammen, die sich vom griechischen Verb σκέπτομαι (‘ich blicke prüfend an’) ableitet. Da der Mensch nach Ansicht der Skeptiker nicht in der Lage ist, mit Bestimmtheit und Sicherheit etwas auszusagen, praktizieren und lehren sie die Urteilsenthaltung, die sie mit dem (noch im 20. Jahrhundert von Edmund Husserl wiederverwendeten) Ausdruck ἐποχή bezeichnen. Siehe hierzu ebenfalls NK KSA 3, 78, 21 u. NK KSA 6, 233, 22. Die Urteilsenthaltung soll nicht zuletzt auch zur Erreichung des ethischen Ideals führen, das die Skeptiker mit den Stoikern teilen: zur Erlangung der Seelenruhe (Ataraxie). Dieses ethische Ziel der Urteilsenthaltung reflektiert der Sprecher von FW 110 allerdings nicht, um stattdessen darin das Medium für einen Streit um den unterschiedlichen Lebensnutzen entgegengesetzter Urteile oder die „Aeuss[erung] eines intellectuellen Spieltriebes“ zu sehen (der Begriff des Spieltriebs ist vor allem geprägt worden durch Schillers *Ästhetische Erziehung des Menschen* = Schiller 1844, 195–197).

Eine mit der Grundhaltung der Urteilsenthaltung verbundene zentrale Gemeinsamkeit mit den (ihnen laut FW 110 in Phase 2 der Erkenntnisgeschichte vorausgehenden und im 19. Jahrhundert tatsächlich oft als Vorgänger zugeordneten) Eleaten liegt dabei im Verhältnis der Skeptiker zu einer Auffassung, die FW 110 ausdrücklich den arterhaltenden „irrhümliche[n] Glaubenssätze[n]“ (469, 10 f.) zurechnet, nämlich zu der Auffassung, „dass ein Ding Das sei, als

was es erscheine“ (469, 14 f.). Gerade dies bezweifelt auch die pyrrhonische Skepsis. So heißt es im *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis* von Sextus Empiricus (I 11, 22): „Urtheilsmittel der skeptischen Führungsweise also, sagen wir, sei das Erscheinende, wobei wir dem Sinne nach sein Erscheinungsbild so nennen; denn da es in einem Erleiden und einem willenlosen Leiden (Zustand) besteht, so ist es unbezweifelbar. Deshalb ist darüber, ob das Unterliegende so oder so erscheint, vielleicht Niemand im Zweifel; darüber aber, ob es so ist, wie es erscheint, zweifelt man.“ (Sextus Empiricus 1877, 29) Da sich der Mensch nur auf diese ungewisse Erscheinung beziehen könne und seine Meinungen und Begriffe bloß auf Gewohnheit oder Übereinkunft beruhen, gilt für die Skeptiker die Regel der Urteilsenthaltung.

N. kannte die Philosophie der Skepsis nicht nur aus zeitgenössischen Philosophiegeschichten, sondern auch aus dem doxographischen Werk des Diogenes Laertius: *Von den Leben und den Meinungen berühmter Philosophen*, zu dem er in seiner Zeit als Altphilologe intensive Quellenstudien betrieb. Aber auch in der Zeit seines Spätwerks interessierte sich N. noch für die Skepsis. Für seine private Bibliothek erwarb er ein 1887 erschienenes Werk über die antike Skepsis, das noch bis weit ins 20. Jahrhundert hinein Neuauflagen erlebte: *Les sceptiques grecs, par Victor Brochard*, Paris 1887. In EH Warum ich so klug bin 3 schreibt N. lobend über Brochard sowie die Skeptiker: „Eine ausgezeichnete Studie von Victor Brochard, les Sceptiques Grecs, in der auch meine Laertiana gut benutzt sind. Die Skeptiker, der einzige ehrenwerthe Typus unter dem so zwei- bis fünfdutigen Volk der Philosophen! ...“ (KSA 6, 284, 27–30) Zu N. und der antiken Skepsis allgemein vgl. Sommer 2018 und Berry 2011; speziell zur Skepsis in FW 110 siehe ebd., 30 u. 105.

Anders als bei den Eleaten (die freilich ihrerseits nur als Beispiel angeführt werden) ist bei der Skepsis in FW 110 der Bezug allerdings nicht eindeutig auf die gleichnamige antike Philosophenschule festgelegt. Unter der Voraussetzung, die pyrrhonische Skepsis sei gemeint, wäre der zeitliche Weg von Phase 2 zu Phase 3 des von FW 110 geschilderten Erkenntnisprozesses jedenfalls viel kürzer als zwischen Phase 1 und Phase 2. Den „ungeheure[n] Zeitstrecken“ (469, 7), die diese voneinander trennen, stehen nur ca. hundert Jahre zwischen den beiden griechischen Denkrichtungen gegenüber; während die eleatische Philosophie im 5. Jahrhundert v. Chr. auf ihrem Höhepunkt war, beginnt die Wirkungszeit der Skeptiker im 4. Jahrhundert v. Chr. (und reicht bis ins 2. Jahrhundert n. Chr.). Jedoch ergibt sich eine philosophiegeschichtliche Doppeldeutigkeit des Ausdrucks „Skepsis“ allein schon aus dem Unterschied zwischen der antiken und der neuzeitlichen Skepsis, dem sogenannten Skeptizismus, der bis zu Hume und Kant reicht und in FW 110 ebenfalls (mit)gemeint sein könnte. In Eduard Zellers *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Ent-*

wicklung, die N. besaß, schneidet die moderne Skepsis freilich weniger gut ab: „Die letztere hat immer etwas Unbefriedigtes, eine innere Unsicherheit, einen geheimen Wunsch, das zu glauben, gegen das ihre Beweise gerichtet sind. Die antike Skepsis ist frei von dieser Halbheit, sie weiss nichts von der hypochondrischen Unruhe, die selbst ein HUME so lebhaft schildert, sie betrachtet das Nichtwissen nicht als ein Unglück, sondern als eine Naturnothwendigkeit, in deren Erkenntniß der Mensch sich beruhigt.“ (Zeller 1856, 108) Die von Zeller monierte Seelen-Unruhe der modernen Skepsis, die sich nicht mit dem Nichtwissen begnügen will, sondern eigentlich nach Erkenntnis der Wahrheit verlangt, passt indes gut zu der Beschreibung, die N.s Text vom Ende und Resultat der skeptischen Phase liefert, wonach sich in diesem Stadium der Erkenntnisgeschichte das Wahrheitsstreben nicht mehr als lebensfeindlich, sondern seinerseits als Lebensbedürfnis erweist.

470, 15 *Redlichkeit*] Vgl. NK 464, 10–19.

470, 20 *anwendbar*] Im Korrekturbogen noch nicht gesperrt; mit rotem Randstrich markiert (Cb, 141).

470, 27 *solchen*] In Cb, 141 eingefügt.

470, 32–471, 6 *das Erkennen und das Streben nach dem Wahren ordnete sich endlich als Bedürfniss in die anderen Bedürfnisse ein. Von da an war nicht nur der Glaube und die Ueberzeugung, sondern auch die Prüfung, die Leugnung, das Misstrauen, der Widerspruch eine Macht, alle „bösen“ Instincte waren der Erkenntniß untergeordnet und in ihren Dienst gestellt und bekamen den Glanz des Erlaubten, Geehrten, Nützlichen und zuletzt das Auge und die Unschuld des Guten.*] Dieser entscheidende Wendepunkt in der erzählten Erkenntnisgeschichte, der den Übergang von den Skeptikern zum Denker der ‚Jetztzeit‘ markiert, fügt das Wahrheitsstreben den Lebensbedürfnissen hinzu, zu denen es einstmals im Widerspruch gestanden habe (vgl. 469, 17–20). Das „Streben nach dem Wahren“, das weiter unten im Text als „Trieb zur Wahrheit“ erneut auftaucht (471, 11), präfiguriert die in N.s späterem Schaffen mehrfach vorkommende Formel „Wille zur Wahrheit“, die auch in den neu hinzugekommenen Teilen der zweiten Ausgabe von FW 1887 präsent ist. Vgl. FW Vorrede 4 (352, 5 f.) und FW 344 (575, 18 u. passim), wo allerdings jeweils eine kritische Distanzierung von diesem Wahrheitswillen stattfindet. Im zuletzt genannten Abschnitt aus dem Fünften Buch geschieht dies unter dem Gesichtspunkt der moralischen Implikationen des Wahrheitsbegriffs, wie sie mit den Prädikaten ‚gut‘ und ‚böse‘ auch schon im hier zu kommentierenden Passus aufscheinen: als Umwertung des Strebens nach Wahrheit. Dass man es früher für „böse“ gehalten habe, konfligiert allerdings latent mit vorangehenden Äußerungen, denen zu-

folge man die auf Wahrheit ausgerichtete Erkenntnis ursprünglich als völlig ‚unkräftig‘ oder gar als irrsinnig empfand (vgl. 469, 17–19 u. 29–31). Anders als FW 110, nämlich als Umschlag vom Gutsein zum Böserwerden des Menschen, erzählt im Ersten Buch der dialogisch strukturierte Abschnitt FW 33 die ‚Entwicklungsgeschichte des Misstrauens‘ (vgl. NK 404, 2–7).

471, 6–14 *Die Erkenntniss wurde also zu einem Stück Leben selber und als Leben zu einer immerfort wachsenden Macht: bis endlich die Erkenntnisse und jene uralten Grundirrthümer auf einander stiessen, beide als Leben, beide als Macht, beide in dem selben Menschen. Der Denker: das ist jetzt das Wesen, in dem der Trieb zur Wahrheit und jene lebenerhaltenden Irrthümer ihren ersten Kampf kämpfen, nachdem auch der Trieb zur Wahrheit sich als eine lebenerhaltende Macht bewiesen hat.* Die über das Leben vermittelte Verbindung von Erkenntnis/Wahrheit und Macht, die in den beiden vorangehenden Sätzen bereits deutlich angeklungen ist (470, 29–471, 2), erinnert zum einen an die thematisch verwandten Überlegungen in FW 13, wo das Selbstgefühl, sich im Besitz der Wahrheit zu befinden, als Machtgefühl betrachtet wurde (vgl. 385, 4–6). Zum anderen präludiert jene Verbindung, nicht zuletzt durch die Prägung „Trieb zur Wahrheit“, der Liaison von ‚Wille zur Wahrheit‘ und ‚Wille zur Macht‘ in einigen Texten des späteren N. (vgl. hierzu NK 349, 11–14). Die Pointe von FW 110 besteht darin, dass erst durch die als brandaktuelle Neuheit eingeführte Ausrichtung der Erkenntnis bzw. des Wahrheitstriebes auf Leben und Macht im jetzigen Denken ein Konflikt mit den gleichgerichteten uralten Irrtümern entstehen konnte (vgl. auch das in NK 471, 14–19 zitierte Notat NL 1881, 11[162]), während in den früheren Epochen der Erkenntnisgeschichte Wahrheit und Irrtum auf ganz unterschiedlichen Ebenen angesiedelt gewesen und sich so überhaupt nicht in die Quere gekommen seien. Dass dem tatsächlich so war, wurde im Vorangehenden indes ebenso wenig „bewiesen“ wie an dieser Stelle die Wandlung des Erkenntnistriebs zur lebensbedingenden Macht. Vgl. die strukturell ähnliche Beteuerung eines stattgehabten Beweises in FW 1 (369, 25–370, 1).

Die auffällige Formel „Trieb zur Wahrheit“, die in FW nur an dieser Stelle vorkommt (vgl. aber schon die „Triebe im Erkennen“ in 470, 10 sowie „das Streben nach dem Wahren“ in 470, 32f.), verweist auf eine Verschränkung von Trieb und Intellekt, wie sie häufiger bei N. begegnet; in FW sogleich im Eröffnungsabschnitt des Ersten Buchs als der allen Menschen gemeinsame „Trieb der Arterhaltung“, der „als Vernunft und Leidenschaft des Geistes“ aufträte (371, 12f.; vgl. NK 371, 12–19). Während dort allerdings diese ‚Vergeistigung‘ eines Triebes kritisch betrachtet wird, erscheint in FW 110 die Verbindung von „Trieb“ und „Wahrheit“ unproblematisch. Der „Wahrheitstrieb“ bzw. „Trieb zur

Wahrheit“ taucht bei N. schon früh auf; vgl. NL 1872/73, 19[228], KSA 7, 491, 16 u. NL 1872/73, 19[230], KSA 7, 492, 9. In NL 1880, 6[5], KSA 9, 195, 4–6 äußert sich der „Wahrheitstrieb“ bereits ähnlich wie im hier zu kommentierenden Text als „Ekel an der Sättigung der Berausung durch Illusionen“. Eng dem „Wahrheitstrieb“ verwandt ist der „Erkenntnistrieb“/„Erkenntnißtrieb“, über den sich N. bereits 1869 äußert (Brief an Paul Deussen, 19. 12. 1869, KSB 3/KGB II 1, Nr. 46, S. 81, Z. 21–23). In einigen Texten N.s wird freilich die Existenz eines Wahrheits- bzw. Erkenntnistriebes, wie sie FW 110 voraussetzt, gerade in Frage gestellt, z. B. in einem nachgelassenen Notat, das wohl auf den Sommer 1883 zu datieren ist und eine Vorarbeit zu JGB 6 darstellt. In der Grundschrift dieser Aufzeichnung heißt es: „Ich glaube nicht an einen Erkenntnißtrieb, sondern an Triebe, welche sich der Erkenntniß wie eines Werkzeugs bedienen.“ (M III 4, 90; vgl. NK 5/1, S. 103)

Zwar nicht in wörtlicher Übereinstimmung, aber in sachlicher Überschneidung taucht der Wahrheitstrieb auch in den folgenden Abschnitten wieder auf: in FW 111 als der „skeptische Hang“ (472, 8) und in FW 113 als „der anzweifeln-de Trieb, der verneinende Trieb, der abwartende Trieb“ (473, 28 f.).

471, 13 bewiesen] Im Korrekturbogen noch nicht gesperrt; mit roter Unterstreichung und Randstrich markiert (Cb, 142).

471, 14–19 *Im Verhältniss zu der Wichtigkeit dieses Kampfes ist alles Andere gleichgültig: die letzte Frage um die Bedingung des Lebens ist hier gestellt, und der erste Versuch wird hier gemacht, mit dem Experiment auf diese Frage zu antworten. Inwieweit verträgt die Wahrheit die Einverleibung? – das ist die Frage, das ist das Experiment.*] Das in die Zukunft gerichtete (Selbst-)Experiment des Denkens taucht als Motiv wiederholt bei N. und so auch in FW auf. Vgl. FW 7 (siehe bes. NK 379, 33–380, 3) und FW 51. Die ebenfalls häufiger begegnende Metapher der „Einverleibung“ findet sich bereits weiter oben im vorliegenden Text (vgl. 469, 28); ging es dort noch um die Einverleibung der lebensbedingenden Irrtümer, so ist nun allerdings von der Einverleibung der ehemals lebensfeindlichen Wahrheit die Rede, was *mutatis mutandis* an die am Ende von FW 11 geforderte Einverleibung des Wissens erinnert (vgl. NK 383, 9–16). Allerdings lautet die experimentell-offene Frage jetzt nicht etwa, in welchem Maß der Mensch die Einverleibung der Wahrheit verträgt, sondern inwiefern diese selbst ihre Einverleibung aushalten kann (vgl. verdeutlichend Benne 2005, 223, der den Wortlaut der Frage so paraphrasiert, dass „das Leben“ als Agens der Einverleibung erscheint: „inwieweit die Wahrheit die Einverleibung durch das Leben vertrage“). Weniger vertrackt formuliert N. später in EH Vorwort 3, KSA 6, 259, 4 f.: „Wie viel Wahrheit er-trägt [...] ein Geist?“

Dass zumindest die heraklitisch getönte „letzte Wahrheit vom Fluß der Dinge“ die Einverleibung gar nicht verträgt (vgl. hierzu auch FW 111, 472, 1–6), behauptet ein nachgelassenes Notat aus der Entstehungszeit von FW, dessen thematische Verwandtschaft mit FW 110 auf der Hand liegt. Der Beginn dieser Aufzeichnung lautet: „Damit es irgend einen Grad von Bewußtsein in der Welt geben könne, mußte eine unwirkliche Welt des Irrthums – entstehen: Wesen mit dem Glauben an Beharrendes an Individuen usw. Erst nachdem eine imaginiäre Gegenwelt im Widerspruch zum absoluten Flusse entstanden war, konnte auf dieser Grundlage etwas erkannt werden – ja zuletzt kann der Grundirrtum eingesehn werden worauf alles beruht (weil sich Gegensätze denken lassen) – doch kann dieser Irrthum nicht anders als mit dem Leben vernichtet werden: die letzte Wahrheit vom Fluß der Dinge verträgt die Einverleibung nicht, unsere **Organe** (zum Leben) sind auf den Irrthum eingerichtet. So entsteht im Weisen der Widerspruch des Lebens und seiner letzten Entscheidungen; sein Trieb zur Erkenntniß hat den Glauben an den Irrthum und das Leben darin zur Voraussetzung.“ (NL 1881, 11[162], KSA 9, 503, 21–504, 10) Dieser Weise erinnert merklich an den „Denker“ in 471, 10. Anders ist dagegen der ‚Kampf der unlogischen Triebe‘ beschaffen, der am Ende von FW 111 in ein Entsprechungsverhältnis zum „Verlauf logischer Gedanken und Schlüsse in unserem jetzigen Gehirne“ (472, 13 f.) gesetzt wird; vgl. NK 472, 6–18.

111.

Herkunft des Logischen.] Dieser Abschnitt, der von der Frage nach dem evolutionären Entstehungsgrund der „Logik im menschlichen Kopfe“ (471, 21 f.) ausgeht, lässt sich teils als ausführlichere Darstellung der im vorangehenden Abschnitt FW 110 modellierten ersten, alten und langen Phase der Entwicklungsgeschichte der Erkenntnis lesen, in der sich ‚arterhaltende Irrtümer‘ herausbilden (vgl. NK 469, 6–14). Davon handelt am Beispiel der logischen Begriffe ‚Gleichheit‘ und ‚Substanz‘, denen zwar keine Wirklichkeit entspreche, die aber lebensförderlich seien, zumindest der erste, längere Teil des Textes (471, 21–472, 13), der auf eine unbestimmte Vergangenheit zurückblickt. Im kürzeren Schlussteil (472, 13–18) reflektiert das sprechende Wir hingegen – selbstbezüglich, aber zugleich selbstdistanziert – auf den Zustand „in unserem jetzigen Gehirne“ (472, 14 f.), der, obwohl er mit ähnlichen Worten wie der des jetzigen „Denker[s]“ am Ende von FW 110 (vgl. 471, 10–19) beschrieben wird, von diesem höchst verschieden ist: nicht ein Kampf von Wahrheitstrieb und Irrtümern, sondern lediglich ein Kampf von unlogischen Trieben untereinander. Insofern erzählt FW 111,

im Gegensatz zu FW 110, keine Entwicklungsgeschichte der Erkenntnis, die zur Infragestellung der ‚uralten‘ Irrtümer führt, sondern konstruiert vielmehr eine Kontinuität derselben, die noch den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Gehirns konsequent bestimmen. Wenngleich FW 111 damit – nur unter anderen Ausgangsvoraussetzungen – zu einem ähnlichen Ergebnis wie bereits im Ersten Buch FW 11 („Das Bewusstsein“) gelangt, proklamiert oder avisiert der Abschnitt doch im Unterschied zu diesem Abschnitt (sowie zu FW 110) keine Gegenbewegung gegen den Irrtum bzw. das Unlogische, die zukünftig zu einer Aneignung von ‚wahrem Wissen‘ führen könnte.

M III 1, 112 enthält folgende ‚Vorstufe‘ zu FW 111: „Wie ist die Logik im Kopfe entstanden? Gewiß aus der Unlogik. Die Wesen, welche anders schlossen als logisch ist (es könnte immer noch wahrer sein!) gingen zu Grunde. Wesen, welche ‚das Gleiche‘ nicht erkannten, also nicht subsumirten, lebten gefährdet (in Betreff der Nahrung: sie erkannten nicht oft genug das Nahrungsmittel, und in Betreff der Gegner) Das Ähnliche als gleich betrachten u. es so behandeln – dieser unlogische Hang hat überhaupt erst der Logik die Grundlage gegeben (nämlich =heit geschaffen). Ebenso das Wechseln nicht sehen, also nicht genau genug sehen – so entstand das Seiende. Auch der Grad von Skepsis u. Unglauben war und ist höchst gefährlich – für das Fortleben – es muß der Hang entstehen, lieber zu bejahen als das Urtheil aussetzen, lieber zu irren, zu dichten als abzuwarten, lieber zu urtheilen und zu richten. Dieser unlogische Hang lieber zu urtheilen, lieber zu bejahen und zu verneinen ist ebenfalls ein Fundament der Logik. Dem Verlauf logischer Gedanken und Schlüsse muß im Gehirn ein Verlauf entsprechen – natürlich kein logischer – (was hat Phosphor u. Kali mit ‚Gedanken‘ zu thun!) sondern ein Verlauf von Trieben (diese müssen alle sorgsam einzeln gezüchtet worden sein“. Zur Bedeutung von Phosphor für das Denken siehe NK 407, 7–9.

Allgemein zum Thema N. und die Logik vgl. Hales 1996 u. Loukidelis 2014. Eine inhaltliche Paraphrase von FW 111 bietet Figal 1999, 148 f., der damit die „Kraft zu vergessen“ aus UB II HL 1, KSA 1, 250, 15 assoziiert und zu dem erratischen Fazit gelangt, es gehe in FW 111 „um die *Zusammengehörigkeit* des Gegensätzlichen, darum, daß die Einsicht in diese gegen die ‚Kraft zu vergessen‘, die Selbstabschließung in der Verständlichkeit immer wieder neu gewonnen werden muß“ (Figal 1999, 149). Insgesamt hat FW 111 in der Forschung etwas weniger Aufmerksamkeit erfahren als die vorangehenden Abschnitte des Dritten Buchs; vgl. aber auch die punktuellen Bezugnahmen bei Hollingdale 1973, 128 u. 130, Stack 1983, 138, Havas 1995, 102, Higgins 2000, 108 f., Chung 2004, 99 f., Franco 2011, 130, Rowe 2019, 36, Anm. 24 und Ure 2019, 132 f.

471, 21–23 *Woher ist die Logik im menschlichen Kopfe entstanden? Gewiss aus der Unlogik, deren Reich ursprünglich ungeheuer gewesen sein muss.*] Vorausge-

setzt wird mit diesem paradox anmutenden Einstieg, der an die Entstehung von „Logik aus Unlogik“ in MA I 1, KSA 2, 23, 10 erinnert, ein weites Verständnis der „Logik“, die hier weniger die traditionell so genannte elementarphilosophische „Wissenschaft von den Gesetzen u. Formen des richtigen Denkens“ (Pierer 1875–1879, 12, 307) als vielmehr das Denken selbst meint, insofern es „den Gesetzen der Logik angemessen“ (ebd., 470) vonstattengeht. Allerdings zeigt sich rasch, dass dieses logische Denken dem Sprecher zufolge nicht nur „aus der Unlogik“, d. h. aus einem ‚falschen‘ Denken entstanden, sondern von Anfang an und bis ‚heute‘ noch mit diesem identisch ist; die „Logik“ sei in diesem Sinne selbst „Unlogik“. Dass „deren Reich ursprünglich ungeheuer gewesen sein muss“, klingt zwar so, als wäre es im Laufe der menschlichen Entwicklungsgeschichte kleiner geworden, aber darauf gibt der Text im weiteren Verlauf keine direkten Hinweise. Eher will es im unmittelbaren Fortgang scheinen, als wäre das ‚Reich der Unlogik‘ „ursprünglich“ gar nicht so „ungeheuer“ groß gewesen, insofern die (menschheits)historische Möglichkeit erwogen wird, dass es in jener Ursprungsvergangenheit sogar wahrere logische Schlüsse gegeben habe als ‚jetzt‘.

471, 23–26 *Aber unzählig viele Wesen, welche anders schlossen, als wir jetzt schliessen, giengen zu Grunde: es könnte immer noch wahrer gewesen sein!]* Während sich der erste Teil der Aussage – das Zugrundegegangensein der anders schließenden Wesen – als faktual präsentiert, knüpft daran eine Möglichkeitsbehauptung an: das Wahrengewesensein ihrer Schlüsse. Das im Folgenden gegebene Beispiel wechselt aber gleich wieder in den assertorischen Modus einer (prä)historiographischen Erzählung, die offensichtlich von frühen Menschen und ihren Selektionsnachteilen aufgrund anderer, ‚wahrerer‘ Schlüsse berichtet. Wie sich dabei zeigt, zielt das zugrunde liegende Wahrheitskonzept im klassischen Sinne auf Übereinstimmung der ‚Schlüsse‘ mit einer objektiven Wirklichkeit ab, welcher der Status eines ‚An sich‘ zugeschrieben wird. Zum Begriffskomplex der ‚Wirklichkeit an sich‘ bei N. siehe Aichele 2013.

471, 26–472, 1 *Wer zum Beispiel das „Gleiche“ nicht oft genug aufzufinden wusste, in Betreff der Nahrung oder in Betreff der ihm feindlichen Thiere, wer also zu langsam subsumirte, zu vorsichtig in der Subsumption war, hatte nur geringere Wahrscheinlichkeit des Fortlebens als Der, welcher bei allem Aehnlichen sofort auf Gleichheit rieth. Der überwiegende Hang aber, das Aehnliche als gleich zu behandeln, ein unlogischer Hang – denn es giebt an sich nichts Gleiches –, hat erst alle Grundlage der Logik geschaffen.]* Weshalb „das ‚Gleiche““, das der hier geschilderte Frühmensch „nicht oft genug aufzufinden wusste“, so dass er – zumindest auf evolutionäre Dauer – nicht überlebensfähig war, in distanzierenden Anführungszeichen steht, klärt sich schnell auf. Denn für

den Sprecher gibt es „an sich nichts Gleiches“, sondern allenfalls nur „das Aehnliche“, wobei „an sich“ offenbar heißt: in der Wirklichkeit außerhalb des „menschlichen Kopf[es]“ (471, 22). Mit besonderem Blick auf die Kategorie der Kausalität argumentiert auch der folgende Abschnitt FW 112 für eine grundsätzliche Unangemessenheit des menschlichen Intellekts gegenüber der ‚wahren‘ Wirklichkeit – allerdings ohne Hinweis auf eine lebenserhaltende Funktion bzw. Auswirkung dieses Erkenntnisfehlers.

Die sich auf die ‚Wirklichkeit‘ berufende Kritik am logischen Gleichheits-Begriff findet sich bei N. nicht nur in FW, sondern auch schon in früheren und noch in späteren Texten. So heißt es bereits in MA I 11, KSA 2, 31, 11–17: „Auch die Logik beruht auf Voraussetzungen, denen Nichts in der wirklichen Welt entspricht, z. B. auf der Voraussetzung der Gleichheit von Dingen, der Identität des selben Dinges in verschiedenen Punkten der Zeit: aber jene Wissenschaft entstand durch den entgegengesetzten Glauben (dass es dergleichen in der wirklichen Welt allerdings gebe).“ Ähnlich wie in FW 111 rechnet schon das Nachlass-Notat NL 1881, 11[262] die „Gleichheit“ zu den für die Menschen „wesentlichsten“ lebens- bzw. arterhaltenden Irrtümern, die sich zu Unrecht als „Wahrheit“ präsentieren: „Als ‚Wahrheit‘ wird sich immer das durchsetzen, was nothwendigen Lebensbedingungen der Zeit, der Gruppe entspricht: auf Dauer wird die Summe von Meinungen der Menschheit einverleibt sein, bei welchen sie ihren größten Nutzen d. h. die Möglichkeit der längsten Dauer hat. Die wesentlichsten dieser Meinungen, auf denen die Dauer der Menschheit beruht, sind ihr längst einverleibt, z. B. der Glaube an Gleichheit Zahl Raum usw. Darum wird sich der Kampf nicht drehen – es kann nur ein Ausbau von diesen irrthümlichen Grundlagen unserer Thierexistenz sein.“ (KSA 9, 541, 8–18) Auch mit Blick auf das in 472, 1–6 anschließende Beispiel der „Substanz“ als weiterer logischer Begriff ohne Entsprechung in der „Wirklichkeit“ kommt als Vorarbeit zu FW 111 die Aufzeichnung NL 1881, 12[35] in Betracht, deren Schlusssatz lautet: „Der Intellekt als das Mittel der Täuschung mit seinen Zwangsformen ‚Substanz‘ ‚Gleichheit‘ ‚Dauer‘ – er erst hat die Vielheit sich aus dem Sinne geschlagen.“ (KSA 9, 582, 22–25)

Spätere Aufzeichnungen N.s knüpfen an diese Gedanken an; vgl. KGW IX 4, W I 4, 31, 28–42 (NL 1885, 36[23], KSA 11, 561, 11–19), wo es bezüglich des logischen Identitätssatzes heißt: „Der Satz von der Identität hat als Hintergrund / den ‚Augenschein‘, daß es gleiche Dinge giebt. Eine werdende Welt könnte / im strengen Sinne nicht ‚begriffen‘, nicht ‚erkannt‘ werden: nur insofern der ‚begreifende‘ u. ‚erkennende‘ Intellekt eine schon geschaffene / grobe Welt vorfindet, gezimmert aus lauter Scheinbarkeiten, aber fest / geworden, insofern diese Art Schein das Leben erhalten hat – nur / insofern giebt es etwas wie ‚Erkenntniß‘: dh. ein Messen der früheren / u jüngeren Irrthümer an einan-

der.“ Ein anderes Notat von 1885 kommt dagegen bemerkenswerterweise zu dem Schluss, dass die Irrtümer des logischen Denkens wie insbesondere die „Gleichheit“ im Laufe der menschlichen Entwicklungsgeschichte immer weiter zurückgegangen seien: „Sein‘, ‚Substanz‘ und ‚Unbedingtes‘, ‚Gleichheit‘, ‚Ding‘ –: das Denken erfand sich zuerst und zu ältest diese Schemata, welche thatsächlich der Welt des Werdens am gründlichsten widersprachen, aber ihr von vornherein, bei der Stumpfheit und Einerleiheit des anfänglichen, noch unterthierischen Bewußtseins, zu entsprechen schienen: jede ‚Erfahrung‘ schien sie immer von Neuem und sie ganz allein zu unterstreichen. Die Gleichheit und Ähnlichkeit wurde allmähig, mit der Verschärfung der Sinne und der Aufmerksamkeit, mit der Entwicklung und dem Kampfe des vielfältigsten Lebens, immer seltener zugestanden“ (NL 1885, 38[14], KSA 11, 613, 18–28).

Die kritische Auseinandersetzung mit dem logischen Begriff der Gleichheit, den FW 111 auf einen „unlogische[n] Hang“ zurückführt, ist bei N. nicht zuletzt vor dem Hintergrund seiner ausgiebigen Lektüre von Afrikan Spirs Werk *Denken und Wirklichkeit* zu verstehen, das kritisch an Kants Erkenntnistheorie anknüpft. Als „Grundlage der Logik“ erscheint die „Gleichheit“ auch schon bei Spir, der festhält: „Alles Schliessen beruht auf der Voraussetzung der Identität, Gleichheit oder Uebereinstimmung der Fälle, zwischen denen geschlossen wird.“ (Spir 1877, 1, 273) Für wie grundlegend Spir den empirisch-induktiven Schluss auf das Gleiche selbst für das menschliche Leben und die Wirklichkeitserkenntnis überhaupt hält, macht folgende Stelle deutlich: „wo wir einige Erscheinungen gleicher Art antreffen, [schließen wir] auf das Vorhandensein der übrigen, die wir früher oft in Gemeinschaft mit jenen wahrgenommen haben, in dem Augenblicke aber nicht selbst wahrnehmen. Ich werde mich nicht darüber verbreiten, wie ein solches inductives Schliessen in jedem Momente des Lebens ausgeübt wird und wie ohne dasselbe eine Erfahrung oder eine zusammenhängende Erkenntniss der Wirklichkeit gar nicht möglich wäre; denn dies ist ohne Weiteres klar.“ (Ebd., 94) Allerdings ergibt sich für Spir ein Problem, wenn man annimmt, dieser empirische Gleichheits-Schluss sei selbst auch empirisch basiert: „Die Gültigkeit der Induction setzt also voraus, dass in der Erfahrung wirklich identische oder übereinstimmende Fälle vorkommen, mithin bei allem Wech-/274/sel etwas Unveränderliches existirt. Woher kann nun die Gewissheit von etwas Unveränderlichem in der Erfahrung kommen? Durch Induction? Offenbar nein, denn die Gültigkeit der Induction setzt ja selbst diese Gewissheit voraus, und letztere aus jener ableiten hiesse also, sich im Circel drehen. Folglich, wenn es einen *rationellen Grund* für die Gültigkeit der Induction gibt, so kann derselbe nicht in der Erfahrung allein liegen.“ (Ebd., 273 f.) Dies führt Spir jedoch nicht etwa zu einer Ablehnung des logischen Gleichheits-Begriffs, wie sie der Sprecher in FW 111 an den Tag legt,

sondern lediglich dazu, einen Primat der Rationalität gegenüber der Empirie zu postulieren. Zu N. und Spir vgl. D'Iorio 1993b u. Small 2001, 1–20.

471, 28 f. *wer also zu langsam subsumirte, zu vorsichtig in der Subsumption war*] Vgl. Petri 1861, 748 f.: „**subsumiren** [...], unterstellen, voraussetzen, folgern, weiter schließen, unterordnen, bes. bei dem Allgemeineren; **Subsumtion** [...], die Vorannahme, Voraussetzung, Unterstellung, Zurückführung (des Besonderen) auf Allgemeines“.

472, 1–3 *Ebenso musste, damit der Begriff der Substanz entstehe, der unentbehrlich für die Logik ist, ob ihm gleich im strengsten Sinne nichts Wirkliches entspricht, –* In Cb, 142 mit rotem Randstrich markiert: „Ebenso musste damit der Begriff der Substanz entstehen, der unentbehrlich für die Logik ist, ob ihm gleich im strengsten Sinne nichts Wirkliches entspricht –“.

472, 1–6 *Ebenso musste, damit der Begriff der Substanz entstehe, der unentbehrlich für die Logik ist, ob ihm gleich im strengsten Sinne nichts Wirkliches entspricht, – lange Zeit das Wechselnde an den Dingen nicht gesehen, nicht empfunden worden sein; die nicht genau sehenden Wesen hatten einen Vorsprung vor denen, welche Alles „im Flusse“ sahen.*] Dass der Begriff der (dauerhaften) Substanz gegenstandslos sei, hatte bereits FW 109 verkündet (vgl. 468, 32 f.), woraufhin FW 110 es dann gerade zu den arterhaltenden Irrtümern der ersten Phase der menschheitsgeschichtlichen Intellektentwicklung erklärte, „dass es dauernde Dinge gebe“ (469, 13). Oft werden bei N. der Substanzbegriff und der logische Gleichheitsbegriff als Irrtümer in einem Atemzug erwähnt – so wie bereits in FW 110 auch im vorliegenden Abschnitt (vgl. ebenfalls die entsprechenden Nachlass-Notate, die in NK 471, 26–472, 1 zitiert werden). Wie der logische Gleichheitsbegriff verweist der damit verschränkte Substanzbegriff im vorliegenden Zusammenhang auf N.s Spir-Lektüre. Dies wird schon an parallelen Überlegungen aus der ‚frühen‘ Phase des ‚mittleren‘ N. deutlich. Übereinstimmend mit FW 111, wenngleich in noch weiterem Ausgriff auf „alles Organische[]“, hält bereits MA I 18 für „die Entstehungsgeschichte des Denkens“ (KSA 2, 38, 25) fest: „der Glaube an unbedingte Substanzen und an gleiche Dinge ist ebenfalls ein ursprünglicher, ebenso alter Irrthum alles Organischen“ (ebd., 40, 10–12). Zur Definition des Substanzbegriffs – der den Gleichheitsbegriff einschließt – wird dabei zu Beginn „der folgende Satz eines ausgezeichneten Logikers“ (ebd., 38, 26–39, 2) zitiert, hinter dem sich Afrikan Spir verbirgt: „Das ursprüngliche allgemeine Gesetz des erkennenden Subjects besteht [...] in der inneren Nothwendigkeit, jeden Gegenstand an sich, in seinem eigenen Wesen als einen mit sich selbst identischen, also selbstexistirenden und im Grunde stets gleichbleibenden oder unwandelbaren, kurz als eine Substanz zu erkennen.“ (Spir 1877, 2, 177; bei N. ohne Auslassungszeichen und ohne Nach-

weis, dafür mit Ersetzung von „oder“ durch „und“.) Bei N. geht es freilich mit dem Hinweis auf das evolutionäre Gewordensein dieses vermeintlich ursprünglich-allgemeinen Gesetzes darum, es „von einem neuen Lichte erhellt dastehen“ zu lassen (KSA 2, 38, 26 f.), d. h. es ‚naturgeschichtlich‘ zu historisieren und damit zu relativieren. Eine ganz ähnliche Funktion erfüllt die Evokation des Substanzbegriffs in FW 111; die hier genannten „nicht genau sehenden Wesen“, deren Blindheit für die ‚Wirklichkeit‘ des All-Flusses bzw. deren irrtümliche Annahme gleichbleibender Substanzen einen handfesten Überlebensvorteil bedeute, erinnern merklich an „die blöden Maulwurfsaugen dieser Organisationen“ (KSA 2, 39, 5 f.), die laut MA I 18 als erste Lebewesen Spirs „Gesetz des erkennenden Subjects“ unterworfen waren.

Attacken auf den – das unaufhörliche Werden zu Unrecht stillstellenden – Substanzbegriff kommen bei N. auch im späteren Schaffen immer mal wieder vor. So ist etwa noch in GD Vernunft 2, KSA 6, 75, 10–21 im Rahmen der Bekundung einer „hohe[n] Ehrerbietung“ für Heraklit von der „Lüge der Dinglichkeit, der Substanz, der Dauer“ zu lesen, der „das Werden, das Vergehen, de[r] Wechsel“ als einzige ‚Wahrheit‘ gegenübergestellt wird; vgl. NK 6/1, S. 290 f. Auch im 1887 mit der Neuausgabe von FW hinzugekommenen Fünften Buch wird dieser Gegensatz (allerdings ohne explizite Nennung der „Substanz“) aufgerufen, namentlich in FW 370; siehe NK 621, 22–25.

472, 6 *Alles „im Flusse“*] Anspielung auf den berühmten, Heraklit zugeschriebenen Ausspruch „πάντα ῥεῖ“ („Alles fließt“). In dieser Form ist der Spruch aber nur bei dem spätantiken Aristoteles-Kommentator Simplikios überliefert (Simplikios 1895, 1313). In Platons Dialog *Kratylos* (402a = Platon 1852–1864, 1, 183 f.) wird Heraklit die Lehrmeinung zugeschrieben: „πάντα χωρεῖ καὶ /184/ οὐδὲν μένει“ („Alles bewegt sich und nichts steht fest“). Dass Heraklit selbst in der Tat eine ‚Fluss-Lehre‘ vertrat, bezeugt freilich u. a. dieses als authentisch geltende Fragment: „ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ“ – „Man kann nicht zweimal in denselben Fluß steigen“ (Diels/Kranz 1956, 22 B 91). Erneut aufgegriffen wird die heraklitisch getönte Vorstellung vom ‚All-Fluss‘ auch im folgenden Abschnitt FW 112, in dessen Schlusssatz der ‚wahre‘, für den Menschen aber schlechthin unerkennbare „Fluss des Geschehens“ (473, 17) gegen eine nach dem binären Ursache-Wirkungs-Schema strukturierte, also relativ statische Welt gestellt wird, die sich der Mensch fälschlich zurechtgemacht habe. Vgl. NK 473, 15–19 sowie die Aufzeichnung NL 1881, 11[293], KSA 9, 554, 8–25, zitiert in NK 472, 31–33. Zu N.s Kritik an statischen Wirklichkeitskonzepten siehe Dries 2008. Ausdrücklich findet Heraklit in FW nur ein einziges Mal Erwähnung, nämlich im Titel von FW Vorspiel 41: „Heraklitismus“. Forschungsliteratur zum Verhältnis N.s zu Heraklit verzeichnet der entsprechende Stellenkommentar.

472, 6–18 *An und für sich ist schon jeder hohe Grad von Vorsicht im Schliessen, jeder skeptische Hang 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, lieber zuzustimmen als zu verneinen, lieber zu urtheilen als gerecht zu sein – ausserordentlich stark angezüchtet worden wäre. – Der Verlauf logischer Gedanken und Schlüsse in unserem jetzigen Gehirne entspricht einem Processe und Kampfe von Trieben, die an sich einzeln alle sehr unlogisch und ungerecht sind; wir erfahren gewöhnlich nur das Resultat des Kampfes: so schnell und so versteckt spielt sich jetzt dieser uralte Mechanismus in uns ab.*] Zur Skepsis bzw. skeptischen Urteilsenthaltung, die im vorigen Abschnitt FW 110 als dritte Phase einer Entwicklungsgeschichte des Intellekts charakterisiert wurde, vgl. NK 470, 18–26. Der nun als lebensgefährlich eingestufte „skeptische Hang“, welcher an den „Trieb zur Wahrheit“ (471, 11) aus FW 110 erinnert, erweist sich in seiner Ausbuchstabierung *e contrario* als ein vierfacher Hang, der dazu führt, „das Urtheil auszusetzen“, „abzuwarten“, „zu verneinen“ und „gerecht zu sein“ (zu diesem ‚erkenntnistheoretischen‘ Gerechtigkeitsbegriff siehe NK FW 114). Der jeweils „entgegengesetzte Hang“ verweist insgesamt zurück auf den aller „Logik“ zugrunde liegenden „unlogische[n] Hang“ zur Gleichsetzung des Ähnlichen in der ersten Hälfte des Abschnitts (471, 32 f.). Da dieser unlogische Hang jedoch laut FW 111 *per se* einen entscheidenden Überlebens- und Selektionsvorteil gegenüber dem skeptischen Hang bedeutet – in der ‚Logik‘ des Sprechers könnte man bei letzterem eigentlich von einem ‚logischen Hang‘ sprechen – und da die eingangs angenommenen „Wesen“, welche ihm entsprechend „schlossen“, ja ohnehin längst „zu Grunde“ gegangen seien (471, 24 f.), steht die Skepsis hier, ganz anders als noch in FW 110, offensichtlich gerade nicht für einen ‚Wahrheitstrieb‘, der seinerseits nützlich für das Leben werden kann.

Zwar ist am Schluss von FW 111 ebenfalls von einem „Kampfe von Trieben“ die Rede, der den Abläufen „in unserem jetzigen Gehirne entspricht“, aber dabei handelt es sich ausdrücklich nicht um den am Ende von FW 110 geschilderten „Kampf“, den „der Trieb zur Wahrheit und jene lebenerhaltenden Irrthümer“ im ‚jetzigen‘ „Denker [...] kämpfen“ (471, 10–12), sondern um einen Kampf „von Trieben, die an sich einzeln alle sehr unlogisch und ungerecht sind“ (vgl. auch den ‚Kampf um den Irrtums-Ausbau‘ in NL 1881, 11[262]; zitiert in NK 471, 26–472, 1). Es stellt sich freilich die Frage, wie das in FW 111 sprechende Wir überhaupt von diesem Kampf wissen kann, wenn er sich doch „so versteckt“ abspielen soll, dass „wir [...] gewöhnlich nur das Resultat“ erfahren? Woher kann es überhaupt darum wissen, dass „wir“ dermaßen von unlogischen Trieben und den aus ihnen folgenden Irrtümern bestimmt sind, wenn dies tatsäch-

lich zutrifft? Oder gehört der Sprecher, obwohl er „wir“ sagt, gar nicht dazu? Bildet er die ‚ungewöhnliche‘ Ausnahme? Ist er vielleicht eines jener eigentlich längst ausgestorbenen vorsichtigen Wesen mit skeptischem Hang? Schwebt er demzufolge in Lebensgefahr? Diese Fragen provoziert der Text, ohne sie eigens zu stellen, geschweige denn zu beantworten.

Einen wiederum andersartigen Kampf von (Erkenntnis-)Trieben, die einzeln zwar gefährlich sind und lange Zeit verheerende Wirkungen entfalteten, aber ‚gegenwärtig‘ im austarierten Zusammenspiel bzw. in wechselseitiger Begrenzung die Wissenschaft ermöglichen, beschreibt der übernächste Abschnitt FW 113; vgl. NK 473, 24–29. Zu weiteren miteinander im Kampf liegenden Trieben, die dem bewussten Denken vorausgehen, siehe im Vierten Buch FW 333 (bes. NK 558, 20–28). Auch außerhalb von FW gebraucht N. die Metapher vom Kampf der Triebe; über „gegensätzliche Triebe und Werthmaasse, welche mit einander kämpfen“ (KSA 5, 120, 27 f.), kann man beispielsweise in JGB 200 lesen.

472, 13 *angezüchtet*] (An-)Züchtung ist hier im darwinistischen Sinn der „natürlichen Züchtung“ zu verstehen, wie die zeitgenössische deutsche Übersetzung von Darwins Formulierung „Natural Selection“ lautet. Dass der „unlogische[] Hang“ (471, 32) zur Wahrnehmung von Gleichem und Dauerhaftem (auf dem die Logik beruhe) dergestalt „angezüchtet“ sei, ergibt sich aus dem gravierenden Überlebens-„Vorsprung“ (472, 5 f.), den die Lebewesen mit diesem Hang gegenüber denen ohne ihn gehabt haben sollen. Auf ganz ähnliche Weise benutzt N. den Ausdruck noch in JGB 4, wo er über die „Falschheit eines Urtheils“ schreibt, sie sei „noch kein Einwand gegen ein Urtheil“, denn: „Die Frage ist, wie weit es lebensfördernd, lebenerhaltend, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist“ (KSA 5, 18, 5–8; hierzu NK 5/1, S. 93). Zur vielschichtigen – über den darwinistischen Bedeutungsgehalt hinausreichende – Verwendungsweise des Ausdrucks ‚Züchtung‘ bei N. vgl. den entsprechenden Artikel von Brobjer in NH 360 f.

472, 15 *Processe*] In Cb, 143 mit rotem Randstrich markiert: „Prozesse“.

112.

Ursache und Wirkung.] Vgl. die der Druckfassung bereits recht nahe kommende ‚Vorstufe‘ in M III 1, 92. Mit der in FW 112 angestrebten Entlarvung des Kausalitätsbegriffs als eines Anthropomorphismus, dem außerhalb des menschlichen Verstandes keine Realität entspricht, steht FW 112, wie schon Brusotti 1997b, 43, Anm. 31 und Heit 2012, 18, Anm. 18 bemerken, in enger thematischer Verbindung zu FW 127, wo ebenfalls die Ursache-Wirkungs-Relation

hinterfragt wird – dort allerdings unter dem hier noch fehlenden Gesichtspunkt des Willens-Konzepts. Titelidentisch mit FW 112 ist noch im Dritten Buch der Kurz-Abschnitt FW 217. Thematische Anknüpfungen an die vorangehenden ‚erkenntnistheoretischen‘ Abschnitte sind nicht zu übersehen, wenngleich der Aspekt der ‚Lebenserhaltung durch Irrtümer‘ jetzt keine Rolle mehr spielt. Auf S. 473 enthält KSA 3 einen (Folge-)Fehler in der Zeilenzählung: Zeile „5“ ist eigentlich schon Zeile 6 usw. Aus Gründen der Zuordenbarkeit folgt der Stellenkommentar dennoch der KSA-Zeilenzählung.

Die Argumentationsstruktur erweist sich als zweigliedrig: Während das sprechende „Wir“ zunächst (472, 20–473, 1) mit Blick auf den Kausalitätsbegriff bestreitet, dass die moderne „Erkenntnis und Wissenschaft“ (472, 22) irgendwelche Erklärungen liefert, und stattdessen behauptet, sie habe lediglich bessere ‚bildliche‘ Beschreibungen als die „Forscher älterer Culturen“ (472, 25) im Angebot, leugnet die zweite Texthälfte (473, 1–19) – zwischen hypothetischer und apodiktischer Sprechweise schwankend – die klare Trennbarkeit von Ursache und Wirkung, Zeiten und Räumen überhaupt und imaginiert zum Schluss einen nicht-menschlichen „Intellect“ (473, 15), dessen Erkenntnis nicht der Kategorie der Kausalität unterworfen wäre. Insofern sich das sprechende Wir über eine hypothetische ‚Wirklichkeit‘ jenseits von Kausalität und diskreter Raum-Zeit äußert, die der menschliche Intellekt nicht zu erfassen vermöge, scheint es seinerseits die Perspektive jenes nicht-menschlichen Intellekts einzunehmen, der an Kants Grenzbegriff eines göttlichen „intuitiven Verstandes“ erinnert. Auf Kant und die Kausalität kommt nicht von ungefähr im Fünften Buch der Abschnitt FW 357 zurück, der lobend „Kant’s ungeheures Fragezeichen“ erwähnt, „welches er an den Begriff ‚Causalität‘ schrieb“ (598, 18 f.). Zum *Kantian background to Nietzsche’s views on causality* vgl. den so betitelten Beitrag von Doyle 2012.

In seinem Brief an N. vom 22. August 1882 nimmt Heinrich Köselitz auf die Überlegungen zur Kausalität am Anfang des Dritten Buchs Bezug und äußert – durchaus kritisch: „Über Ursach und Wirkung existirt meines Wissens noch Nichts, was Das völlig ausspräche, was ich mir darüber zurechtgelegt habe.“ (KGB III 2, Nr. 136, S. 278, Z. 93–95) Offenbar weichen Köselitz’ eigene Überlegungen über „Ursach und Wirkung“ – wie auch immer diese ausgesehen haben mögen – von denen in FW ab. Allgemein zum Themenkomplex Kausalität(skritik) bei N. vgl. Stack 1982, Moles 1986, Pippin 1986, Rehberg 1999, Mauch 2009 u. Remhof 2015. FW 112 zählt zu den zwar recht häufig zitierten, aber noch kaum je genauer betrachteten Abschnitten von FW. Eine herausgehobene Stellung wies ihm bereits Flemming 1914, 13 zu, der darin N.s Ansicht über die Phänomenalität von Raum und Zeit zusammengefasst sah: „Eine sehr bündige und klärende Schilderung seines Standpunktes gibt Nietzsche in FW 112. Raum und Zeit nach ihrer quantitativen Natur, der qualitativen nach

aber nur der Raum werden hier für subjektivisch erklärt, dazu vor allem die Subjektivität der Kausalität betont. Für letztere findet sich eine interessante, von Schopenhauer abweichende Begründung, die vom Kontinuitätsproblem ausgeht, das allerdings ganz im Sinne Schopenhauers behandelt wird (Satz vom Grunde § 25). Es gibt keine Kausalität, sondern nur ein Kontinuum.“ Fleming führt dies nicht näher aus; der Stellenkommentar NK 473, 8–15 geht der von ihm aufgewiesenen Schopenhauer-Spur genauer nach. Zu Schopenhauers „unsterbliche[r] Lehre[] von der Apriorität des Causalitätsgesetzes“ (454, 3–5) vgl. bereits im Zweiten Buch FW 99. Punktuell zu FW 112 siehe Brusotti 1997b, 165 f., Poellner 1999, 290, Higgins 2000, 109, Acampora 2006, 319, Cox 2006, 503, Babich 2008, 508, Franco 2011, 130, Fischer 2012, 437, Clark 2015, 78, Remhof 2018, 28, 105–108 u. 112, Anm. 33, Verkerk 2019, 47 u. 58.

472, 23–31 *Wir haben da ein vielfaches Nacheinander aufgedeckt, wo der naive Mensch und Forscher älterer Culturen nur Zweierlei sah, „Ursache“ und „Wirkung“, wie die Rede lautete; wir haben das Bild des Werdens vervollkommen, aber sind über das Bild, hinter das Bild nicht hinaus gekommen. Die Reihe der „Ursachen“ steht viel vollständiger in jedem Falle vor uns, wir schliessen: diess und das muss erst vorangehen, damit jenes folge, – aber begriffen haben wir damit Nichts.* Dass die moderne Ausdifferenzierung und Vervollständigung der Ursachenreihe über ein kausales „Zweierlei“ hinaus, wie sie die „naive“, „ältere“ Menschheit angenommen habe, kein echtes Begreifen sei, leuchtet zumindest wort- bzw. bedeutungsgeschichtlich nicht unmittelbar ein – bedeutet ‚begreifen‘ im intellektualen Sinne von „[m]it dem Verstande begreifen“ doch schon im 18./19. Jahrhundert: „eine Sache nach ihren Gründen einsehen“ oder „mit Gründen beweisen“ (Adelung 1811, 1, 806). Offenbar setzt das sprechende Wir in N.s Text einen anderen Begriff des Begreifens voraus, da seines Erachtens das Beibringen von Gründen lediglich ein – wie sich später herausstellt: anthropomorphes (vgl. NK 473, 1–8) – „Bild des Werdens“ vervollkomme, aber das Werden selbst damit gerade nicht auf den Begriff bringe. (Ein „Bild“, so die unausgesprochene Prämisse, ist etwas Statisches, also nichts, was der Dynamik „des Werdens“ gerecht werden könnte.) Der Schluss des Textes legt allerdings nahe, dass der menschliche Intellekt überhaupt nicht vermöge, „den Fluss des Geschehens“ (473, 17) zu sehen, was die Frage aufwirft, woher der Sprecher dann seine Gewissheit bezieht, dass das Werden „in Wahrheit“ (473, 8) dieser „Fluss“ sei.

Dass übrigens auch ‚unser‘ genaues, „vielfaches Nacheinander“, das am Anfang des Textes dem alten „Zweierlei“ von „Ursache“ und „Wirkung“ gegenübergestellt wird, letztlich nicht über diese „Zweiheit“ (473, 8) hinauskommt, sondern sie im Prinzip beibehält und nur vervielfacht, legt der Fortgang der Argumentation nahe. Vgl. ähnlich auch schon die in M 6, KSA 3, 20, 22 f. the-

matisierte Zerstörung des „Glauben[s] an einfache Causalitäten“ durch die „Wissenschaft“, die aber nicht das Konzept der Kausalität überhaupt angreift, sondern nur zu einer Verkomplexierung der erkannten Kausalverhältnisse führt.

472, 28 hinaus] In Cb, 143 korrigiert aus: „hinweg“.

472, 31–33 *Die Qualität, zum Beispiel bei jedem chemischen Werden, erscheint nach wie vor als ein „Wunder“*] In der Chemie des 19. Jahrhunderts ist häufig von ‚chemischer Qualität‘ und vom ‚chemischen Werden‘ bzw. ‚chemischen Prozess‘ die Rede – eine Begrifflichkeit, die sich bereits in der Naturphilosophie des jungen Schelling findet, dem Albrecht Rau in seiner *Grundlage der modernen Chemie* von 1877 „eine Congenialität“ zu „manchen Heroen der modernen Chemie“ attestiert (Rau 1877, 29). Schelling selbst formuliert in seinen *Ideen zur Philosophie der Natur* (1797) als erste der „Allgemeine[n] Bedingungen eines chemischen Processes“: „kein chemischer Proceß geht vor sich, ohne daß qualitative Anziehung zwischen zwei Körper stattfindet. Er ist also eine Wechselwirkung der Qualitäten.“ (Schelling 1856–1861, I/2, 318) Zu N.s Zeit wurde die „chemische Qualität“ mit Stoffeigenschaften gleichgesetzt, die sich durch chemische Prozesse verändern können; vgl. hierzu bspw. Mohr 1871, 315: „Kochsalz löst sich in Wasser unter Kälte. Hier sinkt der Gefrierpunkt des Wassers auf unter 21, 3° unter Null, und dennoch friert bei stärkerer Kälte nur reines Wasser heraus. Es hat also das Wasser in der chemischen Verbindung mit Kochsalz die Qualität angenommen, erst bei –21, 3° zu gefrieren, und dies beweist, dass Wärme als dauernde chemische Qualität von demselben aufgenommen ist.“ Als „chemische Qualität“ sei die mit „Abnahme des Gefrierpunktes“ verschwindende Wärme schließlich „keine Wärme mehr, aber immer noch lebendige Kraft“ (ebd., 323) – ein Ergebnis, das aus der Perspektive von FW 112 eben „als ein ‚Wunder‘“, als *qualitas occulta* zu bezeichnen wäre.

N., der ausweislich eines Briefs an Erwin Rohde, noch kurz vor seiner Berufung auf die Basler Philologie-Professur vorhatte, die Philologie an den Nagel zu hängen und stattdessen „Chemie zu studieren“ (16. 01. 1869, KSB 2/KGB I 2, Nr. 608, S. 360, Z. 66), kommt in seinen Werken und nachgelassenen Aufzeichnungen immer wieder und in unterschiedlichster Weise auf die Chemie zu sprechen. Er nahm auch zeitgenössische Fachliteratur zur Kenntnis; unter seinen Büchern haben sich Josiah Parsons Cookes *Die Chemie der Gegenwart* von 1875 sowie die 1878 in zweiter Auflage erschienene deutsche Übersetzung von Henry Enfield Roscoes *Chemie* erhalten. Einen Überblick über die verschiedenen Stellen und Stellungnahmen zur Chemie bei N. liefert der umfangreiche Artikel „Chemie, chemisch, Chemismus“ in NWB 1, 471–483; speziell zu FW 112 ebd., 474 f. u. 482.

Mit Blick auf den vorliegenden Text sind vor allem mehrere nachgelassene Aufzeichnungen aufschlussreich, die zwischen Frühjahr und Herbst 1881 ent-

standen sind und insofern als Vorarbeiten für den vorliegenden Abschnitt in Betracht kommen. Bereits 1873 schreibt N. jedoch in WL 1 einen Satz, der auffällige Übereinstimmungen mit der Argumentation von FW 112 erkennen lässt, vor allem was den kurz darauf im Text erhobenen Anthropomorphismus-Vorwurf (vgl. NK 473, 1–8) betrifft: „Alle Gesetzmässigkeit, die uns [...] im chemischen Process so imponirt, fällt im Grund mit jenen Eigenschaften zusammen, die wir selbst an die Dinge heranbringen, so dass wir damit uns selber imponiren.“ (KSA 1, 886, 4–7) In den genannten Nachlass-Notaten von 1881 wiederum zeigt sich, dass der in FW 112 erst am Ende thematisierte „Fluss des Geschehens“ (473, 17) textgenetisch mit der chemischen „Qualität“ verbunden ist. Vgl. NL 1881, 11[149], KSA 9, 499, 1–15: „Auch die chemischen Qualitäten fließen und ändern sich: mag der Zeitraum auch ungeheuer sein, daß die jetzige Formel einer Zusammensetzung durch den Erfolg widerlegt wird. Einstweilen sind die Formeln wahr: denn sie sind grob; was ist denn 9 Theile Sauerstoff zu 11 Theilen Wasserstoff! Dies 9:11 ist vollends unmöglich genau zu machen, es ist immer ein Fehler bei der Verwirklichung, folglich eine gewisse Spannweite, innerhalb deren das Experiment gelingt. Aber ebenfalls innerhalb derselben ist die ewige Veränderung, der ewige Fluß aller Dinge, in keinem Augenblick ist Sauerstoff genau dasselbe wie im vorigen, sondern etwas Neues: wenn auch diese Neuheit zu fein für alle Messungen ist, ja die ganze Entwicklung aller der Neuheiten während der Dauer des Menschengeschlechts vielleicht noch nicht groß genug ist, um die Formel zu widerlegen. – Es giebt so wenig Formen, wie Qualitäten.“ Entstehungsgeschichtlich auch mit FW 109 verknüpft (hierzu NK 467, 11–19) ist das benachbarte Notat NL 1881, 11[201], dessen Schluss lautet: „Alle chemischen Qualitäten können geworden sein und vergehen und wiederkommen. Unzählige ‚Eigenschaften‘ mögen sich entwickelt haben, für die uns, aus unserem Zeit- und Raumwinkel heraus, die Beobachtung nicht möglich ist. Der Wandel einer chemischen Qualität vollzieht sich vielleicht auch jetzt, nur in so feinem Grade, daß er unserer feinsten Nachrechnung entslüpft.“ (KSA 9, 522, 25–31)

Nicht nur den permanenten Wandel bzw. Fluss des Geschehens, für den ‚unser‘ Erkenntnisapparat zu grob ist, sondern auch die in 473, 2 dann thematisierten anthropomorphen „Linien“ und „Flächen“ nimmt NL 1881, 11[293], KSA 9, 554, 8–25 ausgehend von der „chemischen Qualität“ in den Blick: „In Hinsicht auf alle unsere Erfahrung müssen wir immer skeptisch bleiben und z. B. sagen: wir können von keinem ‚Naturgesetz‘ eine ewige Gültigkeit behaupten, wir können von keiner chemischen Qualität ihr ewiges Verharren behaupten, wir sind nicht fein genug, um den muthmaäßlichen absoluten Fluß des Geschehens zu sehen: das Bleibende ist nur vermöge unserer groben Organe da, welche zusammenfassen und auf Flächen hinlegen, was so

gar nicht existiert. Der Baum ist in jedem Augenblick etwas Neues: die Form wird von uns behauptet, weil wir die feinste absolute Bewegung nicht wahrnehmen können: wir legen eine mathematische Durchschnittslinie hinein in die absolute Bewegung, überhaupt Linien und Flächen bringen wir hinzu, auf der Grundlage des Intellekts, welches der Irrthum ist: die Annahme des Gleichen und des Beharrens, weil wir nur Beharrendes sehen können und nur bei Ähnlichem (Gleichem) uns erinnern. Aber an sich ist es anders: wir dürfen unsere Skepsis nicht in die Essenz übertragen.“ Vgl. auch die Schlusspartie von NL 1881, 11[311], KSA 9, 561, 7–14, die ausdrücklich schon den Titel von FW 112 beinhaltet: „Sollte die Vielartigkeit der Qualitäten auch in unserer Welt eine Folge der absoluten Entstehung beliebiger Eigenschaften sein? Nur daß sie in unserer Weltecke nicht mehr vorkommt? Oder eine Regel angenommen hat, die wir Ursache und Wirkung nennen, ohne daß sie dies ist (**ein zur Regel gewordenes Belieben**, z. B. Sauerstoff und Wasserstoff chemisch)??? Sollte diese ‚Regel‘ eben nur eine längere **Laune** sein? – –“

472, 33–473, 1 *Niemand hat den Stoss „erklärt“.*] Vielleicht zielt N. hier auf Schopenhauers ‚Erklärung‘ des Stoßes in § 25 („Die Zeit der Veränderung“) seiner Dissertationsschrift *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*: „Wenden wir dies [sc. Schopenhauers Ausführungen über die kausale Veränderung in der Zeit] an auf einen Körper, der gestoßen wird; so ist die nächste Wirkung eine gewisse Schwingung seiner innern Theile, welche, nachdem durch sie der Impuls sich fortgepflanzt hat, in äußere Bewegung ausbricht.“ (Schopenhauer 1873–1874, 1, 95) Vgl. auch NK 473, 8–15.

473, 1–8 *Wir operiren mit lauter Dingen, die es nicht giebt, mit Linien, Flächen, Körpern, Atomen, theilbaren Zeiten, theilbaren Räumen –, wie soll Erklärung auch nur möglich sein, wenn wir Alles erst zum Bilde machen, zu unserem Bilde! Es ist genug, die Wissenschaft als möglichst getreue Anmenschlichung der Dinge zu betrachten, wir lernen immer genauer uns selber beschreiben, indem wir die Dinge und ihr Nacheinander beschreiben. Ursache und Wirkung: eine solche Zweiheit giebt es wahrscheinlich nie*] In etwas verknappter, aber wörtlich ähnlicher Formulierung kehrt dieser Gedanke in FW 121 wieder; vgl. NK 477, 31–478, 1. Der Anthropomorphismus-Vorwurf gegen „die Wissenschaft“ wurde mit Blick auf verschiedene kosmologische Modelle bereits in FW 109 erhoben; dort war von „ästhetischen Menschlichkeiten“ (468, 10) und von „Vermenschlichung“ (468, 15) die Rede. Der im hier zu kommentierenden Passus gebrauchte Ausdruck „Anmenschlichung“ begegnet bei N. sonst nur noch in MA II VM 222 (KSA 2, 475, 12), während in JGB 252 „Veranmenschlichung“ (KSA 5, 195, 27) vorkommt. Zu den im vorliegenden Passus genannten anthropomorphen „Linien“ und „Flächen“ vgl. NL 1881, 11[293], KSA 9, 554, 8–25 (zitiert in NK 472, 31–

33). Vgl. ferner die Vorarbeit NL 1881, 11[151], KSA 9, 499, 22–27: „Unsere Annahme, daß es Körper Flächen Linien Formen giebt, ist erst die Folge unserer Annahme, daß es Substanzen und Dinge, Beharrendes giebt. So gewiß unsere Begriffe Erdichtungen sind, so sind es auch die Gestalten der Mathematik. Dergleichen giebt es nicht – wir können eine Fläche, einen Kreis, eine Linie ebenso wenig verwirklichen als einen Begriff.“ Die auf Idealisierung beruhende Abweichung mathematischer Objekte von der empirischen Welt stellt freilich bereits Aristoteles in seiner *Metaphysik* fest: „Es haben nämlich die sinnlichen Linien nicht die von der Geometrie ihnen beigelegten Eigenschaften: denn nichts Sinnliches ist gerade oder kreisrund im geometrischen Sinne“ (B, 997b–998a = Aristoteles 1833–1862, V/1, 72).

Die Sprechinstanz in MA I 11, KSA 2, 31, 17–20 mutmaßt sogar, die Mathematik wäre „gewiss nicht entstanden [...], wenn man von Anfang an gewusst hätte, dass es in der Natur keine exact gerade Linie, keinen wirklichen Kreis, kein absolutes Grössenmaass gebe.“ Dass die Mathematik zwar nicht als „Mittel“ der Wirklichkeitserkenntnis, wohl aber „der allgemeinen und letzten Menschenkenntniss“ (515, 1 f.) diene, deklariert FW 246.

473, 8–15 *in Wahrheit steht ein continuum vor uns, von dem wir ein paar Stücke isoliren; so wie wir eine Bewegung immer nur als isolirte Punkte wahrnehmen, also eigentlich nicht sehen, sondern erschliessen. Die Plötzlichkeit, mit der sich viele Wirkungen abheben, führt uns irre; es ist aber nur eine Plötzlichkeit für uns. Es giebt eine unendliche Menge von Vorgängen in dieser Secunde der Plötzlichkeit, die uns entgehen.*] Wie im Überblickskommentar zum vorliegenden Abschnitt schon erwähnt, hat bereits Flemming 1914, 13 auf § 25 von Schopenhauers Abhandlung *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* als möglichen Prätext von FW 112 hingewiesen, ohne dies allerdings genauer zu erläutern. Insbesondere mit Blick auf den hier zu kommentierenden Passus zeigen sich tatsächlich auffällige Ähnlichkeiten mit Schopenhauers Ausführungen, die sich wiederum auf Aristoteles und Kant stützen (die er ineinanderblendet). Schopenhauer geht grundsätzlich mit Kant von der Apriorität der Kausalität als eines Grundgesetzes der dem menschlichen Bewusstsein empirisch zugänglichen Erscheinungswelt aus. Zwar argumentiert er, ähnlich wie der Sprecher in FW 112, für die Kontinuität und gegen die Plötzlichkeit kausaler Vorgänge, leitet daraus jedoch, anders als N.s „wir“, keine Kritik am Konzept der Kausalität ab, sondern erblickt darin gerade das „Gesetz der Kontinuität und Allmähigkeit aller Veränderungen“, die durch Kausalität bestimmt sind: „Dem Scharfsinn des Aristoteles ist es demnach vorbehalten geblieben, diese schwierige Sache ins Reine zu bringen; welches er gründlich und ausführlich geleistet hat, im 6. Buch der Physik, Kap. 1–8. Sein Beweis, daß keine Veränderung plötzlich [...], sondern jede nur allmählig geschehe, mithin eine

gewisse Zeit ausfülle, ist gänzlich auf Grundlage der reinen Anschauung a priori der Zeit und des Raums geführt, aber auch sehr subtil ausgefallen. Das Wesentliche dieser sehr langen Beweisführung ließe sich allenfalls auf folgende Sätze zurückführen. An einander gränzen heißt die gegenseitigen äußersten Enden gemeinschaftlich haben: folglich können nur zwei Ausgedehnte, nicht zwei Unteilbare (da sie sonst Eins wären), an einander gränzen; folglich nur Linien, nicht bloße Punkte. Dies wird nun vom Raum auf die Zeit übertragen. Wie zwischen zwei Punkten immer noch eine Linie, so ist zwischen zwei Jetzt immer noch eine Zeit. Diese nun ist die Zeit der Veränderung; wenn nämlich im ersten Jetzt ein Zustand und im zweiten ein anderer ist. Sie ist, wie jede Zeit, ins Unendliche theilbar: folglich durchgeht in ihr das sich Verändernde unendlich viele Grade, durch die aus jenem ersten Zustande der zweite allmählig erwächst. – Gemeinverständlich ließe sich die Sache so erläutern: Zwischen zwei successiven Zuständen, deren Verschiedenheit in unsere Sinne fällt, liegen immer noch /95/ mehrere, deren Verschiedenheit uns nicht wahrnehmbar ist; weil der neu eintretende Zustand einen gewissen Grad, oder Größe, erlangt haben muß, um sinnlich wahrnehmbar zu seyn. Daher gehn demselben schwächere Grade, oder geringere Ausdehnungen, vorher, welche durchlaufend er allmählig erwächst. Diese zusammengenommen begreift man unter dem Namen der Veränderung, und die Zeit, welche sie ausfüllen, ist die Zeit der Veränderung. [...] Aristoteles schließt ganz richtig, aus der unendlichen Theilbarkeit der Zeit, dass alles diese Ausfüllende, folglich auch jede Veränderung, d. i. Uebergang aus einem Zustand in den andern, ebenfalls unendlich theilbar seyn muß, daß also Alles, was entsteht, in der That aus unendlichen Theilen zusammenkommt, mithin stets allmählig, nie plötzlich wird. Aus den obigen Grundsätzen und aus dem daraus folgenden allmählichen Entstehn jeder Bewegung zieht er im letzten Kapitel dieses Buches die wichtige Folgerung, daß nichts Untheilbares, folglich kein bloßer Punkt, sich bewegen könne. Dazu stimmt sehr schön Kant's Erklärung der Materie, daß sie sei ‚das Bewegliche im Raum.‘ / Dieses also zuerst vom Aristoteles aufgestellte und bewiesene Gesetz der Kontinuität und Allmähligkeit aller Veränderungen finden wir von Kant drei Mal dargelegt: nämlich in seiner *Dissertatio de mundi sensibilis et intelligibilis forma* §14; in der *Kritik der reinen Vernunft*, 1. Aufl., S. 207 und 5. Aufl., S. 253; endlich in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, am Schluß der ‚Allgemeinen Anmerkung zur Mechanik.‘ An allen drei Stellen ist seine Darstellung der Sache kurz, aber auch nicht so gründlich, wie die des Aristoteles, mit der sie dennoch im Wesentlichen ganz übereinstimmt“ (Schoopenhauer 1873–1874, 1, 94 f.). Auch wenn sich das in FW 112 sprechende Wir zunächst grundsätzlich gegen die Vorstellung von „theilbaren Zeiten“ ausspricht (473, 3), lässt sich die an vorliegender Stelle behauptete „unendliche

Menge von Vorgängen in dieser Secunde der Plötzlichkeit“ nahtlos auf Schopenhauers Rede von der „unendlichen Teilbarkeit der Zeit“ beziehen.

473, 15–19 *Ein Intellect, der Ursache und Wirkung als continuum, nicht nach unserer Art als willkürliches Zertheilt- und Zerstücktsein, sähe, der den Fluss des Geschehens sähe, – würde den Begriff Ursache und Wirkung verwerfen und alle Bedingtheit leugnen.*] Vgl. NL 1881, 11[281], KSA 9, 549, 14 f., wo noch der Wegfall des Zeitbewusstseins als Konsequenz einer solchen ‚kontinuierlichen‘ Wahrnehmungsweise hypothetisch gefolgert wird: „Gesetzt, wir empfänden nicht Ursachen und Wirkungen, sondern ein continuum, so glaubten wir nicht an die Zeit.“ Die im zu kommentierenden Passus erfolgende Betrachtung der Kausalität als Konzept eines begrenzten menschlichen Verstandes erinnert an Kants Erkenntnistheorie, der zufolge die Kausalität eine der apriorischen Verstandeskategorien darstellt, die nur für Erscheinungen in Raum und Zeit, nicht aber für die Dinge an sich gelten (vgl. dazu NK 598, 18–23).

Insbesondere auch die gedankenexperimentelle Annahme eines ganz anders funktionierenden, ganz anders ‚anschauenden‘ Intellekts findet sich in diesem Zusammenhang schon bei Kant. So unterscheidet dieser in der *Kritik der Urteilskraft* zwischen dem menschlichen Verstand als *intellectus ectypus* und einem anderen Verstand als *intellectus archetypus*, mit dem offenbar der göttliche Intellekt gemeint ist, den Kant zumindest für denkmöglich hält: „Unser Verstand nämlich hat die Eigenschaft, daß er in seinem Erkenntnisse, z. B. der Ursache eines Produkts, vom Analytisch-Allgemeinen (von Begriffen) zum Besondern (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen muß [...]. Nun können wir uns aber auch einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige diskursiv, sondern intuitiv ist, vom Synthetisch-Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen, als eines solchen) zum Besondern geht, d. i. vom Ganzen zu den Teilen [...]. Es ist hiebei auch gar nicht nötig zu beweisen, daß ein solcher *intellectus archetypus* möglich sei, sondern nur, daß wir in der Dagegenhaltung unseres diskursiven, der Bilder bedürftigen, Verstandes (*intellectus ectypus*), und der Zufälligkeit einer solchen Beschaffenheit, auf jene Idee (eines *intellectus archetypus*) geführt werden, diese auch keinen Widerspruch enthalte.“ (AA V, 407 f.) Diese Unterscheidung zwischen einem diskursiven und einem intuitiven Verstand korrespondiert Kants Entgegensetzung von ‚abgeleiteter‘ und ‚ursprünglicher‘ Anschauung in der *Kritik der reinen Vernunft* („Transzendente Ästhetik“). Während der sinnlich-rezeptive „*intuitus derivatus*“ es nur mit Erscheinungen zu tun habe, vermöge der „*intuitus originarius*“ mittels seiner „intellectuelle[n] Anschauung“ die Dinge an sich zu erkennen (AA III, 72 f.); er ist nicht an die Anschauungsformen Raum und Zeit und damit auch nicht an die Verstandeskategorie der Kausalität gebunden.

N., dessen Kant-Kenntnisse vor allem aus Literatur *über* Kant stammen, hätte sich darüber etwa bei Fischer 1869a, 442 informieren können: „Sollte das Ding an sich vorgestellt werden, so könnte dieß nur durch den Verstand geschehen, so müßte der Verstand das Vermögen einer unmittelbaren Vorstellungskraft (der Anschauung) haben: es müßte also, um das Ding an sich vorstellen zu können, einen anschauenden oder intuitiven Verstand, eine intellektuelle Anschauung geben. Ob ein solcher Verstand überhaupt möglich ist, können wir weder bejahen noch verneinen, denn der bloße Begriff desselben führt keinen Widerspruch mit sich. Wir können nur soviel sagen, daß dieser intuitive Verstand der menschliche nicht ist, denn der menschliche Verstand ist discursiv, nicht intuitiv; wir können nur so viel erklären, daß die menschliche Vernunft die Bedingungen ausschließt, unter denen allein das Ding an sich Vorstellung sein könnte.“ Der nur von einem nicht-menschlichen Intellekt („nicht nach unserer Art“) zu sehende „Fluss des Geschehens“ am Ende von FW 112 entspricht insofern diesem „Ding an sich“. Vgl. auch die Formulierung im thematisch verwandten Notat NL 1881, 11[293], KSA 9, 554, 24 f.: „Aber an sich ist es anders“ (zitiert in NK 472, 31–33).

Dass es freilich für den Menschen bzw. überhaupt für Lebewesen von Nachteil wäre, den „Fluss des Geschehens“ zu sehen, hatte der vorangehende Abschnitt FW 111 noch in entwicklungsgeschichtlicher Hinsicht behauptet, dabei aber zugleich vorausgesetzt, dass es einstmals „Wesen“ gegeben hat, die dazu in der Lage gewesen seien: „die nicht genau sehenden Wesen hatten einen Vorsprung vor denen, welche Alles ‚im Flusse‘ sahen.“ (472, 5 f.) Vgl. schließlich im Fünften Buch FW 374, wo allerdings das Wissenwollen, „was es noch für andre Arten Intellekt und Perspektive“ außer der menschlichen „geben kö n n t e“, generell als „eine hoffnungslose Neugierde“ abgetan wird, wobei sich das dennoch mitgelieferte Beispiel ebenfalls auf den zeitlichen ‚Fluss des Geschehens‘ und den „Begriff von Ursache und Wirkung“ bezieht (626, 29–627, 2).

473, 17 *Fluss des Geschehens*] Zu dieser Heraklit-Anspielung siehe NK 472, 6. Vom „ewige[n] Fluß aller Dinge“ (NL 1881, 11[149], KSA 9, 499, 9; vgl. auch den „Fluß der Dinge“ in dem in NK 471, 14–19 zitierten Notat NL 1881, 11[162], KSA 9, 504, 5) bzw. vom „absoluten Fluß des Geschehens“ (NL 1881, 11[293], KSA 9, 554, 13) ist bereits in nachgelassenen Aufzeichnungen aus dem Jahr 1881 zu lesen, die Vorarbeiten zu FW 112 darstellen; ausführlicher zitiert sind diese in NK 472, 31–33.

113.

Zur Lehre von den Giften.] Im ersten Teil dieses Textes (473, 21–474, 1) geht es retrospektiv um die Entstehungsbedingungen von Wissenschaft, die im

ausbalancierten Zusammenspiel verschiedener Erkenntnis-„Triebe“ (473, 31) bestehe, welche in ihrer anfänglichen Isolation – so erklärt sich der Titel – „als Gifte gewirkt“ (473, 27) und zahllose Menschen vernichtet hätten. Damit knüpft der Abschnitt (locker) an FW 110 und FW 111 an, in denen ebenfalls intellektuelle Triebe im Hinblick auf ihre Nützlichkeit bzw. Gefährlichkeit für das Leben thematisiert wurden. Der zweite und letzte Teil (474, 1–7) blickt von der ‚Gegenwart‘ des wissenschaftlichen Denkens voraus in eine offenbar vom Sprecher für wünschenswert gehaltene Zukunft, in der nicht nur unterschiedliche intellektuelle Triebe im einzelnen Menschen harmonisch zusammenwirken und Wissenschaft ermöglichen. Sondern darüber hinaus wird eine übergreifende Synthese von Wissenschaft, Kunst und Lebenspraxis in Aussicht gestellt, die die ‚jetzige‘ Getrenntheit dieser Sphären ihrerseits als primitive Stufe des menschlichen Geistes erscheinen lässt. Interpretationsansätze zu FW 113 bieten u. a. Higgins 2000, 110, Acampora 2006, 324 f., Ridley 2007, 78 f., Franco 2011, 131, Stegmaier 2010a, 9 f. u. 2012b, 47, Brusotti 2012, 98 f., Schacht 2012a, 175 f. u. 2015, 93 f. und Brücker 2016, 170.

Vgl. folgende ‚Vorstufe‘ in M III 1, 64, die im Unterschied zur Druckfassung noch Goethe als Vorahner der am Ende avisierten Synthese von Kunst, Wissenschaft und Lebensweisheit in Anspruch nimmt: „Die vereinzelt Kräfte des wissenschaftl[ichen] Denkens sind einzeln gefunden und gepflegt worden u. wirkten in dieser Vereinzelung nicht selten als Gifte zb. der verneinende Trieb, der anzweifelnde Trieb, der auflösende Trieb, der abwartende Trieb, der sammelnde Trieb. Zahllose Generationen von Gelehrten müssen zum Opfer gebracht werden, ehe diese Triebe ihr Nebeneinander begreifen u. ‚sich‘ mit einander zu ‚und nebeneinander als‘ funktionieren verstehen! Und wir sind noch fern davon, daß auch die künstlerischen Kräfte u. die praktische Lebensweisheit sich zu dem System wissenschaftl[icher] Kräfte hinzugefunden hätten – der Gelehrte ist immer noch eine Vorstufe. Goethe hat geahnt, was zusammenkommen muß – und wie dann der Künstler und der Gesetzgeber und Arzt dürftige Alterthümer werden – –“.

473, 24–29 *In ihrer Vereinzelung haben sie aber sehr häufig eine ganz andere Wirkung gehabt als jetzt, wo sie innerhalb des wissenschaftlichen Denkens sich gegenseitig beschränken und in Zucht halten: – sie haben als Gifte gewirkt, zum Beispiel der anzweifelnde Trieb, der verneinende Trieb, der abwartende Trieb, der sammelnde Trieb, der auflösende Trieb.]* Vgl. die Ausführungen zum Wahrheits- bzw. Erkenntnistrieb in NK 471, 6–14. Insbesondere erinnert die Zusammenstellung „der anzweifelnde Trieb, der verneinende Trieb, der abwartende Trieb“ an den – an sich lebensgefährlichen – „skeptische[n] Hang“ (472, 8) aus FW 111, der dort ausbuchstabiert wurde als „Hang, [...] das Urtheil auszusetzen, [...] abzuwarten, [...] zu verneinen“ (472, 10–12). Während dabei jedoch von

einem „Hang“ die Rede war, der mit dem Epitheton „skeptisch[]“ versehen wurde, soll es sich nunmehr um verschiedene, einst – vor der Entstehung der Wissenschaft – isoliert vorkommende und damit toxisch wirkende Triebe handeln, die unzählige Menschenleben gekostet hätten (siehe NK 473, 29 f.). Weshalb diese Trieb-„Vereinzelung“ derart schädliche Folgen gezeitigt haben soll, erfährt allerdings keine nähere Begründung. Allenfalls lässt sich vom folgenden Satz her annehmen, dass der Sprecher voraussetzt, die getrennten Triebe hätten gegeneinander gearbeitet, im Widerstreit miteinander gelegen (vgl. NK 473, 30–474, 1). Unklar bleibt aber, worin sich diese Triebe überhaupt genau voneinander unterschieden haben könnten, erscheinen doch Anzweifeln, Verneinen und Abwarten durchaus miteinander verträglich, wohingegen nur „der sammelnde Trieb“ und „der auflösende Trieb“, die abschließend genannt werden, offenkundig verschiedenartige, einander widerstreitende Triebe darstellen. Zum harmonischen Miteinander der Triebe des Anzweifeln, Verneinens und Abwartens vgl. noch GM III 9, wo man sich „die einzelnen Triebe und Tugenden des Philosophen der Reihe nach“ vor Augen führen solle: „seinen anzweifelnden Trieb, seinen verneinenden Trieb, seinen abwartenden (,ephektischen‘) Trieb“ (KSA 5, 357, 2–4; zur Ephexis als Urteilsenthaltung der pyrrhonischen Skeptiker siehe NK 5/2, S. 564 f.).

473, 27 halten: –] In Cb1, 145 korrigiert aus: „halten –“.

473, 29 f. *Viele Hekatomben von Menschen sind zum Opfer gebracht worden*] Zum griechischstämmigen Wort „Hekatombe“ vgl. Pierer 1875–1879, 10, 156: „1) eigentlich Opfer von 100 Stieren; dann 2) überhaupt feierliches öffentliches Opfer, verschieden an Opferthieren [...] u. an Zahl derselben“.

473, 30–474, 1 *ehe diese Triebe lernten, ihr Nebeneinander zu begreifen und sich mit einander als Functionen Einer organisirenden Gewalt in Einem Menschen zu fühlen!*] Auffällig ist die Personifizierung der Triebe: Nicht der Mensch ‚lernte‘ und ‚fühlte‘ demnach ihre funktionale Einheit, sondern die Triebe selbst. Der Mensch scheint wiederum verschieden von der „in“ ihm die Triebe „organisirenden Gewalt“, die nicht weiter erläutert wird.

473, 31 lernten, ihr] In Cb1, 145 korrigiert aus: „lernten ihr“; in Cb2, 145 roter Randstrich.

474, 1–7 *Und wie ferne sind wir noch davon, dass zum wissenschaftlichen Denken sich auch noch die künstlerischen Kräfte und die practische Weisheit des Lebens hinzufinden, dass ein höheres organisches System sich bildet, in Bezug auf welches der Gelehrte, der Arzt, der Künstler und der Gesetzgeber, so wie wir jetzt diese kennen, als dürftige Alterthümer erscheinen müssten!*] Zu Goethes Ide-

al einer Ganzheit von Wissenschaft, Kunst und Lebenspraxis, die hier, wie die oben zitierte ‚Vorstufe‘ aus M III 1, 64 zeigt, im (Entstehungs-)Hintergrund steht, vgl. z. B. folgende programmatische Bemerkung aus den *Betrachtungen über Farbenlehre und Farbenbehandlung der Alten*: „Da im Wissen sowohl als in der Reflexion kein Ganzes zusammengebracht werden kann, weil jenem das Innere, dieser das Aeußere fehlt, so müssen wir uns die Wissenschaft nothwendig als Kunst denken, wenn wir von ihr irgend eine Art von Ganzheit erwarten. [...] / Um aber einer solchen Forderung sich zu nähern, so müßte man keine der menschlichen Kräfte bei wissenschaftlicher Thätigkeit ausschließen.“ (Goethe 1853–1858, 39, 20) Es liegt wohl nicht allzu fern, die bei N. im (wenn auch für die Druckfassung unkenntlich gemachten) Anschluss daran in Aussicht genommene Synthese von Wissenschaft, Kunst und Lebensweisheit auf die Titelformel ‚fröhliche Wissenschaft‘ zu beziehen, die folglich ein ihrer Zeit vorausseilendes Konzept bezeichnen würde. Entsprechend dem „höhere[n] organische[n] System“, das sich in der utopisch – durch ‚unsere‘ Ferne dazu – angedeuteten Zukunft herausbilden soll, wäre „der Gelehrte, der Arzt, der Künstler und der Gesetzgeber“ dann ein und dieselbe Person. Die ‚heute‘ dagegen noch herrschende Trennung und Spezialisierung erscheint aus der Zukunftsperspektive, die der Sprecher ‚prophetisch‘ einnimmt, als primitiv und defizitär.

474, 3 *practische*] In Cb1, 145 korrigiert aus: „praktische“.

474, 6 *Alterthümer*] Unter dem Lemma „Alterthum“ listet Adelung 1811, 1, 239 f. neben dem „Alter [...] in Ansehung der vergangenen Zeit; ohne Plural“ und der „alte[n], längst verflossene[n] Zeit und d[er] Menschen, die darin gelebt haben; gleichfalls ohne Plural“ als dritte und letzte Bedeutung auf: „Ehemalige, in alten Zeiten noch übliche Gebräuche, ingleichen Werke der Kunst, die aus alten Zeiten noch übrig sind, in welcher Bedeutung nur der Plural gebraucht wird.“

114.

Umfang des Moralischen.] Vgl. die ‚Vorstufe‘ in N V 4, 75. Die titellose ‚Reinschrift‘ dieses Abschnitts in M III 6, 236 weist noch Korrekturen und Varianten auf, die mit einer Ausnahme (vgl. NK 474, 10) in KSA 14, 256 nicht verzeichnet sind. FW 114 eröffnet eine Reihe von Abschnitten, die bis einschließlich FW 123 reicht und sich mit geläufigen Konzepten der Moral bzw. Tugend auseinandersetzt, um deren Irrtümlichkeit herauszustellen. (Die Zusammengehörigkeit dieser Texte sieht auch Stegmaier 2012b, 123, für den die Gruppe aber

schon bei FW 122 endet.) Ein besonderer Akzent liegt dabei zu Beginn und am Ende dieser Reihe von Abschnitten auf dem Zusammenhang von Moral/Tugend und Erkenntnis, wobei im vorliegenden Abschnitt der im Titel genannte „Umfang des Moralischen“ bis auf den „Bereich[] der Sinneswahrnehmung“ (474, 13 f.) ausgedehnt wird, insofern diese mit den Tugenden „Redlichkeit und Gerechtigkeit“ (474, 12) verbunden erscheint. Dies knüpft implizit an die vorangehende Reihe der erkenntniskritischen Texte FW 109–113 an; die dort bereits (besonders in FW 110–112) mehrfach – freilich als lebensförderlich – herausgestellte Irrtümlichkeit der Erkenntnis ließe sich von hier aus auf einen Mangel an „Redlichkeit und Gerechtigkeit“ gegenüber den empirischen Wahrnehmungen verstehen: etwa wenn man meint, gleiche Dinge zu sehen, wo es doch nur Ähnlichkeiten gebe, oder Ursache und Wirkung klar unterscheiden zu können, wo in Wahrheit ein Kontinuum vorhanden sei. Von einer „Ethik der Erkenntnis“ in FW 114 spricht (im Anschluss an Kaulbach 1981, 59) Orsucci 2012, 267. Brusotti 1997b, 439 leitet aus der von den vorangehenden Abschnitten thematisierten „Unwahrheit in der Erkenntnis“ jedoch ab, dass der in FW 114 „denkbar weit gefaßten Redlichkeit [...] in der Erkenntnis ständig Schach geboten“ werde, ihre „Ansprüche“ schlechterdings nicht zu erfüllen seien. Zur anglophonen Forschungsdebatte um FW 114 vgl. Elgat 2017, 150 f., der gegen Glenn 2004, Diprose 2013 und Katsafanas 2015a argumentiert: „the point Nietzsche wants to make here is not that our sense-perception of the world is imbued with values but that it is ‚moral‘ insofar as it can be more or less just to the thing observed – intellectually just.“

474, 10 *Bild*] M III 6, 236: „Ding“.

474, 10 *das wir sehen*] Nachträglich in M III 6, 236 eingefügt; „sehen“ in Cb1, 145 korrigiert aus: „sahen“.

474, 10 *mit Hülfe*] In M III 6, 236 korrigiert aus: „nach“.

474, 11 *wir gemacht*] In M III 6, 236 korrigiert aus: „wir je gemacht“.

474, 11 *je nach dem Grade*] In M III 6, 236 nicht unterstrichen; Sperrdruckanweisung erst in Cb1 u. Cb2, 145.

474, 12 *unserer Redlichkeit und Gerechtigkeit*] Diese ‚moralischen‘ Begriffe erfahren im vorliegenden Text eine ‚erkenntnistheoretische‘ Ausweitung – ähnlich wie es schon in FW 2 hinsichtlich des Gewissens der Fall war, das dort zum „intellektuale[n] Wissen“ (373, 6) umgemünzt wurde. Zur intellektuellen „Redlichkeit“ vgl. NK 464, 10–19.

474, 13 *selbst nicht im*] M III 6, 236: „selbst im“.

115.

Die vier Irrthümer.] Aus folgender ‚Vorstufe‘ wird bereits die Grundkonzeption dieses Abschnitts ersichtlich: „Der M[ensch] durch seine Irrthümer erzogen 1) er sah sich nur unvollständig 2) mit erdichteten Eigenschaften 3) in falscher Rangordnung 4) mit wechselnden Güter-Tafeln, so daß nach und nach verschiedene Triebe veredelt wurden“ (M III 1, 117). Von menschlichen Irrtümern handeln nicht nur bereits die vorangehenden Abschnitte FW 108–112, sondern bspw. auch schon im Ersten Buch FW 37, wo sie indes in anderer, epistemologischer Hinsicht auf drei beziffert und exemplarisch an den geistesgeschichtlichen Stationen Newton, Voltaire und Spinoza festgemacht werden. FW 115 dagegen scheint insbesondere die moralisch-theologische Perspektive von M 425 fortzuschreiben und zu konkretisieren. Dieser Abschnitt aus der ‚Vorgängerschrift‘ von FW steht unter dem Titel „Wir Götter in der Verbannung!“ und alludiert damit eine Schrift Heinrich Heines, die zuerst 1853 auf Französisch unter dem Titel *Les dieux en exil* in der *Revue des deux mondes* und im selben Jahr sodann auch in deutscher Fassung als *Die Götter im Elend* in den *Blättern für literarische Unterhaltung* erschienen war, bevor 1854 noch eine unautorisierte Übersetzung als *Die verbannten Götter* und schließlich die endgültige deutsche Fassung mit dem – der französischen Erstausgabe am nächsten kommenden – Titel *Die Götter im Exil* im ersten Band von Heines *Vermischten Schriften* zur Veröffentlichung kam (vgl. NK 3/1, S. 366 f.).

Stellte Heine darin in Form einer Mythographie-Parodie das Schicksal dar, das „die griechisch-römischen Gottheiten erlitten haben, als das Christenthum zur Oberherrschaft in der Welt gelangte“ (Heine 1854, 217), so spricht in M 425 hingegen ein ‚Exilgötter-Wir‘, das sich auf die „Menschheit“ (KSA 3, 261, 13) beziehen lässt, von der sich der Sprecher zugleich distanziert, indem er sich auf eine Metaebene der Reflexion begibt und ihren bisherigen Zustand beschreibt. Aufgrund nicht näher spezifizierter „Irrthümer“ (KSA 3, 261, 10 f.) über die eigene moralische Hoheit seien die Menschen zunehmend ins „Elend“ (ebd., 261, 17) und in Streit miteinander geraten; im Ergebnis fühlten sie sich wie verbannte Götter fremd auf der unvollkommenen Erde und litten dergestalt unter ihrer Selbstüberschätzung. Diesen Zusammenhang beansprucht der Sprecher zwar zu durchschauen; er hat aber auch keinen Lösungsvorschlag für die Misere parat, obwohl er durch die temporale Adverbialkonstruktion „einstweilen immer noch“ signalisiert, dass es in Zukunft anders und besser werden könnte. Ob er sich selbst zu dem gegenwärtig höchsten Menschen-Typus des „leidende[n] Hochmüthige[n]“ (ebd., 261, 22) zählt – demnach wären übrigens nicht alle, sondern eben nur die höchsten Menschen gefühlte „Götter in der Verbannung“ –, bleibt offen; die Wir-Form des Titels legt aber nahe, den Text als Selbstreflexion zu lesen.

Die in M 425 nur allgemein benannten „Irrthümer“ des Menschen über seine ‚höhere‘, göttliche „Herkunft“, „Einzigkeit“ und „Bestimmung“ (KSA 3, 261, 11 f.), werden nun in FW 115 unter dem Titel „Die vier Irrthümer“ präziser umrissen: Sein unvollständiges Wissen von sich selbst, sein Selbstbetrug über die eigenen Eigenschaften, seine Überheblichkeit gegenüber allem Natürlichen, Animalischen sowie seine fortwährende Erfindung neuer ‚ewiger‘ Werte hätten den Menschen auch zu illusionären Begriffen wie „Humanität, Menschlichkeit und ‚Menschenwürde‘“ geführt (474, 24 f.; dieser Schlusspassus wird in der Forschungsliteratur gern zitiert, z. B. bei Fleischer 1993, 20 u. Bruun 2009, 113). Der Bezug zum Christentum und zu seinem Anteil an jenen vier menschlichen „Irrthümern“ und ihrer „Wirkung“ (474, 24) lässt sich leicht herstellen, vor allem wenn man das kotextuelle Umfeld des Dritten Buchs berücksichtigt, das im Zeichen des toten christlichen Gottes steht. Bemerkenswerterweise trifft die Sprechinstanz von FW 115 ihre Äußerungen aber in Vergangenheitsformen: Lässt der Eingangssatz im Perfekt Passiv den ‚Erziehungsprozess‘ des Menschen bereits als abgeschlossen erscheinen, so ist im weiteren Textverlauf im Präteritum von den Irrtümern des Menschen die Rede, der „eine Zeit lang“ (474, 21) paradoxerweise an die Ewigkeit und Unbedingtheit wechselnder Werte geglaubt habe, wodurch sich seine Triebe und Zustände „veredelt“ (474, 23) hätten. Über das gegenwärtige oder gar künftige Selbstverständnis des dergestalt durch Selbstverkennungen erzogenen, veredelten Menschen – ganz ohne Irrtümer über sich? – erfährt man aber nichts.

Zwar ebenfalls von vier, inhaltlich aber anders bestimmten Irrtümern geht später das sechste Kapitel von GD Die vier grossen Irrthümer aus: Abgehandelt werden hier im Fokus auf den Begriff der Kausalität 1) der „Irrthum der Verwechslung von Ursache und Folge“ (KSA 6, 88, 3 f.), 2) der „Irrthum einer falschen Ursächlichkeit“ (ebd., 90, 13), 3) der „Irrthum der imaginären Ursachen“ (ebd., 92, 2) und 4) der „Irrthum vom freien Willen“ (ebd., 95, 10). Die ‚Lehre‘ von diesen vier Irrtümern, die sich vor allem auf den Gebieten der Moral und Religion auswirken, führt schließlich zu einem radikalen atheistischen Bekenntnis (vgl. hierzu NK 6/1, S. 204 f.). Auf die Beziehung zwischen GD Die vier grossen Irrthümer und FW 115 hat bereits Kaufmann 1982, 310, Anm. 8 hingewiesen und vermutet, N. sei zu seinen Viererlisten von Irrtümern „von den berühmten ‚vier Idolen‘ Bacons angeregt worden“. Siehe auch Niehaus 2010, 20, Anm. 35, der die beiden Texte als „eine Art Sündenverzeichnis der metaphysischen Philosophie“ liest. Aus der neueren Forschung vgl. Schacht 2015, 95, nach dem „FW 115 is of particular interest and importance for the understanding of Nietzsche’s ‚naturalizing‘ reinterpretation of human reality“, ferner Heinrich 2018, 45, der hier ähnlich die Absicht „einer Reformation der Begriffe der Humanität oder der Menschlichkeit“ am Werke sieht, und die eigene Vorarbeit Kaufmann 2020c, 107–112.

474, 19 f. *in einer falschen Rangordnung zu Thier und Natur*] Die traditionelle Mensch-Tier-Differenz wird in FW verschiedentlich thematisiert bzw. aufgehoben, so gleich im Eröffnungsabschnitt FW 1; vgl. NK 372, 14–25.

474, 20 *neue Gütertafeln*] Vgl. NK 563, 18 f.

474, 21 *sodass*] In Cb1, 146 korrigiert aus: „so dass“.

474, 22 *menschliche*] In Cb1, 146 eingefügt.

116.

Heerden-Instinct.] Titel in Cb1, 146 korrigiert aus: „Heerden-Instinkt“. Der „Heerden-Instinct“ tauchte nach einer ersten Andeutung in FW 1 (vgl. NK 369, 10 f.) ausdrücklich bereits im Satzsatz des Abschnitts FW 50 auf, der thematisch auch Berührungspunkte mit FW 117 („Heerden-Gewissensbiss“) aufweist. Die metaphorische Bezeichnung der menschlichen Gemeinschaft als Herde bzw. des Menschen als Herdentier mit entsprechenden Herdeninstinkten begegnet in N.s Schriften der 1880er Jahre mit zunehmender Häufigkeit und deutlich pejorativer Konnotation; erste Ansätze finden sich allerdings bereits in seiner frühen Schaffensphase um 1870. So schreibt N. etwa im Brief an Carl von Gersdorff vom 11. April 1869: „Philister zu sein, ἄνθρωπος ἄμουςος, Heerdenmensch – davor behüte mich Zeus und alle Musen!“ (KSB 2/ KGB I 2, Nr. 632, S. 385, Z. 19–21) Während der Ausdruck hier noch den einseitig gebildeten Fachgelehrten bezeichnet, erfährt er schon kurz darauf eine Ausweitung auf den Menschen als soziales Wesen überhaupt, beispielsweise in WL 1, wo festgestellt wird, dass „der Mensch zugleich aus Noth und Langeweile gesellschaftlich und heerdenweise existiren will“ (KSA 1, 877, 19–21), oder zeitgleich in der Aufzeichnung NL 1873, 29[149], KSA 7, 695, 11 f., die unter dem Stichwort einer anthropologischen „Fortsetzung der Zoologie“ zu bedenken gibt: „Dass der Mensch als Heerdenthier ist, beweist die Statistik.“ Zur anthropologischen Herdenmetapher, die beim ‚mittleren‘ und ‚späten‘ N. in verschiedenen Komposita und oft in kultur- bzw. modernekritischer Stoßrichtung verwendet wird, vgl. Parks 1966, Zanini 1983, Tuttle 2005, Fornari 2009 u. Taureck 2008 (ein Herden-Artikel fehlt in NH ebenso wie in NWB; vgl. aber Schmid in NLex², 158 f.).

Bei dem titelgebenden Kompositum „Heerden-Instinct“, das laut Vinzens 1999, 90, Anm. 218 „in Nietzsches Werk über siebzimal anzutreffen“ ist (es begegnet bei ihm in den 1880er Jahren auch in den Schreibweisen „Heerdeninstinct“, „Heerden-Instinkt“, „Heerdeninstinkt“ und „Herdeninstinkt“), handelt es sich zwar nicht um N.s eigene Wortschöpfung. Vor ihm bedienen sich

etwa bereits Kreyßig 1873, Vf. und Adeler 1876, 4 des Ausdrucks. Allerdings hat N. entscheidend zum Bekanntwerden des Begriffs beigetragen. Nach N. wurde er durch Wilfred Trotters (1872–1939) zuerst 1916 erschienenenes sozialpsychologisches Werk *Instincts of the Herd in Peace and War* populär, auf das sich unter anderem Sigmund Freud im Kapitel „Der Herdentrieb“ seiner Schrift *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921) bezog. Noch vor Trotter und Freud hatte der russische Anarchist Pjotr Kropotkin (1842–1921) in seinem 1902 publizierten Werk *Mutual Aid. A Factor of Evolution* (deutsche Erstausgabe 1904 unter dem Titel *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*) die Formel von N. aufgegriffen und ausdrücklich gegen ihn als altruistisches Prinzip positiv umgewertet (zu Kropotkins N.-Rezeption vgl. Miething 2016, 262–291). Überdies ist der ‚Herdeninstinkt‘ rasch lexikontauglich geworden. Auch wenn er in Otto Ladendorfs *Historischem Schlagwörterbuch* von 1906 noch kein eigenes Lemma hat, wird er hier doch im Artikel „Herdentier“ mehrfach erwähnt, so gleich zu Beginn unter Verweis auf FW 116 (vgl. Ladendorf 1906, 121 f.). Vgl. später auch Hermann Pauls *Deutsches Wörterbuch*, das im expliziten Rekurs auf Ladendorf seit der 9. Auflage zum Lemma „Herde“ unter anderem ausführt: „abfällig, (unselbständige) Gruppe Menschen“ [...], daher **Herdeninstinkt**, **Herdenmensch**, *Herdentier-Europäer* u. a. seit Nietzsche 1879“ (Paul 1992, 402). Die 3. Auflage des 1973 zuerst erschienen *Lexikons zur Soziologie* enthält schon ein eigenes Lemma „Herdeninstinkt“ (vgl. Fuchs-Heinritz/Lautmann/Rammstedt/Wienold 1994, 271), und schließlich hat das Kompositum (1977) auch Einzug in den Duden gehalten.

Die Gedankenfigur des menschlichen Herdentiers, die bereits in der griechischen Antike bekannt ist (vgl. NK 505, 8 f.) und sich auch in der Bibel findet (vgl. NK 474, 31), hat N. beispielsweise bei Herbert Spencer (hierzu Fornari 2009, 125–156), in Friedrich von Hellwalds *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart* (vgl. Hellwald 1875, 452) und in Alfred Espinas' Buch *Die thierischen Gesellschaften* in aktualisierter Form angetroffen (z. B. Espinas 1879, 126). Bei Espinas findet sich zwar die Wendung „Heerden-Instinct“ noch nicht wörtlich, dafür spricht er aber von „socialen Instincte[n]“ (ebd., 122), vom „sympathischen Instincte“ (ebd., 523) usw. Allgemein über Instinkte bei Tier und Mensch konnte sich N. auch in Georg Heinrich Schneiders Werken *Der thierische Wille* (1880) und *Der menschliche Wille* (1882) belesen; den zuletzt genannten Band hatte er noch während der Korrektur der Druckfahnen von FW erworben (vgl. NPB 533). Schneider 1882, 112 definiert den Instinkt quasi grundsätzlich als ‚Herdeninstinkt‘ (obwohl er den Ausdruck selbst nicht verwendet), indem er ihn primär im Dienst der Arterhaltung stehen sieht: „Instinct im Allgemeinen ist das psychische, aber nicht zweckbewusste Streben nach Arterhaltung überhaupt.“ Die erhaltende

Funktion des Instinkts akzentuierte (gegen die gefährdende Dysfunktion des Bewusstseins) bereits FW 11; siehe NK 382, 23–28.

Zum Instinktbegriff bei N. vgl. Vachon 1972 u. Vinzens 1999; anders als letzterer (ebd., 90, Anm. 218) meint, taucht der „Heerden-Instinct“ nicht erst in FW (wo er außer im vorliegenden Abschnitt auch in FW 1, FW 50, FW 117, FW 149, FW 296 und FW 328 Erwähnung findet) bei N. auf, sondern zum ersten Mal schon in NL 1881, 11[185], wo über den „Staatsbürger“ gesagt wird: „die That der Grausamkeit des Mordes der Sklaverei (Gefängniß) beleidigt ihn nicht, sobald er sie vom Heerdeninstinkt aus ansieht“ (KSA 9, 514, 10–12). Im Werkentwurf NL 1882, 3[1], KSA 10, 101, 22 f., wiederum heißt es (Nr. 398): „Du sollst“ klingt den Meisten angenehmer als ‚ich will‘: in ihren Ohren sitzt immer noch der Heerden-Instinkt.“ Wenige Tage nach Erscheinen der Erstausgabe von FW schreibt N. dann im Brief an Lou von Salomé vom 8. September 1882: „Das Ichgefühl des Einzelnen der Heerde, ebenso wie sein Gewissensbiß als Heerden-Gewissensbiß ist außerordentlich schwer mit der Phantasie zu erfassen – und ganz und gar nicht nur zu erschließen. Die größte Bestätigung meiner Heerden-Instinkt-Theorie gab mir jüngst das Nachdenken über die Entstehung der Sprache.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 298, S. 252, Z. 32–37) Zum „Heerden-Gewissensbiß“ siehe den gleichnamigen Abschnitt FW 117, in dem es freilich ebenso wenig wie in FW 116 um die Sprachentstehung geht. Dagegen wird diese bemerkenswerterweise kurz nach der Erstpublikation von FW in Hans von Wolzogens Schrift *Die Religion des Mitleidens* mit dem Wort „Heerdeninstinkt“ in Verbindung gebracht, das Wolzogen wahrscheinlich von N. entlehnt hat. Bei Wolzogen heißt es: „Der Gewinn der Sprache und der Gewinn der Gottesvorstellung! – Der Gewinn des Feuers und der Gewinn des Werkzeugs! – Alle diese grossen Urkulturschöpfungen verbinden den Menschen mit dem Menschen; sie tragen in ihrem Wesen ein friedliches Element der /113/ Versippung, der gegenseitigen Hilfeleistung, der Beförderung des Gemeindegefühles über den thierischen Heerdeninstinkt hinaus.“ (Wolzogen 1883a, 112 f.) Wolzogen hält also dafür, dass der Mensch (zumal) mittels der Sprachentwicklung den „thierischen Herdeninstinkt“ hinter sich gelassen hat – während die Sprechinstanz von FW 116 den Herdeninstinkt noch immer und noch auf lange Sicht für wirksam erachtet, und zwar in allen möglichen „Moralen“ (475, 9 f.).

Nach der Erstveröffentlichung von FW war Francis Galton ein weiterer, hinsichtlich der Herdenmetapher für N. wichtiger Autor (Galton 1883, 72 f., vgl. Haase 1989, 647 f. und NK KSA 5, 383, 32 f.). In JGB 199–203, KSA 5, 119–128 werden die Überlegungen zur Herdenmoral breiter entfaltet; auch ein Zusammenhang von Instinkt und Herde wird behauptet, vgl. NK 5/1, S. 536–538. Für GM war ursprünglich auch eine eigene Abhandlung über den Heerdeninstinkt

in Planung – „dasselbe mußte einstweilen, als zu umfänglich, bei Seite gelassen werden“ (N. an Overbeck, 04.01.1888, KSB 8/KGB III 5, Nr. 971, S. 224, Z. 8–10). Streiflichter auf FW 116 werfen u. a. Roth-Bodmer 1975, 91, Himmelmann 2001, 150, Stegmaier 2012b, 398 u. 2016c, 246 f., Brusotti 2014, 125, Schacht 2015, 95, Jenkins 2018, 48 f., Meyer 2019a, 207 und Richardson 2020, 230.

474, 28 Rangordnung] Zum Rangordnungsbegriff bei N. vgl. NK 624, 30–625, 2.

474, 31 Gemeinde und Heerde] Die Paarformel erinnert daran, dass die – eines Hirten bedürftige – „Heerde“ selbst schon eine sehr geläufige biblische Metapher für die Gemeinschaft der Gläubigen (die „Gemeinde“) ist; vgl. z. B. Jesaja 40, 10 f.: „Denn siehe, der HErr [...] wird seine Heerde weiden wie ein Hirte“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 702); Psalm 23, 1: „Der HErr ist mein Hirte; mir wird nichts mangeln“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 566); Johannes 10, 14: „Ich bin ein guter Hirte und erkenne die Meinen, und bin bekannt den Meinen“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 124; ob es sich um N.s Unterstreichungen handelt, ist ungewiss – die Bibel war schon das Handexemplar seines Vaters und von diesem bereits antiquarisch erworben worden).

474, 31 Heerde:] In Cb1, 146 korrigiert aus: „Heerde;“.

474, 31–475, 2 *Das, was ihr am ersten frommt – und am zweiten und dritten –, das ist auch der oberste Maassstab für den Werth aller Einzelnen.*] In Cb1, 146 korrigiert aus: „Das was ihr am ersten frommt und am zweiten und dritten – das ist auch der oberste Massstab für den Werth aller Einzelnen.“

475, 2–4 *Mit der Moral wird der Einzelne angeleitet, Function der Heerde zu sein und nur als Function sich Werth zuzuschreiben.*] Von der „Tugend, vermöge deren das Einzelwesen sich zur Function des Ganzen umwandeln lässt“ (392, 6 f.), war bereits im Ersten Buch in FW 21 ausführlich die Rede. Wie dort lässt sich auch hier „Function“ mit „Werkzeug“ (392, 2) gleichsetzen (ähnlich auch der Wortgebrauch in FW 118 u. FW 119). Allerdings geht es in FW 116 nicht, wie in FW 21, darum, die Nachteile dieser Funktionalisierung für das Individuum selbst herauszustellen, sondern darum, jegliche Moral als ‚Herdenmoral‘ zu erweisen (diese Wendung gebraucht N. selbst freilich erst ab 1884, im veröffentlichten Werk nur in JGB 201). Entsprechend formuliert ja auch schon der zweite Satz von FW 116, dass moralische „Schätzungen und Rangordnungen [...] immer der Ausdruck der Bedürfnisse einer Gemeinde und Heerde“ seien (474, 29–31). Dass es darüber hinaus eine andere Art von Moral geben könne, die nicht darauf angelegt ist, den Einzelnen zugunsten der jeweiligen Herde zu funktionalisieren, wird hier noch nicht in Erwägung gezogen. Das alternative

Konzept einer auf starke Individuen zugeschnittenen „Herren-Moral“ taucht bei N. unter diesem Terminus (und im terminologischen Gegensatz zur „Sklaven-Moral“ der Herdenmenschen) erst kurz nach der Erstveröffentlichung von FW auf: in NL 1883, 7[22], KSA 10, 245, 32–246, 1, um dann im Spätwerk Karriere zu machen; siehe hierzu den Artikel von Günzel in NH 253–255. Allerdings formuliert schon gleich der folgende Abschnitt FW 117 recht abrupt eine Alternative zur Analyse in FW 116 und behauptet, die Zeit der Herden-Moral sei längst vorüber, heute herrsche das stolze Selbstgefühl des Einzelnen.

475, 4–6 *Da die Bedingungen der Erhaltung einer Gemeinde sehr verschieden von denen einer anderen Gemeinde gewesen sind, so gab es sehr verschiedene Moralen*] Unter der Bezeichnung „Verschiedenheit des moralischen Klimas“ (379, 24 f.) taucht der relativistische Gedanke einer Pluralität von „Moralen“ bereits in FW 7 im Ersten Buch auf. Was dort nicht zuletzt auch räumlich mit Blick auf verschiedene „Völker“ (378, 25) als ein Nebeneinander zu verstehen ist, erscheint im vorliegenden Text nur als zeitliche Verschiedenheit, als ein Nacheinander abweichender Moralvorstellungen – an dieser Stelle zunächst im historischen Rückblick auf die Vergangenheit, im Folgenden im ‚prophetischen‘ Ausblick in die Zukunft, in der „es noch sehr abweichende Moralen geben wird“ (475, 9 f.). So sehr der Text indes das Abweichende und die Verschiedenheit der vielen Moralen betont, ergibt sich aus der Prämisse, der zufolge Moral überhaupt auf Funktionalisierung des Individuums zugunsten der Herde aus ist, dass es sich bloß um akzidentiell-inhaltliche Differenzen handelt. Substantiell-strukturell gibt es demnach immer nur *eine* (Herden-)Moral, die sich lediglich unterschiedlich ausgestalten kann.

475, 8 *Heerden*] In Cb1, 146 korrigiert aus: „Heerde“; roter Randstrich in Cb2, 146.

475, 10 *Moralität ist Heerden-Instinct im Einzelnen.*] Dieser prägnante Schlusssatz, in dem die Titelformel des Abschnitts zum einzigen Mal darin verwandt wird, kehrt die im Vorangehenden eingenommene Blickrichtung um. Wurde zuvor Moral als Mittel der Herde betrachtet, sich den Einzelnen unterzuordnen, so richtet sich die Aufmerksamkeit nun auf die komplementäre Haltung des sich unterordnenden Einzelnen. Die von außen (durch die Herde) vorgegebene Moral setzt die innere Bereitschaft des Einzelnen voraus, sich dieser Moral zu fügen. Diese innere Bereitschaft begreift der Schlusssatz im Unterschied zur „Moral“ als „Moralität“ und deutet sie als einen „Instinct“, d. h. als natürlichen Trieb des Individuums, den Anschluss an die „Heerde“ zu suchen. Damit ist die anthropologische Basis gegeben, auf der immer neue (Herden-)Moralen – je nach den sich historisch wandelnden Gegebenheiten – möglich sind. Irritie-

renderweise verbannt gleich der nächste Abschnitt den „Heerden-Instinct“ in die tiefste Vergangenheit.

117.

Heerden-Gewissensbiss.] Wurde im vorangehenden Abschnitt die Moralzeit- und kulturübergreifend als Instrument zur Funktionalisierung des Individuums durch die Gemeinschaft („Heerde“) betrachtet, so differenziert FW 117 hinsichtlich des Verhältnisses von Gewissen/Strafe und Verantwortlichkeit/Willensfreiheit zwischen Frühstadien der Menschheitsgeschichte und der ‚heutigen‘ Situation: Während die Rechtswissenschaft in der Sprechgegenwart den freien Willen und mit ihm die persönliche Verantwortlichkeit hochhalte, sei in jener Frühzeit umgekehrt die Freiheit des Individuums als ein Ausscheren von der Herden-Gemeinschaft mit dem schlechten Gewissen behaftet gewesen und gesellschaftlich entsprechend sanktioniert worden. Das Spannungsverhältnis zu FW 116 ergibt sich vor allem daraus, dass die dort generalistisch formulierte Schlussbestimmung der „Moralität [als] Heerden-Instinct im Einzelnen“ (475, 10) nun lediglich für das frühzeitliche „Damals“ (475, 30) in Anschlag gebracht wird, in der das Herdengewissen den Einzelnen ‚gebissen‘ hat, wohingegen für das als individualistisch charakterisierte Heute gerade der „persönliche Sinn“ (475, 32f.) – das Gegenteil des „Heerden-Instinct[s]“ – als moralisches sowie rechtliches Richtmaß vorauszusetzen sei. Damit vertritt der vorliegende Abschnitt mit Blick auf die ‚ältere Menschheit‘ auch eine andere Konzeption des Gewissens als Abschnitt FW 50 aus dem Ersten Buch, der wiederum aus ‚heutiger‘ Sicht das schlechte Gewissen des Einzelnen vom gegen ihn gerichteten Vorwurf der Gemeinschaft, sich nicht in sie einzufügen, unterscheidet. Zu FW 117 vgl. auch Golomb 1986a, 173, Fleischer 1993, 32, Hatab 1995, 33, Bertino 2011, 144, Franco 2011, 131 und Meyer 2019a, 207.

475, 12–23 *In den längsten und fernsten Zeiten der Menschheit gab es einen ganz anderen Gewissensbiss als heut zu Tage. [...] die längste Zeit der Menschheit hindurch gab es nichts Fürchterlicheres, als sich einzeln zu fühlen. Allein sein, einzeln empfinden, weder gehorchen noch herrschen, ein Individuum bedeuten – das war damals keine Lust, sondern eine Strafe; man wurde verurteilt „zum Individuum“.]* Wie so mancher N.-Text beruft sich auch FW 117 auf die vermeintliche Ur- und Frühgeschichte der Menschheit, um damit ‚heutige‘ Zustände zu vergleichen bzw. zu kontrastieren, im vorliegenden Fall in moralischer und rechtlicher Hinsicht. Dass die – unbestimmt genug – genannten „fernsten Zeiten“ zugleich die „längsten“ gewesen sein sollen, erinnert insbesondere an den Anfang von FW 110, wo „ungeheure Zeitstrecken“ (469, 7) des intellektuellen

Irrtums in den Blick genommen wurden. Zu derart hergestellten „Beziehungen zwischen Urzuständen und höchsten Kulturstufen“ beim ‚mittleren‘ N. vgl. Orsucci 1996, 198, der den zu kommentierenden Passus aus FW 117 nicht nur auf die in M 173, KSA 3, 154, 6 erwähnte „Furcht vor allem Individuellen“ bezieht, sondern auch als Ergebnis von N.s vertieftem „Studium der Völkerkunde und der ‚Vorgeschichte‘ der Menschheit 1880–82“ (Orsucci 1996, 197) liest (beide Wissensbereich waren im späten 19. Jahrhundert noch eng verschränkt, zeitgenössische ‚Naturvölker‘ und prähistorische ‚Urmenschen‘ galten gleichermaßen als ‚Primitive‘; vgl. Kaufmann 2020a, 647–653). Vor allem die Lektüre von Georg Gustav Roskoffs Werk *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker*, auf das NL 1880, 1[105], KSA 9, 28, 18 verweist, führt Orsucci dabei als Inspirationsquelle N.s an. Für die in FW 117 vertretene Ansicht über das Aufgehen des Einzelnen in der ‚Herde‘ in menschheitsgeschichtlichen Frühzuständen bietet Roskoff jedoch kaum Anhaltspunkte. Zwar berichtet er gelegentlich, dass die ‚Wilden‘ es als Gefahr oder Prüfung betrachten, sich von der Gemeinschaft abzusondern (vgl. z. B. Roskoff 1880, 71 u. 156–159), nennt hierfür aber, seiner Themenstellung entsprechend, religiöse, nicht herdenmoralische oder herdenrechtliche Gründe.

Deutlich näher liegen da schon als mögliche Quelle Albert Hermann Posts *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis*, die N. für seine Privatbibliothek erworben und intensiv durchgearbeitet hatte. Post betont nicht nur, dass bei den „Naturvölker[n]“, die auch für ihn frühe, primitive Entwicklungsstufen der Menschheit repräsentieren, „die Individuen [...] noch in den blutsverwandten Verbänden aufgehen“ (Post 1880–1881, 1, 53), sondern er geht auch ausführlich auf die Verstoßung des Einzelnen aus der Gemeinschaft als bei allen ‚primitiven‘ Völkern verhängte Strafe ein, auf die im zu kommentierenden Passus angespielt wird. In § 46 („Die Friedloslegung“) schreibt Post: „Ein vollständig allgemein verbreitetes und für die Entwicklungsgeschichte des Strafrechts ausserordentlich wichtiges Rechtsinstitut ist die Friedloslegung, d. h. die Ausstossung eines Genossen aus einer Friedensgenossenschaft. [...] Wie sehr die Anschauungen über die Friedloslegung bei den stammfremdesten Völkerschaften übereinstimmen, sieht man daraus, dass gleichmässig in den skandinavischen Rechtsquellen und bei den Redjang auf Sumatra der Friedlosgelegte wie ein Thier in die Wälder verstossen wird.“ (Ebd., 164) Vgl. auch ebd., 185: „die Friedloslegung ist ihrem Grundgedanken nach nichts als eine Unschädlichmachung des Verbrechers für das Gemeinwesen durch vollständige Ausstossung desselben“. Diese Verstoßung des Einzelnen aus der (Stammes-)Gemeinschaft erklärt die Sprechinstanz von FW 117 aus der Perspektive des „zum Individuum“ Verurteilten zur fürchterlichsten Strafe in jenem menschheitsgeschichtlichen ‚Damals‘, dem ein „Heute“ (475, 14) ge-

genübergestellt wird, in dem die Verantwortlichkeit des selbstbewussten Individuums geradezu als einzige Rechtsquelle gilt.

475, 14–18 *Heute fühlt man sich nur verantwortlich für Das, was man will und thut, und hat in sich selber seinen Stolz: alle unsere Rechtslehrer gehen von diesem Selbst- und Lustgefühle des Einzelnen aus, wie als ob hier von jeher die Quelle des Rechts entsprungen sei.*] Die hier referierte rechtsphilosophische Position, die das ‚stolze‘ Selbstbewusstsein der persönlichen Verantwortlichkeit als zeitlos gültige Rechtsquelle ansetzt, geht im Wesentlichen auf Kant zurück, worauf auch der dann in 475, 30 zitierte „freie Wille“ hinweist. Über Kants „metaphysische Anfangsgründe der Rechts- und Tugendlehre“ hätte N. im zweiten Band von Kuno Fischers Kant-Buch lesen können: „Das Princip der gesammten kantischen Sittenlehre besteht in dem Gesetz und Vermögen der Freiheit. Ohne dieses Vermögen giebt es keine Verbindlichkeit, und ohne diese weder Rechte noch Tugenden.“ (Fischer 1860, 185) An Kants Moral- und Rechtsphilosophie knüpft auch Schopenhauer in seiner *Preisschrift über die Grundlage der Moral* von 1840 an, die N. besaß (vgl. NPB 540 f.). Bei aller Kritik an Kant und insbesondere am Konzept der Handlungsfreiheit – der Freiheit im *operari* – hält Schopenhauer fest, „daß unsere Handlungen von einem Bewußtseyn der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit begleitet sind, vermöge dessen wir sie als unser Werk erkennen und Jeder, mit untrüglicher Gewißheit, sich als den wirklichen Thäter seiner Thaten und für dieselben moralisch verantwortlich fühlt. Da nun aber die Verantwortlichkeit eine Möglichkeit anders gehandelt zu haben, mithin Freiheit, auf irgend eine Weise, voraussetzt; so liegt im Bewußtseyn der Verantwortlichkeit mittelbar auch das der Freiheit.“ (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 175; vgl. auch schon die ähnliche Formulierung in der 1839 eingereichten *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, ebd., 93.)

Im späteren 19. Jahrhundert hatte diese Annahme der Freiheit und Verantwortlichkeit des Einzelnen als allgemeine Rechtsquelle auch Eingang in den Mainstream der Rechtswissenschaft gefunden. So schreibt etwa Siegmund Schlossmann 1874 in seinem zivilrechtlichen Werk *Zur Lehre vom Zwange* (zum Recht als Zwang siehe auch NK 475, 24 f.) unter ausdrücklichem Hinweis auf Kant und Schopenhauer und in wörtlicher Anlehnung an letzteren: „Der Verstand mag sich gegen die Idee der Willensfreiheit auflehnen; dennoch lebt sie, unbegreiflich zwar, aber doch unverilgbar im Menschen. Recht und Moral haben ihren Boden in ihr; kein rechtliches, kein moralisches Urtheil könnte bestehen ohne die fest in uns wurzelnde Idee, dass jeder Mensch selbst der Thäter seiner Thaten sei. Das Gefühl der Verantwortlichkeit für die eigenen Handlungen und Unterlassungen, das Gewissen ist somit die eigentliche Quelle der Idee der Willensfreiheit.“ (Schlossmann 1874, 122)

Dass aber „alle unsere Rechtslehrer“ die Freiheit bzw. Verantwortlichkeit des Individuums so betrachten, „als ob hier von jeher die Quelle des Rechts entsprungen sei“, wie die in der ersten Person Plural auftretende Sprechinstanz (hierzu NK 475, 24 f. u. NK 476, 4 f.) von FW 117 behauptet, erscheint vor dem Hintergrund von N.s rechtswissenschaftlichen Lektüren als unzuverlässige Aussage. In Posts *Bausteinen für eine allgemeine Rechtswissenschaft* konnte er zwar lesen, dass „nur in den von der europäischen Cultur beherrschten Gebieten“, in denen „dem einzelnen Individuum ein bedeutendes Maass von Freiheit“ zugewiesen wird, ein „eigentliches Civilrecht“ existiere (Post 1880–1881, 1, 53). Doch mit Blick auf das Strafrecht bestreitet Post aus demselben Grund die Allgemeinverbindlichkeit des Schuldprinzips: „Die auf enge ethnische Kreise gegründeten, hergebrachten Strafrechtstheorien erweisen sich, von einem allgemeinen vergleichend-ethnologischen Standpunkte aus betrachtet, sämmtlich als unhaltbar. Schon der Grundsatz, dass es ohne Verschulden keine Strafe gebe, ist nichts weniger als ein allgemeiner Grundsatz.“ (Ebd., 174; N.s Unterstreichung, zusätzlich mit drei Randstrichen markiert.) Anders als „alle unsere Rechtslehrer“ in N.s Text lehnt Post die Verantwortlichkeit – das „Verschulden“ – und ausdrücklich auch die „freie Willenshandlung“ (ebd., 175) als allgemeine Rechtsquelle ab (vgl. NK 475, 25–476, 4).

475, 15 *Das, was man will und thut,*] In Cb1, 146 korrigiert aus: „das, was man will und thut“.

475, 18–30 *Aber die längste Zeit der Menschheit hindurch gab es nichts Fürchterlicheres, als sich einzeln zu fühlen. Allein sein, einzeln empfinden, weder gehorchen noch herrschen, ein Individuum bedeuten – das war damals keine Lust, sondern eine Strafe; man wurde verurtheilt „zum Individuum“. Gedankenfreiheit galt als das Unbehagen selber. Während wir Gesetz und Einordnung als Zwang und Einbusse empfinden, empfand man ehemals den Egoismus als eine peinliche Sache, als eine eigentliche Noth. Selbst sein, sich selber nach eigenem Maass und Gewicht schätzen – das gieng damals wider den Geschmack. Die Neigung dazu würde als Wahnsinn empfunden worden sein: denn mit dem Alleinsein war jedes Elend und jede Furcht verknüpft.]* Vgl. die ‚Vorstufe‘ in M III 1, 110, die unter der Überschrift „Heerden-Gewissensbiß bei dem Einzelnen“ noch auf die „christliche Moral [...] als Atavismus“ hinausläuft: „Das Fürchterlichste ist lange Zeit, einzeln zu sein, einzeln zu empfinden, weder zu herrschen noch zu gehorchen, sondern allein zu sein! Es ist die erste Strafe, verurtheilt zum ‚Individuum‘. / Das Machtgefühl ruft immer einen neuen Wettkampf hervor und Wechsel des Herrschers und des Eigenthums. / ‚Gedankenfreiheit‘ war das Unbehagen selber. / Wir empfinden Gesetz u. Einordnung als Zwang u. Einbuße: Jene aber empfanden den Egoism des Einzelnen als peinliche Sache, als eine gelegentli-

che Noth. Lieber nachspringen! Auch der Herrschende suchte sich durch die Deutung des Zufalls u. durch Geister-Winke abhängig zu machen. Der Frevel gieng gegen den Geschmack. Alles Individuelle ist böse, ist Wahnsinn! – Die christl[iche] Moral hat gesiegt als Atavismus!“ Bemerkenswerterweise kommt der herdenmoralische Atavismus (zum Atavismus-Begriff vgl. NK FW 10) des Christentums, den unter Verweis auf Spencer 1879 und Roskoff 1880 übrigens auch die oben erwähnte Aufzeichnung NL 1880, 1[105], KSA 9, 28, 17 f. herstellt („Bei den Christen herrschen noch alle jene Vorstellungen wie bei den Wilden“), in FW 117 überhaupt nicht mehr zur Sprache; stattdessen wird darin die ‚heutige‘ Herrschaft einer vom alten Herdengewissen völlig abgelösten Individual-Moral substruiert (vgl. NK 476, 4 f.).

Ähnlich zur Formulierung in 475, 26–29 vgl. das Notat 255 aus dem Werkentwurf NL 1882, 3[1], KSA 10, 83, 18 f.: „Ursprünglich Heerde und Heerden-Instinkt; das Selbst als Ausnahme, Unsinn, Wahnsinn von der Heerde empfunden.“

475, 23 *Gedankenfreiheit*] Zum ‚aufklärerischen‘ – und deshalb in Bezug auf die hier gemeinten Urzustände der Menschheit seltsam anachronistisch wirkenden – Begriff der „Gedankenfreiheit“, die N. in der oben zitierten ‚Vorstufe‘ noch zitathaft in Anführungszeichen gesetzt hat, vgl. etwa Schillers Tragödie *Don Karlos*, in der Marquis Posa König Philipp II. auffordert: „Geben Sie / Gedankenfreyheit.“ (V. 3215 f.; Schiller 1822–1826, 5, 183) Der Ausdruck „Gedankenfreiheit“ findet sich bei N. laut eKGWB nur an drei Stellen: im vorliegenden Text, in M 242 (dort freilich abschätzig als „schwächste[] Dosis“ von „Unabhängigkeit“ bezeichnet; KSA 3, 202, 20 f.) sowie bereits in einem Brief an Malwida von Meysenbug vom 25. Oktober 1874 (KSB 4/KGB II 3, Nr. 398, S. 269, Z. 41).

475, 24 f. *Während wir Gesetz und Einordnung als Zwang und Einbusse empfinden*] Es stellt sich die Frage, wer sich hinter dem „wir“ von FW 117 verbirgt, das sich im letzten Satz erneut zu Wort meldet (vgl. NK 476, 4 f.). Durch den im Text exponierten Damals-Heute-Gegensatz wird zwar suggeriert, dass es sich bei dem Wir um die ‚heutigen‘ Menschen (in der europäisch geprägten Welt) insgesamt handelt. Doch lässt sich die hier vorgetragene These für diese wohl kaum generalisieren. Sie konfligiert denn auch merklich mit der vorangehenden Behauptung, „alle unsere Rechtslehrer“ erachteten das Verantwortlichkeitsgefühl des Subjekts „für Das, was man will und thut“, als die überzeitliche „Quelle des Rechts“ (475, 15–18). Zwar ist das Verständnis des Rechts als „Zwang“ in der kantianisch geprägten Rechtsphilosophie des 19. Jahrhunderts tatsächlich geläufig, doch nicht im Sinne einer „Einbusse“, sondern vielmehr eines Garants von individueller Freiheit. Vgl. § E der „Einleitung in die Rechts-

lehre“ in Kants *Metaphysik der Sitten*, der unter dem Lehrsatz steht: „Das stricte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden.“ (AA VI, 232) N. hätte sich darüber in den Abschnitten „Recht und Zwang“ sowie „Das enge und weite Recht“ bei Fischer 1860, 186–189 informieren können. Auch Friedrich Carl von Savigny (1779–1861), der Begründer der Historischen Rechtsschule, der von seinem Studienfreund Friedrich von Leonhardi als „Kant in der Rechtsgelehrsamkeit“ (Stoll 1927, 54) bezeichnet wurde, vermittelte zwischen Zwang und Freiheit: „Allerdings liegt es sehr nahe, Zwang und Freiheit als einander ausschliessende Zustände anzusehen, mithin die Freiheit schlechthin zu verneinen, da, wo Zwang vorhanden ist. Dennoch müssen wir bey genauerer Betrachtung diese Ansicht gänzlich aufgeben. Mit den spekulativen Schwierigkeiten des Freyheitsbegriffs haben wir im Rechtsgebiet Nichts zu schaffen; uns berührt blos die Freyheit in der Erscheinung, das heisst die Fähigkeit, unter mehreren denkbaren Entschlüssen eine Wahl zu treffen. Daß aber diese Fähigkeit bei dem Gezwungenen [...] wahrhaft vorhanden ist, kann nicht bezweifelt werden.“ (Savigny 1840, 102) Siehe dazu auch die in NK 475, 14–18 zitierte *Lehre vom Zwange* von Schlossmann 1874, bes. 119–134.

Das in FW 117 sprechende Wir schließt also zumindest solche zeitgenössischen „Rechtslehrer“ aus, die das Gesetz zwar als „Zwang“, aber keineswegs als „Einbusse“, sondern vielmehr als Bedingung von Freiheit empfinden (auch wenn der Text dies verschweigt). Der Eindruck entsteht, dass bei dem Wir eher an einen sich im Pluralis auctoris an gleichgesinnte Leser sich wendenden ‚Outlaw‘ zu denken ist, der sich selbst nicht als nur bedingt freies, sondern als absolut freies Individuum, als Nicht-Herdenmensch versteht und wohl sogar mit dem unmittelbar im Anschluss genannten „Egoismus“ (475, 25) liebäugelt.

475, 25–476, 4 empfand man ehemals den Egoismus als eine peinliche Sache, als eine eigentliche Noth. [...] Damals hatte der „freie Wille“ das böse Gewissen in seiner nächsten Nachbarschaft: und je unfreier man handelte, je mehr der Herden-Instinct und nicht der persönliche Sinn aus der Handlung sprach, um so moralischer schätzte man sich. Alles, was der Heerde Schaden that, sei es, dass der Einzelne es gewollt oder nicht gewollt hatte, machte damals dem Einzelnen Gewissensbisse – und seinem Nachbar noch dazu, ja der ganzen Heerde!] Dieser Passus verweist auf Überlegungen zur Entstehung des Gewissens in Paul Rées Schrift *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (1877), deren Thesen hier allerdings geradezu umgekehrt werden – zumindest was die zeitliche Reihenfolge der beschriebenen oder behaupteten Entwicklung betrifft. Auch Rée betrachtet zwar die Gewissens-Genese kulturgeschichtlich, indem er frühere und

spätere Stufen im Zivilisationsprozess unterscheidet; er hält jedoch im Gegensatz zur Sprechinstanz von FW 117 dafür, dass das „Unegoistische“ erst vergleichsweise spät in der Menschheitsgeschichte mit „der Vorstellung des Lobenswerthen“ verbunden worden und als solches noch in der Gegenwart dominant ist: „das Unegoistische ist, schon ein Erbtheil unserer thierischen Vorfahren, angeboren. Die Vorstellung seiner Löblichkeit aber hat sich auf einer bestimmten Kulturstufe entwickelt und ist den Einzelnen dann, wie noch jetzt, im Laufe ihres Lebens zur Gewohnheit geworden.“ (Rée 1877, 23) Komplementär dazu habe sich die „Kennzeichnung“ des Egoismus „als schlecht, als tadelnswerth [...] zugleich mit dem Lobe des Unegoistischen entwickelt, und ist dann durch Gewohnheit mit dem egoistischen Trieb verbunden worden“ (ebd.). Dementsprechend geht Rée davon aus, dass das schlechte Gewissen nicht etwa in der frühen Menschheitsgeschichte, sondern erst ‚heute‘ gemeinhin als ‚Nachbar‘ der Willensfreiheit erscheint: „Gewöhnlich heften sich Gewissensbisse also an die einzelne Handlung und erhalten ihren Stachel durch die unüberlegte Voraussetzung der Freiheit des Willens.“ (Ebd., 35) Da Rée indes die Willensfreiheit für eine Illusion hält, fügt er hinzu: „Somit beruhen sie [die gewöhnlichen Gewissensbisse] auf einem Irrthum.“ (Ebd.)

Eine gewisse interne Spannung ergibt sich in der zu kommentierenden Passage zwischen der Feststellung, „der ‚freie Wille‘“ habe „[d]amals [...] das böse Gewissen in seiner nächsten Nachbarschaft“ gehabt, und der anschließenden Behauptung, die „Gewissensbisse“ seien in jener Zeit verursacht worden durch Handlungen des Einzelnen, die „der Herde Schaden“ zufügten, unabhängig davon, ob „der Einzelne es gewollt oder nicht gewollt hatte“. Letztere Aussage lässt den (freien) Willen in Bezug auf jenes „Damals“ ja als völlig irrelevant erscheinen, was überdies im Einklang mit dem Anfang des Abschnitts steht, wo die auf der Handlungsfreiheit des Willens beruhende Verantwortlichkeit des Einzelnen für seine Taten als moderne Erfindung charakterisiert wurde.

Dass in der Frühgeschichte der Menschheit dagegen nur das Resultat für die Herde, nicht aber der Wille bzw. die Absicht des Einzelnen ausschlaggebend war, erinnert abermals an Ausführungen aus Posts *Bausteinen für eine allgemeine Rechtswissenschaft*, in denen es zwar nicht über den Gewissensbiss, sondern über die Strafe heißt, es gehe bei ihr in ‚primitiven‘ Gesellschaften stets nur darum, „dass eine Störung des ethnischen Gleichgewichts ausgeglichen wird, und dabei ist es gleichgültig, ob der Thäter seine That gewollt hat, oder ob er nur die zufällige Ursache des störenden Ereignisses war“ (Post 1880–1881, 1, 175; N.s. Unterstreichung). Ähnlich wie Rée verwirft auch Post die „Willensfreiheit“; seines Erachtens zeigen die von ihm erhobenen rechtsethnologischen Befunde, dass bei ‚primitiven‘ Völkern, die auch ein völlig unver-

schuldetes Vergehen des Einzelnen gegen die Gemeinschaft streng ahnden, „die Strafe etwas ganz Anderes [ist], als was sie nach unseren hergebrachten Strafrechtstheorien sein soll. Der Gedanke, dass der Verbrecher nicht gestraft wird, weil er etwas gewollt hat, sondern weil er etwas gethan hat, würde wahrscheinlich eine richtigere Basis für eine allgemeine Strafrechts-theorie sein.“ (Ebd., N.s Unterstreichung.)

475, 26–28 *Selbst sein, sich selber nach eigenem Maass und Gewicht schätzen – das gieng damals wider den Geschmack.*] In Cb1, 147 korrigiert aus: Selbst sein, sich selber nach eigener Macht und Gewicht schätzen – das ging damals wider den Geschmack.“ In Cb2, 147 Unterstreichung von „eigener Macht“.

476, 4 f. *Darin haben wir am allermeisten umgelernt.*] Zur Frage nach der Identität des sprechenden Wir siehe schon NK 475, 24 f. Dass „wir“ hinsichtlich des Herden-Instinkts und Herden-Gewissens gegenüber den beschriebenen Frühmenschen radikal „umgelernt“ hätten, passt zwar gut zu den vorangehenden Aussagen im Text über das Selbstgefühl des verantwortlichen, individuellen Willens und die Unlust des Einzelnen zur Unterordnung. Es spricht zugleich aber gegen eine Identifikation mit dem modernen europäischen Menschen überhaupt – zumindest, wenn man die gegenläufigen Diagnosen in anderen, thematisch verwandten N.-Texten aus demselben Zeitraum berücksichtigt. Vgl. etwa das nachgelassene Notat NL 1881, 11[130], das zwar ähnlich beginnt wie FW 117, jedoch eine Kontinuität anstelle der Differenz zwischen ‚Damals‘ und ‚Heute‘ betont: „Unsere Triebe und Leidenschaften sind ungeheuerere Zeiträume hindurch in Gesellschafts- und Geschlechtsverbänden gezüchtet worden (vorher wohl in Affen-Heerden): so sind sie als sociale Triebe und Leidenschaften stärker als individuelle, auch jetzt noch.“ (KSA 9, 487, 26–488, 1)

Dass die modernen Europäer noch immer Herden-Menschen und keine freie Individuen sind, sucht ebenfalls die Aufzeichnung NL 1881, 11[185] zu zeigen, in der es heißt: „Der Egoism ist etwas Spätes und immer noch Seltenes: die Heerden-Gefühle sind mächtiger und älter. Z. B. noch immer schätzt sich der Mensch so hoch als die Anderen ihn schätzen (Eitelkeit) Noch immer will er gleiche Rechte mit den Anderen und hat ein Wohlgefühl bei dem Gedanken daran, auch wenn er die Menschen gleich behandelt (was doch der Gerechtigkeit des *suum cuique* sehr zuwiderläuft!) Er faßt sich gar nicht als etwas Neues in’s Auge, sondern strebt sich die Meinungen der Herrschenden anzueignen, ebenfalls erzieht er seine Kinder dazu. Es ist die Vorstufe des Egoismus, kein Gegensatz dazu: der Mensch ist wirklich noch nicht mehr individuum und ego; als Funktion des Ganzen fühlt er seine Existenz noch am höchsten und am meisten gerechtfertigt.“ (KSA 9, 513, 16–28) Gegen Ende dieser Aufzeichnung meldet sich dann ebenfalls ein „wir“ zu Wort, das sich gegen

die Überzeugung ausspricht, „das seltene Individuum“ habe sich zu verstellen und „das Heerdengefühl zu erhalten“: „Wir glauben das nicht mehr – weil wir gesehen haben, daß der Hang zur Heerde so groß ist, daß er immer wieder durchbricht, gegen alle Freiheiten des Gedankens! Es giebt eben noch sehr selten ein ego!“ (Ebd., 514, 13 f. u. 16–20)

In FW 117 positioniert sich das sprechende Wir nicht so eindeutig – und vor allem nicht gegen seine eigene Zeit, die vielmehr geradezu als Epoche des Individualismus erscheint. Aber obwohl es an mehreren Stellen des Abschnitts suggeriert, stellvertretend für den modernen Menschen – das zu Beginn genannte „man“ (475, 14) – zu sprechen, lässt sich der Verdacht nicht ganz abweisen, dass es sich bei ihm vielleicht doch ‚nur‘ um einen Ausnahme-Menschen wie in NL 1881, 11[185] handelt.

118.

Wohlwollen.] Ausgehend vom cytologischen Theorem der Assimilation und Funktionalisierung einer ‚schwächeren‘ Zelle durch eine ‚stärkere‘ wird das „Wohlwollen“, das Menschen füreinander empfinden, als analoger Vorgang betrachtet. Zum „Wohlthun und Wohlwollen“ (384, 25) als Äußerungsformen eines Machtgefühls gegenüber Unterlegenen vgl. bereits FW 13. Auch die in FW 118 erfolgende ‚physiologische Reduktion‘ des Wohlwollens setzt ein binäres Modell voraus, dem zufolge das Wohlwollen ein asymmetrischer Affekt zwischen stärkeren und schwächeren Menschen ist, hält diesen aber in beiden Richtungen für möglich: Verlaufe die Wohlwollensrichtung vom Stärkeren zum Schwächeren, so werde der „Aneignungstrieb“ befriedigt, im umgekehrten Fall der „Unterwerfungstrieb“ (476, 12 f.). Die subversive Pointe von FW 118 besteht darin, das „Mitleid“ (476, 17) als gemeinhin für besonders tugendhaft geltende Form des Wohlwollens (eines Stärkeren gegenüber einem Schwächeren) als eine Gefühlsregung zu charakterisieren, welche ebenso viel oder wenig mit Tugend zu tun habe wie die funktionalisierende Assimilation einer Zelle durch eine andere. Der folgende Abschnitt FW 119 widmet sich daraufhin der genaueren Betrachtung des ‚Unterwerfungstriebes‘, ohne diesen jedoch namentlich zu erwähnen.

Inhaltliche Überschneidungen mit FW 118 weist der erste Absatz des Nachlass-Notats NL 1881, 11[134] auf, der allerdings noch nicht ausdrücklich von Zellen spricht und noch nicht den „Unterwerfungstrieb“ mit einbezieht: „Wenn wir die Eigenschaften des niedersten belebten Wesens in unsere ‚Vernunft‘ übersetzen, so werden moralische Triebe daraus. Ein solches Wesen assimiliert sich das Nächste, verwandelt es in sein Eigenthum (Eigenthum ist zuerst

Nahrung und Aufspeicherung von Nahrung), es sucht möglichst viel sich einzuverleiben, nicht nur den Verlust zu compensieren – es ist **habsüchtig**. So wächst es allein und endlich wird es so reproduktiv – es theilt sich in 2 Wesen. Dem unbegrenzten Aneignungstrieb folgt Wachstum und Generation. – Dieser Trieb bringt es in die Ausnützung des Schwächeren, und in Wettstreit mit ähnlich Starken, er kämpft d.h. er **haßt**, fürchtet, verstellt sich. Schon das Assimilieren ist: etwas Fremdes sich gleich machen, tyrannisieren – **Grausamkeit**.“ (KSA 9, 490, 22–491, 6) Lampert 2017, 309 f. verweist ferner auf die ‚Vorstufe‘ in M III 1, 11, die dem Wortlaut von FW 118 schon sehr nahe kommt: „Ist es tugendhaft, wenn eine Zelle sich in eine Funktion einer stärkeren verwandelt? Sie muß es; und ist es böse, wenn die stärkere jene assimiliert? Sie muß es, von sich aus ist es nothwendig, sie strebt nach überreichlich[em] Ersatz u. will sich regenerieren. So ist im Wohllwollen zu unterscheiden: der Aneignungstrieb und der Unterwerfungstrieb (Funktion sein wollen), je nachdem der Stärkere oder Schwächere (relativ zu etwas) Wohllwollen empfindet: Freude und Begehren sind hier zusammen, Freude und Begehrtwerdenwollen dort. – Mitleid ist wesentlich das Erstere, eine angenehme Regung des Aneignungstriebes, beim Anblick des Schwächeren.“ Zur Interpretation von FW 118 vgl. auch Higgins 2000, 59, Basu 2012, 160, Chouraqui 2014, 107 u. 250, Anm. 18.

476, 7–11 *Ist es tugendhaft, wenn eine Zelle sich in die Function einer stärkeren Zelle verwandelt? Sie muss es. Und ist es böse, wenn die stärkere jene sich assimiliert? Sie muss es ebenfalls; so ist es für sie nothwendig, denn sie strebt nach überreichlichem Ersatz und will sich regenerieren.*] Mit dem hier aufgerufenen cytologischen Theorem, das dazu dient, eine Analogie zum moralischen Phänomen des Wohllwollens und ferner des Mitleidens herzustellen, bewegt sich N. auf der Höhe der zeitgenössischen Zellbiologie. Die beschriebene Assimilation einer Zelle durch eine andere („stärkere“), in der jene sodann eine Funktion übernimmt, entspricht der zur Entstehungszeit von FW erstmals aufgekommenen Endosymbiontentheorie, die die evolutionäre Entstehung von Eucyten, d.h. komplexen Zellen mit abgegrenztem Zellkern, aus kernlosen Procyten erklärt, welche mittels Phagocytose andere Einzeller aufgenommen, aber nicht verdaut, sondern als Symbionten eingeschlossen haben, so dass diese schließlich zu Zellorganellen werden konnten. Der seit 1882 als Privatdozent in Bonn lehrende Botaniker Andreas Franz Wilhelm Schimper (1856–1901) gilt mit seinem ebenfalls 1882 verfassten Aufsatz *Über die Entwicklung der Chlorophyllkörner und Farbkörper* als entscheidender Wegbereiter dieser Theorie. Weiter ausgebaut wurde sie ca. zwanzig Jahre später von dem russischen Evolutionsbiologen Constantin Mereschkowsky, der in seinem 1905 erschienenen Beitrag *Über Natur und Ursprung der Chromatophoren im Pflanzenreiche* die Entstehung

von Plastiden aus endosymbiontischen Cyanobakterien erklärte (vgl. Storch/Welsch/Wink 2013, 240). Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts konnte sich die Endosymbiontentheorie jedoch auf breiter Front durchsetzen. Noch heute dient sie zur Erklärung der Entstehung von Plastiden und Mitochondrien.

Die Fähigkeit von einzelnen Zellen, verschiedene Funktionen in verschiedenen organischen Aufgabenzusammenhängen zu übernehmen, stellt im Ausgang von Ernst Wilhelm Brückes Konzept der Zelle als Elementarorganismus (vgl. Brücke 1861) schon Karl Semper in seinem Buch *Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere* aus dem Jahr 1880 heraus, das N. besessen und durchgearbeitet hat: „Für jene tiefer liegenden, protoplasmareichen und sich vermehrenden, so recht eigentlich lebenden Zellen können wir Brücke's Ausdruck ‚elementare Organismen‘ sehr wohl anwenden. Da nun aber das Leben jedes einzelnen Organs die Summe der Einzelleben der in ihm enthaltenen lebenden Zellen ist, so leuchtet ein, dass jedes noch wachsende lebende Organ ohne Ausnahme in gewissem Sinne die Fähigkeit besitzen muss, nach solchen verschiedenen Richtungen hin umgebildet zu werden, wie sie durch die allgemeinen Eigenschaften der lebenden Substanz des Protoplasmas angedeutet werden. Abstract und paradox formulirt, hiesse der gewonnene Satz etwa so: aus jedem einzelnen lebenden Organ kann vermöge der ihm durch seine lebenden Zellen innewohnenden Eigenschaften jedes andere Organ werden.“ (Semper 1880, 1, 18, letzter Satz von N. mit Randstrichen markiert.)

Die Auffassung von Zellen als Mikro-Organismen, die von einem Willen zur Assimilation und Regeneration getrieben sind und miteinander um ihre Lebensbedingungen konkurrieren, vertrat wiederum Wilhelm Roux, in seinem (laut NPB 511 von N. erworbenen und mit Randstrichen versehenen, heute aber verlorenen) Buch *Der Kampf der Theile im Organismus*. Roux setzt eine „Lebenskraft“ – hier klingt noch das ältere Konzept der *vis vitalis* nach – von Zellen voraus, die durch „die Zufuhr von verschiedenen [Reizen] oder bloß einem besonderen Reiz erhöht“ werden kann (Roux 1881, 80 f.), und spricht (so die Überschrift von Kapitel II/2) geradezu von einem „Kampf der Zellen“, den er wie folgt beschreibt: „da von vorn herein nicht alle Zellen desselben Gewebes von vollkommen gleicher Lebenskraft sein werden, so muss in der Zeit, in welcher die Zellen eines Gewebes sich noch vermehren, ein Kampf der Zellen stattfinden; denn diejenigen Zellen, welche unter den vorhandenen Verhältnissen am günstigsten zur Vermehrung disponirt sind, werden sich rascher vermehren, als die anderen, und damit bei der Beschränktheit des Raumes den Nachkommen der anderen mehr oder weniger den Platz wegnehmen, also ihre weitere Ausbildung und Vermehrung hemmen. Die kräftigeren werden also eine grössere Zahl Nachkommen liefern, als die schwächeren.“ (Ebd., 88) Das Phänomen der Funktionalisierung einer Zelle durch eine andere mittels Phagocytose erwähnt Roux jedoch noch nicht.

476, 12 *im Wohlwollen*] In Cb1, 148 korrigiert aus: „ein Wohlwollen“; in Cb2, 148 mit rotem Randstrich markiert.

476, 12 f. *den Aneignungstrieb und den Unterwerfungstrieb*] Während der „Aneignungstrieb“ laut eKGWB bei N. noch an zwei anderen Stellen vorkommt, nämlich in dem oben bereits zitierten Nachlass-Notat NL 1881, 11[134] sowie in der späten Aufzeichnung KGW IX 8, W II 5, 66, 26–28 = NL 1888, 14[142], KSA 13, 326, 8 f. („Der sog[enannte] Erkenntnißtrieb ist zurückzuführen auf einen Aneignungs- u Überwälti-/gungstrieb“), handelt es sich beim „Unterwerfungstrieb“ um ein Hapax legomenon. Zwar nicht dem Wort, wohl aber der Sache nach thematisiert den vorliegenden „Aneignungstrieb“ auch FW 192.

476, 13 f. *der Stärkere oder der Schwächere*] In Cb1, 148 korrigiert aus: „der Stärkere oder Schwächere“.

476, 15 *Etwas*] In Cb1, 148 korrigiert aus: „etwas“.

476, 16 *beisammen*] In Cb1, 148 korrigiert aus: „zusammen“.

476, 17 f. *Mitleid ist wesentlich das Erstere*] Erscheint hier das „Mitleid“, dem damit sein Status als Tugend gänzlich abgesprochen wird, als Äußerung des Unterwerfungstriebes eines Stärkeren gegenüber einem Schwächeren, so wurde das Mitleid in FW 13 als „das angenehmste Gefühl bei Solchen“ charakterisiert, „welche wenig stolz sind und keine Aussicht auf grosse Eroberungen haben“ (386, 1–3) – also gerade nicht bei den Menschen des starken Machtgefühls.

476, 19 f. *wobei noch zu bedenken ist, dass „stark“ und „schwach“ relative Begriffe sind*] Die Relativität bzw. Relationalität der Begriffe „stark“ und „schwach“, ihr Aufeinanderbezogensein, zeigte sich indirekt schon vorher im Text an den komparativischen Formulierungen über den aneignenden „Stärkeren“ und den sich unterwerfenden „Schwächeren“. Der Stärkere ist nur der Stärkere gegenüber einem Schwächeren; gegenüber einem noch Stärkeren ist er selbst der Schwächere. Dass selbst der in einer Hinsicht Starke in anderer Hinsicht schwach und entsprechend auch der Schwache in bestimmter Hinsicht stark sein kann, scheint der folgende Abschnitt zeigen zu wollen, indem dort umgekehrt dem Unterwürfigen, Sichfunktionalisierenden „eine überschüssige Kraft“ (476, 23), dem Aneignenden, Aufnehmenden aber eine Schwäche zugesprochen wird.

119.

Kein Altruismus!] Vgl. folgende ‚Vorstufe‘ in M III 1, 28: „Ich sehe an manchen M[enschen] eine überschüssige Lust und Kraft, Funktion zu sein, sie haben die Witterung, wo es etwas für sie zu thun giebt und drängen sich dorthin.

Sie sind sehr nützlich, auch "Dazu gehören jene" Frauen, die sich in die Funktion eines Mannes verwandeln, welche an ihm gerade schwach entwickelt ist (seine Politik oder sein Geldbeutel oder seine Geselligkeit werden.) Ist das aber Atruismus? Es ist die Art solcher Wesen, am besten selber zu leben: sonst sind sie ärgerlich, gereizt u. fressen sich auf." FW 119 knüpft an die Reflexion des vorangehenden Abschnitts an, indem er den dort thematisierten „Unterwerfungstrieb“ (476, 13) auf der Seite des „Schwächeren, der Function werden möchte“ (476, 17), eigens, wenn auch nicht unter diesem Namen in den Blick nimmt. Mündete FW 118 in eine Betrachtung des Mitleids als „angenehme Regung“ des Stärkeren „beim Anblick des Schwächeren“ (476, 18 f.), so liegt der Fokus nun auf der Selbstfunktionalisierung einer Person im Dienste einer anderen. Die vom Titel angezeigte Pointe besteht darin, dass es sich hierbei nicht um eine altruistisch, sondern letztlich um eine egoistisch motivierte ‚Aufopferung‘ handle, die in Wahrheit gerade der Selbsterhaltung dient. Die Relativität der Begriffe ‚stark‘ und ‚schwach‘, von der am Ende von FW 118 die Rede war, verdeutlicht der vorliegende Text, indem den Sichfunktionalisierenden nun nicht mehr Schwäche, sondern eine „überschüssige Kraft und Lust“ (476, 23) zugeschrieben wird, die sich Eigenschaften zunutze zu machen weiß, die am ‚starken‘ Gegenüber „schwach entwickelt“ (476, 27) sind. Zum – scheinbaren – Altruismus vgl. auch NK 391, 6–8 u. NK 393, 22–33. Interpretationsansätze zu FW 119 bieten u. a. Düsing 2009, 294 u. 2011, 251, Reginster 2012, 176 f. u. 2015, 279, Stegmaier 2012b, 164 u. 2016c, 247 und Meyer 2019a, 207.

476, 29–32 *Solche Wesen erhalten sich selber am besten, wenn sie sich in einen fremden Organismus einfügen; gelingt es ihnen nicht, so werden sie ärgerlich, gereizt und fressen sich selber auf.*] Das Sicheinfügen eines Wesens „in einen fremden Organismus“ erscheint hier geradezu als Existenzbedingung der scheinbaren Altruisten, ohne deren Erfüllung sie schließlich zur Autophagie getrieben werden, was nahelegt, dass sie sich im anderen Fall vom „fremden Organismus“ ernähren. In Rudolf Virchows *Vorlesungen über die Pathologie* von 1871 heißt es am Ende in ähnlicher Wortwahl „über den sogenannten Parasitismus der Neubildungen“ (Virchow 1871, 1, 545): „Wandert ein mobilisiertes Bindegewebskörperchen aus und siedelt es sich an einem anderen Orte an, so verhält es sich nahezu, wie ein Entozoon [Endoparasit], welches in den Körper eingewandert ist, und es kann seine neue Existenz, wie das Entozoon, nur begründen, indem es sich parasitisch von der Nachbarschaft ernährt. Aus dieser Analogie erklärt es sich, dass ein Entozoon, wie ein Theil des Körpers selbst, sich einem fremden Organismus einfügen kann“ (Virchow 1871, 1, 546). Erschien das Verhältnis von ‚aneignendem Starken‘ und ‚unterwürfigem Schwachen‘ in FW 118 noch als beidseitige „Freude“ (476, 14 u. 16) bereitende Symbiose, so stellt sich der vermeintliche „Altruismus“ in FW 119 schon eher

als Parasitismus dar. Dies nicht zuletzt deshalb, weil das funktionale Einspringen in die Schwachstelle eines anderen „Organismus“ – wie „Geldbeutel“, „Politik“ oder „Geselligkeit“ (476, 28 f.) – auf Kosten des ‚Wirts‘ zu gehen scheint.

476, 29 f. am besten] In Cb1, 148 korrigiert aus: „am Besten“.

120.

Gesundheit der Seele.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit etlichen Korrekturen in M III 6, 6f. Die der 1887 erschienenen Neuausgabe von FW vorangestellte Vorrede greift – insbesondere in den Abschnitten 2 und 3 – die Thematik des vorliegenden Abschnitts wieder auf, ebenso der vorletzte Text des neu hinzugekommenen Fünften Buchs FW 382, dessen titelgebendes Schlagwort von der ‚großen Gesundheit‘ in mehrfacher Hinsicht an das bereits in FW 120 Gesagte anknüpft.

Ausgangspunkt ist hier die ‚medizinethische‘ Denkfigur, wonach die Tugend als die im Titel genannte Seelen-Gesundheit zu verstehen sei. Gegen diese aus der Antike stammende Vorstellung argumentiert der Text, insofern sie in ihrer Pauschalität der bei N. vorausgesetzten ‚Ungleichheit‘ der Menschen nicht entspreche. Unter der Bedingung ihrer individualisierenden Abänderung zu „deine Tugend ist die Gesundheit deiner Seele“ wird die Formel jedoch ausdrücklich für „brauchbar“ gehalten (477, 5 f.). Um die Notwendigkeit dieser Abänderung zu begründen, wird in der zweiten Person Singular – in direkter Leseransprache – ein pluralistisches Gesundheitskonzept entfaltet, das zunächst die „Seele“ des Einzelnen zur Voraussetzung für den Zustand seines „Leibes“ erklärt (477, 12f.) und an die Stelle des bisherigen medizinischen Begriffs einer allgemeingültigen körperlichen „Normal-Gesundheit“ (477, 16) treten soll. Erst auf der Grundlage dieses veränderten Verständnisses körperlicher Gesundheit sei das Nachdenken über seelische Gesundheit bzw. Krankheit und deren Verschränkung mit so etwas wie Tugend sinnvoll möglich, wobei dann auch in dieser Hinsicht eine Pluralisierung oder Individualisierung stattfinden müsse, die zugleich zu einer Relativierung des Tugendbegriffs führt, indem für manche „Seele“ eine Tugend Ausdruck ihrer Gesundheit sei, die bei einer anderen als Krankheitssymptom zu werten wäre. Abschließend wird der Gesundheitsbegriff selbst noch relativiert, indem der Sprecher in rhetorischer Manier „die grosse Frage“ (477, 23) aufwirft, ob – sowohl körperliche als auch seelische – Gesundheit und Krankheit überhaupt strikt zu trennen sind und „ob nicht der alleinige Wille zur Gesundheit ein Vorurtheil“ (477, 27) darstellt.

In M III 5, 13 findet sich eine ‚Vorstufe‘ zu FW 120, in der dieser letzte Schritt des Gedankengangs noch nicht angelegt ist. Zum Verhältnis von Ge-

sundheit und Krankheit bei N. bzw. in FW siehe Horn 1994, Raymond 1999b, Cherlonneix 2002a, Lee 2015 und Gödde/Zirfas 2016, 17 f., speziell zur „spiritual illness“ Neuhouser 2014 (weiterführende Literaturhinweise zum Themenfeld Medizin/Philosophie bei N. bieten NK 345, 12–15 u. NK 349, 7–10). Zur Interpretation von FW 120 vgl. Roth-Bodmer 1975, 66, Zibis 2007, 110, Faustino 2010, 224–228, Stegmaier 2016b, 47 f., Müller 2020b, 159 und Wienand 2020, 132–137.

477, 2–4 *Die beliebte medicinische Moralformel (deren Urheber Ariston von Chios ist): „Tugend ist die Gesundheit der Seele“* Ariston von Chios, der in der Mitte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts wirkte, gehörte als Schüler Zenons von Kition zur altstoischen Schule. Ariston wird bei N., abgesehen von FW 120 und den dazugehörigen Vorversionen, nur noch an einer anderen Stelle erwähnt, und zwar in der nachgelassenen Aufzeichnung NL 1874, 35[4], KSA 7, 809, 17 f., wo es heißt: „Ariston sagte – ein Bad und eine Rede, die nicht reinigen und säubern, sind zu nichts nütze.“ Eigene Schriften von ihm sind nicht überliefert. Dass „Ariston [...] die Tugend [...] als Gesundheit der Seele“ (Hirzel 1882, 482 f.) bezeichnete, hätte N. etwa in den *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften* des Leipziger Altphilologen Rudolf Hirzel lesen können. Eine Quellenangabe bleibt Hirzel jedoch schuldig – ebenso wie Eduard Zeller, der in seiner *Philosophie der Griechen* (vgl. Zeller 1852, 136 f.) diese „medizinische Moralformel“ gleichfalls Ariston zuschreibt. Mit Quellenangabe hinwiederum ist in Eduard Wellmanns 1873 erschienener Dissertationsschrift *Die Philosophie des Stoikers Zenon* zu lesen: „Ariston nannte [...] die tugend auch gesundheit der seele“ (Wellmann 1873, 24); Wellmann verweist hierfür (ebd., Anm. 76) auf Plutarch: *Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς* (*De virtute morali*): „Ἀρίστων δ' ὁ Χῖος τῇ μὲν οὐσίᾳ μίαν καὶ αὐτὸς ἀρετὴν ἐποίει καὶ /148/ ὑγίειαν ὠνόμαξε.“ (440d; Plutarch 1888–1896, 3, 147 f.) – „Aristo aus Chios nimmt gleichfalls dem Wesen nach nur Eine Tugend an, die er Gesundheit nennt“ (Plutarch 1827–1861, 30, 1371). (Auf diese Stelle verweist auch Walter Kaufmann in Nietzsche 1974, 176, Anm. 11; weniger pertinent erscheint dagegen der in KSA 14, 256 gegebene Quellenhinweis auf *Stoicorum veterum fragmenta I*, Fragment 359; dahinter verbirgt sich Seneca: *Epistulae morales* 94, 2–18 = Seneca 1852–1862, 3, 284–287, wo Ariston dahingehend referiert wird, dass die falschen Meinungen der Menschen Krankheiten der Seele seien.)

Tatsächlich begegnet die „medizinische Moralformel“, die Tugend und Seelengesundheit gleichsetzt, schon vor dem Stoiker Ariston, nämlich bei Platon, der sich ihrer an prominenter Stelle in der *Politeia* bediente und als ihr wahrer „Urheber“ gelten kann. Im IV. Buch verwendet er sie in ästhetischer Erweiterung: „Ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὑγίειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἴσχος καὶ ἀσθένεια.“ (444 d–e; Platon 1852–1864, 4, 132) „Tugend also wäre, wie es scheint, eine Gesundheit und

Schönheit und gute Beschaffenheit der Seele, Schlechtigkeit aber (deren) Krankheit und Häßlichkeit und Schwäche.“ (Platon 1853–1874, IV/2, 204; vgl. hierzu Ackeren 2003, 123 f. u. Horn 2017, 354) Walter Kaufmann findet es „odd that Nietzsche overlooked this“ (Kaufmann in Nietzsche 1974, 176, Anm. 11).

Die Vorstellung von der Tugend als Gesundheit der Seele hatte sich in der Neuzeit zu einem Topos verfestigt, auf dessen Herkunft aus der antiken Philosophie oft überhaupt nicht mehr verwiesen wurde, sondern den man kurzerhand für die christliche Ethik vereinnahmte. So schreibt beispielsweise Johann Caspar Lavater in seinen *Predigten über den Brief des heiligen Paullus an den Phileemon* über ‚den Christen‘: „Wo er also Tugend, wo er Gesundheit der Seele [...] erblickt – Da erblickt er sittliche Vollkommenheit“ (Lavater 1786, 138). Vgl. auch Johann Michael Sailers *Glückseligkeitslehre aus Vernunftgründen, mit Rücksicht auf das Christenthum*: „Wie die Gesundheit des Leibes nicht im gesunden Auge besteht, nicht im gesunden Fuße, sondern im Beysammenseyn und in ungehinderter Zusammenstimmung aller körperlichen Kräfte zum Zwecke des körperlichen Wohlseyns: so ist die Tugend, als die Gesundheit der Seele, und als Zusammenstimmung aller menschlichen Kräfte zum Endzwecke unseres Hierseyns Ein Ganzes.“ (Sailer 1787, 1, 239) Noch zu N.s Zeit erfreute sich die „medizinische Moralfornel“ einiger Beliebtheit. Einen umfangreichen Essay widmete ihr beispielsweise der dänische Dichter Bernhard von Beskow (1796–1868), der 1869 auf Deutsch unter dem Titel *Die Gesundheit der Seele* erschienen war und in dem ebenfalls betont wird, „wie nahe Tugend und Gesundheit mit einander verwandt sind“ (Beskow 1869, 47).

477, 6–8 *Denn eine Gesundheit an sich giebt es nicht, und alle Versuche, ein Ding derart zu definiren, sind kläglich missrathen.*] Erneut (kritisch) angesprochen wird dieser Definitionsversuch einer „Gesundheit an sich“ mit dem weiter unten ins Visier genommenen „Begriff einer Normal-Gesundheit, nebst Normal-Diät, Normal-Verlauf der Erkrankung“, wie er bei „unsren Medicinern“ anzutreffen sei (477, 16 f.). Eine solche ‚kläglich missratene‘ medizinische Normal-Definiton der (körperlichen) Gesundheit und ihrer Bedingungen konnte N. etwa in Carl Ernst Bocks *Buch vom gesunden und kranken Menschen* antreffen, das er 1875 für seine Privatbibliothek erworben hatte. Darin wird der Begriff Gesundheit wie folgt erklärt: „geht der Stoffwechsel in der gehörigen Ordnung vor sich, dann erfreuen wir uns der Gesundheit. [...] / Gesundheit (d.i. das richtige Vorsehgehen des Stoffwechsels) kann nur mit Hülfe passender Nahrung, richtiger Blutbildung und Circulation, normaler Durchdringlichkeit der Haargefäßwände, zweckdienlicher Ernährungsflüssigkeit und regelmäßiger Neubildung und Mauserung der Gewebsbestandtheile (durch hinreichende Ruhe mit dem gehörigen Thätigsein wechselnd) erreicht werden.“ (Bock 1870, 296) Zu N.s weiteren medizinischen Lektüren vgl. NK 345, 12–15.

477, 8–12 *Es kommt auf dein Ziel, deinen Horizont, deine Kräfte, deine Antriebe, deine Irrthümer und namentlich auf die Ideale und Phantasmen deiner Seele an, um zu bestimmen, was selbst für deinen Leib Gesundheit zu bedeuten habe.*] Dass die für jeden Einzelnen individuell zu bestimmende körperliche Gesundheit von seiner seelischen Verfassung abhängt, weist einerseits auf die Gedanken zur unauflösbaren Einheit von Leib, Seele und Geist in der Vorrede zur Neuauflage von FW 1887 voraus (vgl. bes. NK 349, 26–29). Andererseits hatte N. bereits Mitte Juli 1882 in einem Brief Erwin Rohde, in dem es um die erste Ausgabe von FW ging, über die autotherapeutische Funktion seines Schreibens ähnliche Reflexionen angestellt: „Wenn selbst meine leibliche Gesundheit zum Vorschein kommt, wem verdanke ich denn das? Ich war in allen Punkten mein eigener Arzt; und als einer, der nichts Getrenntes hat, habe ich Seele Geist und Leib auf Ein Mal und mit denselben Mitteln behandeln müssen. Zugegeben, daß Andere an meinen Mitteln zu Grunde gehen könnten: dafür thue ich auch nichts eifriger als vor mir zu warnen.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 267, S. 226 f., Z. 29–36) Der zuletzt zitierte Satz passt gut zur Individualisierung der seelisch-leiblichen Gesundheit in FW 120, der zufolge auch die Grenzen zwischen Gesundheit und Krankheit, je nach Individuum, fließend sind; vgl. NK 477, 18–22.

477, 10 *Phantasmen*] Unter dem Lemma „**Phantasma**“ heißt es bei Petri 1861, 592: „ein Trug- oder Schreckbild, Luftgesicht, Gespenst“.

477, 12 f. *Somit giebt es unzählige Gesundheiten des Leibes*] Rückblickend lässt sich von hier aus schließen, dass der Sprecher entsprechend auch „unzählige“ Verfassungen der menschlichen Seele annimmt. Zum pluralistischen Verständnis von Gesundheit bei N., das ebenfalls FW Vorrede 3 voraussetzt, siehe NK 349, 16–350, 4. FW 382 kündigt schließlich von „einer neuen Gesundheit, einer stärkeren gewitzteren zäheren verwegneren lustigeren, als alle Gesundheiten bisher waren“ (636, 1–3), womit die titelgebende „grosse Gesundheit“ (635, 30) gemeint ist, die ihrerseits ein multiples Gesundheitskonzept darstellt (hierzu NK 636, 11–14). Zu den „unzählige[n] Gesundheiten des Leibes“ vgl. Aurenque 2016.

477, 13 *je mehr*] In Cb1, 149 korrigiert aus: „jemehr“.

477, 13 f. *je mehr man dem Einzelnen und Unvergleichlichen wieder erlaubt, sein Haupt zu erheben*] Setzt man den Begriff des Einzelnen voraus, wie er in den vorangehenden Abschnitten von FW (siehe v. a. FW 116 u. 117) immer wieder in Anschlag gebracht wurde, so wäre hier nicht alle Menschen zu denken, sondern an exzeptionelle Individuen, an ‚höhere‘ oder ‚stärkere‘ Menschen, die sich von der ‚Herde‘ absetzen. Die Formulierung „wieder erlaubt“ legt nahe,

dass solche Individualität einst erlaubt gewesen, dann aber verboten worden sei – ein Verbot, dass sich augenscheinlich noch bis in die Sprechgegenwart hineinzieht, dessen Abschaffung sich für den Sprecher aber schon ankündigt oder die er zumindest selbst herbeizuführen bestrebt ist, was durch die auf ein „dann erst“ (477, 18) zielende Zukunftsausrichtung der folgenden Äußerungen Bestätigung erhält. Vgl. dagegen aber im näheren Umfeld den Abschnitt FW 117, wo das sprechende Wir das Individualitäts-Verbot weit in die menschheitsgeschichtliche Frühzeit zurückdatiert und „heut zu Tage“ (475, 14) bereits den Einzelnen obenauf sieht.

477, 14 *erlaubt, sein*] Komma in Cb1, 149 eingefügt.

477, 14 f. *je mehr man das Dogma von der „Gleichheit der Menschen“ verlernt*] Dieses zu verlernende „Dogma“ wird in N.s Texten wiederholt (ablehnend) aufgerufen und vor allem auf die Französische Revolution und deren Losung „Liberté, Égalité, Fraternité“ („Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“) zurückgeführt. Vgl. hierzu NK FW Vorspiel 41; speziell zur (Un-)gleichheit NK 374, 2 u. NK 377, 7 f. In FW kommt die Formel „Gleichheit der Menschen“ wortgleich nur noch an einer anderen Stelle vor, nämlich in FW 18, und zwar im Kontext der Sklaven-Thematik: Dort wurden „wir [modernen Menschen], gewöhnt wie wir sind an die Lehre von der Gleichheit der Menschen“ (389, 22 f.), mit den müßigen antiken Philosophen kontrastiert, die sich stolz von (allen anderen Menschen als ihren) Sklaven unterschieden. Zum ersten Mal begegnet die „Gleichheit der Menschen“, die N. gern in zitierend-distanzierende Anführungszeichen setzt, in NL 1880, 1[98], KSA 9, 27, 21 im Zusammenhang mit dem englischen Utilitaristen Herbert Spencer, der bei N. oft als Feindbild erhalten muss: „Spencer setzt immer ‚Gleichheit der Menschen‘ voraus.“ Im unmittelbaren Entstehungsumfeld der Erstausgabe von FW spricht NL 1881, 11[274], KSA 9, 547, 4 f. von „solche[n] Phantasmen wie ‚Gleichheit der Menschen‘“, hält diese also für eine Vorstellung, die nicht der Realität entspricht. In GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 48 wird „jene Lehre von der Gleichheit“ despektierlich als „moderne[] Idee‘ par excellence“ bezeichnet, die durch die blutige ‚Terrorherrschaft‘ während der Französischen Revolution aber immerhin „eine Art Glorie und Feuerchein“ erhalten habe (KSA 6, 150, 29–31).

477, 16 *Normal-Diät*] „Normal“: „regelrecht, musterhaft“ (Petri 1861, 530); „Diät“ hier nicht (nur) im engeren Sinne von „Kost“ bzw. „Krankenkost“, sondern allgemeiner als „Lebensordnung, Gesundheitspflege“ (ebd., 246).

477, 18–22 *Und dann erst dürfte es an der Zeit sein, über Gesundheit und Krankheit der Seele nachzudenken und die eigenthümliche Tugend eines Jeden in deren Gesundheit zu setzen: welche freilich bei dem Einen so aussehen könnte wie*

der Gegensatz der Gesundheit bei einem Anderen.] Die für den Zeitpunkt nach der allgemeinen medizinischen Anerkennung eines physischen ‚Gesundheitspluralismus‘ angekündigte sinnvolle Reflexion auf psychische Gesundheit sowie deren Zusammenhang mit Tugend(en) relativiert vollends den Gegensatz von Gesundheit und Krankheit sowie damit implizit auch von Tugend und Untugend, indem deren äußere Erscheinungsbilder dem Gesagten zufolge ineinander übergehen können. Die Gesundheit und Tugend des Einen kann demnach die Krankheit und Untugend eines Anderen sein. Ihre Unterscheidbarkeit sei allein durch die Berücksichtigung der jeweiligen Verfassung des Individuums möglich. In FW 19 wird die hiermit behauptete ‚medizinische Ungleichheit‘ der Menschen in anderer Hinsicht schon vorausgesetzt, wenn es dort über die unterschiedliche Wirkung von giftigen bzw. stärkenden Substanzen auf schwache bzw. starke Naturen heißt: „Das Gift, an dem die schwächere Natur zu Grunde geht, ist für den Starken Stärkung – und er nennt es auch nicht Gift.“ (390, 15–17)

477, 22–29 *Zuletzt bliebe noch die grosse Frage offen, ob wir der Erkrankung entbehren könnten, selbst zur Entwicklung unserer Tugend, und ob nicht namentlich unser Durst nach Erkenntniss und Selbsterkenntniss der kranken Seele so gut bedürfe als der gesunden: kurz, ob nicht der alleinige Wille zur Gesundheit ein Vorurtheil, eine Feigheit und vielleicht ein Stück feinsten Barbarei und Rückständigkeit sei.] Insbesondere der Schlusspassus weist auf Vorstellungen voraus, die im späteren Schaffen N.s noch mehr in den Vordergrund treten, wie sich auch an den mit der Neuausgabe von FW 1887 hinzugekommenen Werkteilen zeigt. Breiter ausgeführt und vor allem auf die eigene Lebensgeschichte von „Herrn Nietzsche“ (347, 2) bezogen wird der Gedanke, dass Gesundheit und Krankheit unauflösbar zusammengehören, Gesundheit ohne Krankheit nicht zu haben ist, in FW Vorrede, die sich zentral mit „dem Verhältniss von Gesundheit und Philosophie“ (347, 4f.) beschäftigt und dabei festhält: „Und was die Krankheit angeht: würden wir nicht fast zu fragen versucht sein, ob sie uns überhaupt entbehrlich ist?“ (350, 2–4) Vgl. auch „die grosse Gesundheit“ im vorletzten Abschnitt des Fünften Buchs FW 382, von der es heißt, sie sei „eine solche, welche man nicht nur hat, sondern auch beständig noch erwirbt und erwerben muss, weil man sie immer wieder preisgibt, preisgeben muss!“ (636, 11–14)*

121.

Das Leben kein Argument.] Vgl. die im Satzsatz korrigierte ‚Reinschrift‘ in M III 6, 86. Den sich aus der Überarbeitung ergebenden Titel (vgl.

NK 478, 3 f.) hat N. auf der gegenüberliegenden Manuskriptseite M III 6, 87 notiert. Thematisch knüpft der kurze Abschnitt wieder an die Abschnitte zur problematischen, weil irr tümlichen Welt-Erkenntnis des Menschen vom Beginn des Dritten Buchs (FW 109–113) an. Er resümiert noch einmal zentrale Thesen aus diesen Texten und leitet damit über zu den folgenden beiden Abschnitten FW 122 und FW 123, die sich erneut ausdrücklich mit der „Erkenntnis“ beschäftigen. Anders als dann wieder in FW 122 spielt bei diesem Resümee die in den unmittelbar vorangehenden Abschnitten thematisierte Moral/Tugend im engeren Sinn keine Rolle mehr (vgl. aber den weit gefassten, bis in die empirische Wahrnehmung hineinreichenden Moralbegriff von FW 114): Die in FW 121 genannten und angezweifelte „Glaubensartikel“ (478, 1 f.) sind erkenntnistheoretischer bzw. epistemologischer Natur und vor allem aus FW 110–112 schon hinlänglich bekannt (vgl. die „irrtümliche[n] Glaubenssätze“ in 469, 10 f.) – ebenso wie das argumentative Muster ihrer Infragestellung: Zwar „hielte es jetzt Keiner aus“, ohne sie „zu leben“ (478, 2), doch damit sei nur ihre Lebensnotwendigkeit, noch keineswegs ihre Wahrheit bewiesen. Der Titel, der nahezu wortidentisch zu Beginn des letzten Satzes wiederholt wird – „Das Leben ist kein Argument“ (478, 3) – gewinnt von hier aus seinen spezifischen Sinn. Demzufolge ist das Leben kein Argument für die objektive Gültigkeit der Annahmen, die zu seiner Aufrechterhaltung (zumindest für den Menschen, so wie er „jetzt“ organisiert ist) nötig sind.

Zu FW 121 vgl. auch Flemming 1914, 12, Behler 1985, 90 f., Spiekermann 1992, 215, Belliotti 1998, 16, Higgins 2000, 109, Zichy 2002, 21, Gori 2010, 123 f., Ponton 2018, 105, und Saarinen 2019, 149. Zu Thomas Manns produktiver Rezeption von FW 121, der in seinen *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918) schreibt: „Für den Radikalen ist das Leben kein Argument“ (Mann 2001 ff., 13/1, 617), vgl. Schwingenschlögl 2020, bes. 154–158.

477, 31–478, 1 *Wir haben uns eine Welt zurecht gemacht, in der wir leben können – mit der Annahme von Körpern, Linien, Flächen, Ursachen und Wirkungen* Zur Zurechtmachung der Welt als wissenschaftliche Anthropomorphisierung, mit der „wir Alles erst zum Bilde machen, zu unserem Bilde“, vgl. schon die entsprechenden Äußerungen aus FW 112: „Wir operieren mit lauter Dingen, die es nicht giebt, mit Linien, Flächen, Körpern [...]. Ursache und Wirkung: eine solche Zweierheit giebt es wahrscheinlich nie“ (473, 1–8).

478, 2 *Keiner*] In Cb1, 150 korrigiert aus: „keiner“.

478, 3 f. *Das Leben ist kein Argument; unter den Bedingungen des Lebens könnte der Irrthum sein.*] In M III 6, 86 korrigiert aus: „Das Leben beweist nicht Wahrheiten, sondern Bedingungen des Lebens: und unter diesen könnte der Irrthum sein!“ (Ausrufezeichen nicht korrigiert.) FW 110 äußert sich im Ein-

gangssatz dezidiert(er) in dieser Richtung, wo uralte „Irrthümer“ des menschlichen Intellekts „als nützlich und arterhaltend“ bezeichnet werden (469, 7f.; allerdings behauptet dieser Abschnitt schließlich, im Verlauf der menschlichen Entwicklungsgeschichte habe auch der entgegengesetzte „Trieb zur Wahrheit sich als eine lebenerhaltende Macht bewiesen“; 471, 12f.). Dass ohne den „Hang [...] zu irren“ überhaupt „keine lebenden Wesen erhalten sein“ würden (472, 9–11), statuiert FW 111. Vgl. auch noch den Schlusssatz von JGB 4: „Die Unwahrheit als Lebensbedingung zugestehn: das heisst freilich auf eine gefährliche Weise den gewohnten Werthgefühlen Widerstand leisten; und eine Philosophie, die das wagt, stellt sich damit allein schon jenseits von Gut und Böse.“ (KSA 5, 18, 16–20) Einer solchen Philosophie nähern sich insofern schon die entsprechenden Äußerungen in der Erstaussage von FW an.

122.

Die moralische Skepsis im Christenthum.] Die bereits so betitelte ‚Reinschrift‘ des Textes weist diverse Korrekturen und Varianten auf (vgl. M III 6, 256 f.). KSA 14, 256 vermerkt diese zwar nicht, präsentiert aber folgende ‚Vorstufe‘: „Die große That des Christenthums ist die moralische Skepsis. Nun hat man auch die Skepsis auf seine religiösen Zustände auszudehnen. Und den Ton der Anklage und Verbitterung zu verlieren. Gegen Epictet sind wir voller geheimer Feinheiten und Einblicke: das Alterthum ist moralisch naiv. La Rochefoucauld setzt den Prozeß fort. (Vauvenargues trübt die Tendenz)“. (Handschrift in N V 4, 90; eine weitere ‚Vorstufe‘ findet sich in N V 7, 84.) Über jenen Hinweis auf den französischen Moralisten Vauvenargues (1715–1747), der in der Druckfassung keine Rolle mehr spielt, bemerkt Broisson 2009, 33, es entstehe der Eindruck, „als wäre Vauvenargues, durch eine gewisse Naivität, dem Altertum näher als Nietzsche selber“.

Offenbar ist dagegen der bei N. oft positiv erwähnte frühere Moralist François de La Rochefoucauld (1613–1680), der auch in der Druckfassung als historische Identifikationsfigur des Sprecher-Wir vorkommt, als Fortsetzer des christlichen Moralskepsis-Prozesses zu verstehen. Entstehungsgeschichtlich weist dies bis zu einer nachgelassenen Aufzeichnung vom September 1876 zurück. So lautet NL 1876, 18[21], KSA 8, 319, 13–17: „65. Das Christenthum und La Rochefoucauld sind nützlich, wenn sie die Motive des menschlichen Handelns verdächtigen: denn die Annahme von der gründlichen Ungerechtigkeit jedes Handelns, jedes Urtheilens hat grossen Einfluss darauf, daß der Mensch sich von dem allzuheftigen Wollen befreie.“ Diese Notiz kann mithin schon als frühe Keimzelle für den Titel und den Eingangssatz von FW 122 gelten, wonach

„das Christenthum [...] einen grossen Beitrag zur Aufklärung gegeben“ habe, da es „die moralische Skepsis auf eine sehr eindringliche und wirksame Weise [lehrte]: [...] es vernichtete in jedem einzelnen Menschen den Glauben an seine ‚Tugenden‘“ (478, 7–11) – was in der ersten Texthälfte dann mit Blick auf die christliche ‚Überwindung‘ der antiken Moral näher ausgeführt wird.

Die Engführung von Christenthum und moralischer Aufklärung/Skepsis (vgl. hierzu auch Willers 1988, 110 u. Sommer 2006, 264) erscheint freilich insofern bemerkenswert, als bei N. sonst oft beide in einem gegnerischen Verhältnis zueinander zu stehen kommen (so auch in FW; vgl. NK 478, 8). Bereits 1878 beschwört der Schluss von MA I 244 in diesem Sinne die kalte Skepsis der Wissenschaft als Regulativ gegen den glühenden christlichen Glauben herauf: „Man hat dem Christenthum [...] eine Ueberfülle tief erregter Empfindungen zu danken: damit diese uns nicht überwuchern, müssen wir den Geist der Wissenschaft beschwören, welcher im Ganzen etwas kälter und skeptischer macht und namentlich den Gluthstrom des Glaubens an letzte endgültige Wahrheiten abkühlt; er ist vornehmlich durch das Christenthum so wild geworden.“ (KSA 2, 204, 19–26) Auch das Nachlass-Notat NL 1880, 3[104] grenzt die Skepsis vom Christenthum gerade ab, indem es behauptet, dass „die Römer“, die „im Glauben [...] skeptisch“ gewesen seien, „an den Christen anstößig“ fanden, was sie schon „an den Juden anstößig“ fanden, nämlich „die sogenannte Geistigkeit ihrer Religion [...] mit einem Gott, der sich nicht sehen lassen kann“ (KSA 9, 75, 24–76, 2).

Indes spricht FW 122 nicht von wissenschaftlicher oder religiöser Skepsis bzw. Aufklärung im Christenthum, sondern ausdrücklich nur von dessen moralischer Skepsis, welche die menschliche Tugend und Unschuld – durch die Vorstellung von der tiefverwurzelten Sündhaftigkeit des Menschen, wie zu ergänzen wäre – radikal hinterfrage. Insofern wird das Christenthum im vorliegenden Text zwar, was bei N. zunächst überraschen mag, positiv bewertet, aber dies bloß als erste Stufe eines historischen Prozesses fortschreitender Skepsis, der eben nicht nur zur Infragestellung antiker Tugendvorstellungen, sondern schließlich auch des Christenthums selbst führt, wie sie das sprechende „wir“ gegen Ende des Abschnitts für sich beansprucht (vgl. 478, 22–27). Die letzte Aussicht, die er eröffnet, ist nicht von ungefähr das Aussterben der „Frommen des alten Glaubens“ (478, 30), deren typologische Beschreibung der Sprecher als seine ‚konservierende‘ Aufgabe betrachtet.

FW 122 wird in der Forschungsliteratur verschiedentlich gestreift; am Rande erwähnt den Abschnitt schon Beste 1913, 83, um zu belegen, dass N. das Christenthum nicht nur mit „Schmähungen“ bedachte. Figal 1999, 177 f. hingegen bezieht den Abschnitt auf FW 125 und liest ihn als „eine nicht durch Tollheit übersteigerte und verzerrte Version“ des ‚Gottestodes‘, insofern sich hier

„die christliche Selbstprüfung [...] gegen sich selbst“ richte, was später in GM weiter ausgeführt werde (im Zusammenhang mit dem ‚Tod Gottes‘ vgl. auch Higgins 2000, 103 u. Franco 2011, 132f.). Neymeyr 2008, 1174 betont wiederum den „ironischen Unterton“ mit dem in FW 122 „antike Tugendapostel“ Erwähnung finden. Schief wiedergegeben wird der Sinngehalt des Textes von Schlette 2003, 67, der ihm entnehmen will, es sei dem „Juden- und Christentum“ nach N. darum gegangen, „die Tugenden der antiken Aristokratie als Sünde und moralische Niedrigkeit denunzieren und so deren politische Herrschaft delegitimieren zu können“. De facto spielt in FW 122 weder das Judentum noch die antike Aristokratie noch überhaupt politische Herrschaft eine Rolle. Seitshiek 2017, 159 verfehlt den Text ebenfalls, wenn er in Bezug auf dessen Eingangspartie (478, 7–15) meint, „diese Aussage“ zeige, „dass Nietzsches Kritik am Christentum ihren Ausgang in der griechisch-heidnischen Antike nimmt, in der es laut Nietzsche noch wahre, vom Christentum nicht verwässerte, Tugenden gab.“ Abgesehen vom methodisch fragwürdigen Kurzschluss zwischen der Sprechinstanz des Textes und dem empirischen Autor lässt sich die Vorstellung von ‚wahren Tugenden‘ in der Antike beim besten Willen nicht auf FW 122 beziehen. Der Abschnitt leitet eine Reihe von Texten ein, die sich im Dritten Buch dem Themenkomplex Religion/Christentum widmet und bis FW 153 reicht.

478, 8 *es lehrte*] Im Korrekturbogen stand: „und lehrte“; in Cb1, 150 „und“ unterstrichen und mit der Randnotiz „es?“ versehen.

478, 8 *moralische Skepsis*] „Skepsis“ hier nicht im spezifischen Sinn der antiken Philosophenschule (vgl. hierzu NK 470, 18–26), sondern in allgemeiner Bedeutung als „das Zweifeln, die Zweifelsucht“ (Petri 1861, 724); gemeint ist also das Zweifeln an der Moral. Zur „moralischen Aufklärung und Skepsis“ (377, 21) vgl. schon FW 5, wo allerdings „Christenthum“ (377, 8) und „Religion“ (377, 14) überhaupt auf der Seite ihrer „Gegner“ (377, 21) verortet wurden. In Gestalt der titelgebenden „Skeptiker der Moral“, allerdings noch ohne namentlichen Bezug auf das Christentum, taucht die moralische Skepsis bereits 1879 in MA II VM 71, KSA 2, 407, 19–25 auf. In der 1886 veröffentlichten Vorrede zu MA II beansprucht das auktoriale Ich dann schon hinsichtlich der Entstehungszeit von UB III, dass „ich für meine eigne Person schon mitten in der moralistischen Skepsis und Auflösung drin [war]“ (MA II Vorrede 1, KSA 2, 370, 12f.). Interessanterweise verlegt die nachgelassene Aufzeichnung NL 1880, 7[222], KSA 9, 363, 22–24 (vgl. KGW V 3, 890) die moralische Skepsis bereits bis in die Philosophie der griechischen Antike zurück: „Socrates’ Skepsis in Betreff alles Wissens um die Moral ist immer noch das größte [eKGWB: große] Ereigniß – man hat es sich aus dem Sinne geschlagen.“ FW 122 scheint sich

dies denn auch wieder aus dem Sinn zu schlagen, erscheint in diesem Text ja gerade die Antike der moralischen Skepsis des Christentums unterlegen.

478, 11 „Tugenden“:] In Cb1, 150 korrigiert aus: „Tugenden“;“.

478, 11–15 *es liess für immer jene grossen Tugendhaften von der Erde verschwinden, an denen das Alterthum nicht arm war, jene populären Menschen, die im Glauben an ihre Vollendung mit der Würde eines Stiergefechtshelden umherzogen.*] Zu den durch das ‚moralisch skeptische‘ Christentum unmöglich gemachten „grossen Tugendhaften“ der Antike werden im nächsten Satz exemplarisch die beiden (Spät-)Stoiker Seneca und Epiktet gezählt. Als Inspirationsquelle hierfür könnte N. Karl Prantls *Uebersicht der griechisch-römischen Philosophie* (1854) gedient haben, die sich unter seinen Büchern erhalten hat und in welcher insbesondere der „Stoa“ ein „Bestreben nach praktischer Popularisierung“ zugeschrieben wird (Prantl 1854, 186).

Durch den im vorliegenden Passus ausgeführten Vergleich mit dem würdevollen Gebaren eines „Stiergefechtshelden“ ergibt sich zugleich ein Bezug zu dem späteren Text GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 1, in dem unter der Überschrift „Meine Unmöglichkeiten“ zu lesen ist: „Seneca: oder der Toreador der Tugend.“ (KSA 6, 111, 3 f.) Ein Toreador ist ein Stierkämpfer oder, wie es bei N. in einer Formulierung heisst, die nur an dieser Stelle bzw. in der ‚Vorstufe‘ in N V 7, 84 vorkommt, ein „Stiergefechtsheld[]“ („Stiergefecht“ war im 19. Jahrhundert noch geläufiger als ‚Stierkampf‘, vgl. Pierer 1857–1865, 16, 826–828; als eigene Wortbildung N.s listet Meyer 1914, 125 „Stiergefechtsheld“ auf). Von der an einen Stierkämpfer erinnernden Prahlerei des würdevollen „stoischen Weisen“ konnte N. bei Prantl 1854, 189 lesen, wo es über Seneca heisst, er habe seine Lehre von der „Moral in hohlen Declamationen voll pathetischer Uebertreibungen entwickelt“ und sich dabei „in tugendstolzen selbstgefälligen Phrasen“ ergangen, was denn auch gut dazu passe, dass für ihn „das Leben nur ein Schauspiel“ war.

478, 15–22 *Wenn wir jetzt, erzogen in dieser christlichen Schule der Skepsis, die moralischen Bücher der Alten, zum Beispiel Seneca's und Epiktet's, lesen, so fühlen wir eine kurzweilige Ueberlegenheit und sind voller geheimer Einblicke und Ueberblicke, es ist uns dabei zu Muth, als ob ein Kind vor einem alten Manne oder eine junge schöne Begeisterte vor La Rochefoucauld redete: wir kennen Das, was Tugend ist, besser!]* Zu Seneca, der bei N. nicht sehr oft, aber tendenziell in negativer Wertung vorkommt, vgl. schon FW Vorspiel 34, zu Epiktet NK 389, 29–390, 2, generell zur Stoa und ihren Tugendkonzepten, die in FW 12 bereits ausdrücklich thematisiert wurden, NK 383, 25–28 u. NK 383, 28–31. Die Tugendlehre Epiktets fasst Prantl 1854, 190 wie folgt zusammen: „der Mensch solle nur unterscheiden, was in seiner Gewalt sei, und was nicht, und er werde fin-

den, daß er nur den Willen in seiner Gewalt habe“. Eine derartige Vorstellung vom ‚freien Willen‘ wird in vielen Texten N.s seit den 1870er Jahren attackiert (zu Epiktet und der „Lehre vom freien Willen“ vgl. etwa NL 1880, 6[395], KSA 9, 298, 23–299, 4). Das durch die „Schule“ der christlichen ‚Moralskepsis‘ hindurchgegangene sprechende Wir in FW 122 vergleicht sein eigenes überlegenes Verhältnis zu den exemplarisch genannten antiken Tugend-Philosophen mit dem eines Greises zu einem Kind oder dem La Rochefoucaulds zu einer schwärmerischen jungen Frau.

Zu N. und La Rochefoucauld, der in FW nur an dieser Stelle namentlich erwähnt wird (siehe aber NK 415, 17 f. sowie NK FW 237), vgl. u. a. Donnellan 1979, Kruse 1984, 117–122, Faber 1986, Abbey 2015 u. Tuncel 2015/2016. La Rochefoucauld, der im vorliegenden Text folglich – zumindest vorübergehend – als Identifikationsfigur für die Sprechinstanz dient, hat bei N. seit der zweiten Hälfte der 1870er Jahre wiederholt Auftritte als scharfer Kritiker der Moral, der insofern verschiedentlich mit der christlichen ‚Tugendskepsis‘ assoziiert wird. Vgl. hierzu neben dem bereits im Überblickskommentar zu FW 122 zitierten Nachlass-Notat NL 1876, 18[21] auch NL 1876, 23[152], dessen hier zitierter Anfang ebenfalls als frühe ‚Vorüberlegung‘ zu FW 122 gelten kann: „Das Christentum sagt ‚es giebt keine Tugenden, sondern Sünden‘. Damit wird alles menschliche Handeln verleumdet und vergiftet, auch das Zutrauen auf Menschen erschüttert. Nun sekundirt ihm noch die Philosophie in der Weise La Rochefoucauld’s, sie führt die gerühmten menschlichen Tugenden auf geringe und unedle Beweggründe zurück.“ (KSA 8, 459, 19–24; vgl. auch noch NL 1880, 6[382], KSA 9, 295, 22–296, 4; NL 1883, 7[40], KSA 10, 255, 14–18; NL 1884, 25[84], KSA 11, 30, 25–31, 5; NL 1884, 25[178], KSA 11, 61, 6–8; NL 1886/87, 7[65], KSA 12, 319, 9–24; KGW IX 6, W II 2, 98, 2–8 = NL 1887, 10[57], KSA 12, 488, 9–14) In dieselbe Richtung zielt auch das vom „wir“ in FW 122 gegenüber der antiken Tugendlehre beanspruchte Besser-Kennen der Tugend.

Die pejorative Sicht auf die Moralskepsis im Christentum und bei La Rochefoucauld, die in NL 1876, 23[152] noch vorherrscht, ist freilich nicht zu übersehen, wenn hier auf ‚Verleumdung‘ und ‚Vergiftung‘ abgestellt wird. Und so erstaunt es denn auch nicht, dass in diesem Notat anschließend die der Antike zugeschriebene umgekehrte Perspektive als gleichfalls gültig verteidigt wird, indem der Sprecher eine Position ‚jenseits von Gut und Böse‘ einnimmt: „Da ist es eine wahre Erlösung zu lernen, daß es an sich weder gute noch böse Handlungen giebt, daß in gleichem Sinne wie der Satz des Christenthums auch der entgegengesetzte des Alterthums aufgestellt werden kann ‚es giebt keine Sünden, sondern nur Tugenden‘ d. h. Handlungen nach dem Gesichtspunkte des Guten (nur daß das Urtheil über gut verschieden ist).“ (KSA 8, 459, 24–30) Ähnlich (obwohl ohne Rekurs auf die antike Ethik) argumentiert noch eine

nachgelassene Aufzeichnung von 1882, die insofern ebenfalls enge Berührungspunkte mit FW 122 aufweist. Sie legt nahe, La Rochefoucauld als ‚unvollendeten‘ Moralskeptiker zu begreifen: „La Rochefoucauld blieb auf halbem Wege stehen: er leugnete die ‚guten‘ Eigenschaften des Menschen – er hätte auch die ‚bösen‘ leugnen sollen. / Wenn der moralische Skeptiker beim Mißtrauen gegen die Moral angelangt ist, so bleibt ihm noch ein Schritt zu thun – die Skepsis gegen sein Mißtrauen.“ (NL 1882, 3[1], KSA 10, 67, 21–68, 1) Ein Selbstbezüglichwerden der mit dem Christentum und La Rochefoucauld assoziierten Skepsis ist als nächste und ‚gegenwärtige‘ Stufe des entwicklungsgeschichtlichen Prozesses, den FW 122 beschreibt, im anschließenden, vorletzten Satz des Abschnitts Thema. Die Sprechinstanz vollzieht damit den im zuletzt zitierten Notat geforderten „Schritt“ über die moralische Skepsis hinaus.

478, 20–22 *eine junge schöne Begeisterte vor La Rochefoucauld redete: wir kennen Das, was Tugend ist, besser!]* In Cb1, 150 korrigiert aus: „eine junge, schöne Begeisterte vor La Rochefoucauld redeten: wir kennen das, was Tugend ist besser!“

478, 26 *das selbe]* In Cb1, 150 korrigiert aus: „dasselbe“.

478, 26 f. *haben: –]* In Cb1, 150 korrigiert aus: „haben –“.

478, 27 *wir kennen auch die religiösen Gefühle besser!]* Dieses „wir“ steht damit noch über der skeptischen Bewusstseinsstufe, die das „wir“ in der hiermit variierten Exclamatio „wir kennen Das, was Tugend ist, besser!“ (478, 21 f.) schon erklommen hatte.

478, 29 *Zeit, sie gut zu kennen und]* In Cb1, 151 korrigiert aus: „Zeit sie gut zu kennen, und“.

478, 29–31 *die Frommen des alten Glaubens sterben aus: – retten wir ihr Abbild und ihren Typus wenigstens für die Erkenntniss!]* Das 1887 mit der Neuausgabe von FW hinzugekommene Fünfte Buch kommt eingangs und am Ende hierauf zurück: nicht nur im zweiten Abschnitt FW 344 („Inwiefern auch wir noch fromm sind“), sondern vor allem auch im vorletzten Abschnitt FW 382, wo identifikatorisch eine „Seele“ geschildert wird, die „darnach düstet, [...] aus den Abenteuern der eigensten Erfahrung“ zu wissen, wie es „einem Frommen [...] alten Stils“ zumute ist (636, 3–10).

123.

Die Erkenntniss mehr, als ein Mittel.] Das Komma im Titel wurde erst im Korrekturbogen eingefügt (vgl. Cb1, 151). Im gleichlautenden Titel der stark

überarbeiteten ‚Reinschrift‘ in M III 6, 56 f. und M III 6, 54 f. fehlt es noch. Eine ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881 lautet knapp: „Auch ohne Leidenschaft der Erkenntniß würden die Wiss[enschaften] gefördert werden – aus amour-plaisir und amour-vanité, dann aus Gewohnheit, um ihrer Nützlichkeit halber, ja aus Langeweile von diesem und jenem. Es fehlen da die schrecklichen und heroischen Perspektiven.“ (N V 7, 145) Solche Perspektiven fehlen zwar auch im gedruckten Text, dafür aber wird die Argumentation, wie schon in der vergleichsweise ausführlichen ‚Vorstufe‘ in M III 4, 160, mit historischen Perspektiven angereichert.

Unter der – wie so oft bei N.s Texten – erst vom Schluss(satz) her voll verständlichen Überschrift, die einen eigenen Zweck der Erkenntnis in Aussicht stellt, geht es im Großteil des Abschnitts gerade nur um die Erkenntnis als Mittel: Während zwar auch die eingangs deiktisch („diese“) aufgerufene, schon aus FW 3 bekannte, gleichwohl als neuartig eingeführte „Leidenschaft der Erkenntnis“ (479, 3 f.) auf eine gewisse Selbstzweckhaftigkeit des Erkenntnisstrebens hindeutet, besteht das argumentative Ziel darin zu zeigen, dass und inwiefern „die Wissenschaft“ auch ohne jene Erkenntnisleidenschaft „gefördert werden“ würde (479, 4). Gemeint ist damit zunächst die staatliche Wissenschaftsförderung in der Sprechgegenwart (vgl. 479, 6–17), von der aus das sprechende Ich zurückblickt bis zur kirchlichen Wissenschaftsförderung während der Renaissance (vgl. 479, 17–480, 1) und schließlich bis zur Entstehung der Wissenschaft in der Antike (vgl. 480, 1–6). In dieser wissenschaftshistorischen Betrachtung argumentiert die Sprechinstanz für die jeweilige ‚Zweckdienlichkeit‘ einer Erkenntnis, die entweder der Neugierbefriedigung, dem Ruhm- und Broterwerb, mitunter sogar dem bloßen Zeitvertreib diene – oder aber, wie einstmals, der Religion bzw. der Tugend untergeordnet gewesen sei. Dass „die Erkenntnis“ (480, 7) sich aus ihrer untergeordneten Stellung zu befreien strebe, wertet der Schlusssatz als Novum – und kehrt damit kreisstrukturell zu Titel und Ausgangsthese des Textes zurück.

Auch dieser schwer zu fassende Abschnitt wurde von der bisherigen Forschung noch nicht eigens untersucht, sondern nur anzitierend herbeigezogen, um unterschiedliche, mal mehr, mal weniger mit dem Text zu vereinbarende Thesen über N.s Wissenschaftsverständnis bzw. über Bezüge zu anderen Abschnitten von FW und weiteren Werken zu belegen. Einige Beispiele aus der neueren Sekundärliteratur: Figal 1999, 178 vernimmt in der in FW 123 besprochenen „Leidenschaft der Erkenntnis“ einen Vorklang des „Willens zur Wahrheit“ aus GM III 27 (KSA 5, 409 f., bes. 409, 10 f. u. 410, 25 u. 29 u. 31; ähnlich auch schon Clark 1999, 195) und meint, in FW 123 sei folgendes Begründungsnarrativ „angedeutet“: „[D]as Lob der Wissenschaft, wie es traditioneller- und kirchlicherweise artikuliert wurde, führt schließlich dazu, daß die Erkenntnis

selbst zur ‚Leidenschaft‘ wird und mehr ist als ‚ein Mittel‘“. Brusotti 2012, 98 wiederum bezieht den Abschnitt auf den Wissenschafts-Entwurf in FW 7, um dessen Ausnahme-Charakter trotz der vorliegenden Rede von einer Erkenntnisleidenschaft zu bestätigen. Vgl. auch schon Brusotti 1997b, 426–428. Schacht 2015, 94 hingegen blickt von FW 123 aus auf FW 113 zurück sowie – wie bereits Figal – auf GM III voraus, kommt dabei aber zu dem abweichenden Befund, dass N. „certainly is inviting us here (in FW 123) to consider whether it might not be better, all things considered, for Wissenschaft to be pursued, and Erkenntnis sought and valued, as *means* rather than for their own sake – or at any rate, supplemented by other sorts of endeavor (for example, of an artistic nature, as he also was to suggest in that third Essay [sc. GM III]).“ Punktuell zu FW 123 vgl. auch Babich 2006a, 100 u. 102, Richardson 2012, 2005 und Ponton 2018, 236 f.

479, 2–11 *Auch ohne diese neue Leidenschaft – ich meine die Leidenschaft der Erkenntnis – würde die Wissenschaft gefördert werden: die Wissenschaft ist ohne sie bisher gewachsen und gross geworden. Der gute Glaube an die Wissenschaft, das ihr günstige Vorurtheil, von dem unsere Staaten jetzt beherrscht sind (ehedem war es sogar die Kirche), ruht im Grunde darauf, dass jener unbedingte Hang und Drang sich so selten in ihr offenbart hat, und dass Wissenschaft eben nicht als Leidenschaft, sondern als Zustand und „Ethos“ gilt.* Die beiden Eingangssätze stehen in mehrfacher Hinsicht in Spannung zueinander. Während der erste Satz die Neuartigkeit einer Erkenntnisleidenschaft herausstreicht, die für die Förderung der Wissenschaft aber keineswegs notwendig sei, wie deren bisherige Erfolgsgeschichte zeige, behauptet der zweite Satz nicht nur – was durchaus anderes besagt –, dass gerade das Fehlen bzw. die Seltenheit jener Leidenschaft die Voraussetzung für die ‚jetzige‘ staatliche Wissenschaftsförderung bilde. Vielmehr wirft der zweite Satz zugleich auf die vorangehende Novitätsthese ein zweifelhaftes Licht durch die Feststellungen, dass erstens „jetzt“ noch immer die „Wissenschaft nicht als Leidenschaft“ gelte (wo steckt also „diese neue Leidenschaft“?) und dass sich letztere zweitens zwar nur „selten“, aber folglich doch schon ein paar Mal in der Wissenschaft „offenbart“ habe (ganz so neu scheint sie also doch nicht zu sein). Offen bleibt dabei, weshalb denn überhaupt der „Glaube an die Wissenschaft“ durch jene Erkenntnisleidenschaft hätte ins Wanken gebracht werden können, und bei welchen historischen Persönlichkeiten sie sich ausnahmsweise schon gezeigt habe.

479, 3 f. *die Leidenschaft der Erkenntnis*] Vgl. NK 375, 17 f.

479, 7 f. *(ehedem war es sogar die Kirche)*] Vorgriff auf das in 479, 17–480, 1 präsentierte Beispiel der Wissenschaftsförderung durch Papst Leo X.

479, 10 *nicht*] Sperrdruckanweisung in Cb1, 151; rote Unterstreichung auch in Cb2, 151.

479, 11 „*Ethos*“] Vgl. Petri 1861, 298: „die Sitte, sittliche Gemüths- oder Sinnesart“.

479, 11–13 *Ja, es genügt oft schon amour-plaisir der Erkenntniss (Neugierde), es genügt amour-vanité, Gewöhnung an sie, mit der Hinterabsicht auf Ehre und Brod*] Dieser Passus schließt variierend an die N. bekannte (vgl. NL 1883, 7[77], KSA 10, 269, 24) Abhandlung *De l'amour* (1822) von Stendhal an (hierzu auch Brusotti 1997b, 427), die vermutlich von N.s Schwester Elisabeth als ‚unschickliches‘ Buch aus seiner Privatbibliothek entfernt wurde (siehe NPB 34). Vgl. Piazzesi 2010a, 375: „Dass Nietzsche [bei der Erkenntnis] an eine Form der Liebe denkt, zeigt sich in FW 123, wo er den Unterschied zwischen Erkenntnis als Mittel und Erkenntnis als ‚mehr, als ein Mittel‘ anhand von Stendhals Klassifikation der möglichen Formen der Liebe darlegt.“

Stendhal 1853, 1f. unterscheidet typologisch vier Liebesarten („*quatre amours différents*“), die bei ihm aber allesamt auf die geschlechtliche – nicht auf die ‚wissenschaftliche‘ – Liebe bezogen sind: „*amour-passion*“ (Liebe aus Leidenschaft), „*amour-goût*“ (Liebe aus Galanterie), „*amour physique*“ (Liebe aus Sinnlichkeit) und „*amour de vanité*“ (Liebe aus Eitelkeit). Der „*amour-plaisir*“, der in FW 123 auf die „*Erkenntniss*“ – welche sich durch die ergänzende Klammerbemerkung freilich bloß als „*Neugierde*“ entpuppt – bezogen wird, findet sich bei Stendhal nicht. Dafür aber bezieht schon er den „*amour-vanité*“ auf das auch bei N. damit verbundene Streben nach „*Ehre*“. Zu Beginn von Kapitel 36 („*De la pique d'amour-propre*“) schreibt Stendhal: „*La pique est un mouvement de la vanité*“ (Stendhal 1853, 105) – „Der Ehrgeiz ist eine Regung der Eitelkeit“ (Stendhal 1903, 115). Ausdrücklich grenzt Stendhal die Liebe aus Eitelkeit bzw. Ehrgeiz gegen die leidenschaftliche Liebe ab: „*La pique ne peut pas exister dans l'amour-passion*“ (Stendhal 1853, 106) – „Dieser Ehrgeiz darf in der Liebe aus Leidenschaft nicht vorkommen“ (Stendhal 1903, 117). Außerdem sei die durch Ehrgeiz geprägte Liebe aus Eitelkeit viel flüchtiger als die aus Leidenschaft: „*L'amour par pique passe en un moment, au contraire de l'amour-passion*.“ (Stendhal 1853, 106) – „Im Gegensatz zur Liebe aus Leidenschaft vergeht die Liebe aus Eitelkeit [Ehrgeiz] sehr schnell.“ (Stendhal 1903, 117) Dem mag zwar der Hinweis auf die „*Gewöhnung*“ des „*amour-vanité*“ an die „*Erkenntniss*“ bei N. entgegenstehen; von der „*Leidenschaft der Erkenntniss*“ (479, 3f.) grenzt hingegen auch FW 123 die eitle Erkenntnis-Liebe „mit der Hinterabsicht auf Ehre“ – auf wissenschaftlichen Ruhm bzw. soziale Anerkennung – scharf genug ab.

Dass der wissenschaftliche „*amour-vanité*“ nicht nur auf „*Ehre*“, sondern auch auf „*Brod*“ erpicht sei, verweist auf die topische Kritik an der ‚Brotgelehr-

samkeit', wie sie mit besonderer Vorliebe von Schopenhauer geäußert wurde (dem übrigens NL 1880, 6[381], KSA 9, 295, 18 f. seinerseits nur eine beschränkte Erkenntnisleidenschaft zugesteht). In Schopenhauers Abhandlung *Noch einige Erläuterungen zur Kantischen Philosophie* beklagt er sich beispielsweise über die „Philosophieprofessoren, die damit ihr Brod verdienen“ (Schopenhauer 1873–1874, 5, 105), und in seiner Schmähchrift *Ueber die Universitäts-Philosophie* heißt es noch drastischer, dass jene „Herren [...] die Ergründung der Wahrheit [...] nicht interessirt. Was sie hingegen interessirt, das sind ihre Gehalte, ihre Honorarlouisd'ors und ihre Hofrathstitel. Zwar interessirt sie auch die Philosophie: insofern nämlich, als sie ihr Brod von derselben haben“ (ebd., 198). Vgl. N.s Echo darauf in UB III SE 6, KSA 1, 398, 3–7: „Der Wahrheit wird gedient, wenn sie im Stande ist, zu Gehalten und höheren Stellungen direkt zu befördern, oder wenigstens die Gunst derer zu gewinnen, welche Brod und Ehren zu verleihen haben.“ Freilich handelt es sich um einen alten Topos der Gelehrten- bzw. Wissenschaftskritik, der bereits lange vor Schopenhauer und N. anzutreffen ist. So spottet etwa auch schon der frühaufklärerische Hallenser Jurist und Universalgelehrte Nicolaus Hieronymus Gundling (1671–1729) über all jene, welche „die Gelehrsamkeit nach denen Brod-Körben abmessen“ (Gundling 1703, unpag. B; hierzu Kaufmann 2018a, bes. 161–163).

479, 13 sie,] Komma in Cb1, 151 eingefügt; roter Randstrich in Cb2, 151.

479, 14–17 es genügt selbst für Viele, dass sie mit einem Ueberschuss von Musse Nichts anzufangen wissen als lesen, sammeln, ordnen, beobachten, weiter erzählen: ihr „wissenschaftlicher Trieb“ ist ihre Langeweile.] Reflexionen über „Musse“/„Muße“ und „Müssiggehen“, „Müssiggang“/„Müßiggang“ begegnen im Denken und Schreiben N.s von der frühen bis zur späten Schaffensphase immer wieder (allerdings findet sich das Substantiv „Musse“ in den veröffentlichten Schriften zum letzten Mal in FW, danach ist nur noch von „Müssiggang“ die Rede). In FW sind insbesondere FW 6, FW 18, FW 42, FW 280 und FW 329 diesem Themenkomplex gewidmet. Zu Muße und Müßiggang bei N., über FW hinaus, vgl. Schäfer 2018 u. Krause 2021, 253–290. Im hier zu kommentierenden Passus wird zwar die Entstehung von Wissenschaft aus „einem Ueberschuss von Musse“ für möglich und wahrscheinlich gehalten, ironischerweise jedoch als schlechte Verwendung desselben dargestellt, insofern die genannten wissenschaftlichen Betätigungen dem bloßen Zeitvertreib zur Verhinderung von „Langeweile“ dienen sollen. Deshalb auch die distanzierenden Anführungszeichen um den ‚wissenschaftlichen Trieb‘, der gerade nicht der zuvor genannte ‚unbedingte Hang und Drang‘ (479, 8 f.) der Erkenntnisleidenschaft ist, mit dem der Sprecher sympathisiert. Zum ‚echten‘ Wahrheits- bzw. Erkenntnistrieb vgl. auch NK 471, 6–14.

Die Gelehrsamkeit „aus Langeweile“ thematisiert bereits Schopenhauer in der Einleitung zu seiner Vorlesung *Über das Studium der Philosophie* (Schopenhauer 1863, 746). Anschließend daran hatte N. in UB III SE 6, KSA 1, 397, 24–398, 2 formuliert: „Flucht vor der Langeweile. Während der wirkliche Denker nichts mehr ersehnt als Musse, flieht der gewöhnliche Gelehrte vor ihr, weil er mit ihr nichts anzufangen weiss. Seine Tröster sind die Bücher: das heisst, er hört zu, wie jemand Anderes denkt und lässt sich auf diese Art über den langen Tag hinweg unterhalten. Besonders wählt er Bücher, bei welchen seine persönliche Theilnahme irgendwie angeregt wird, wo er ein wenig, durch Neigung oder Abneigung, in Affect gerathen kann: also Bücher, wo er selbst in Betrachtung gezogen wird oder sein Stand, seine politische oder aesthetische oder auch nur grammatische Lehrmeinung; hat er gar eine eigne Wissenschaft, so fehlt es ihm nie an Mitteln der Unterhaltung und an Fliegenklappen gegen die Langeweile.“ Dass dagegen „Langeweile“ für die ‚echten‘ „Denker und für alle erfindsamen Geister“ (409, 15 f.) geradezu notwendig sei, ist eine Kernthese von FW 42. Siehe hierzu NK 409, 13–19.

479, 15 Nichts] In Cb1, 151 korrigiert aus: „nichts“.

479, 17–480, 1 *Der Papst Leo der Zehnte hat einmal (im Breve an Beroaldus) das Lob der Wissenschaft gesungen: er bezeichnet sie als den schönsten Schmuck und den grössten Stolz unseres Lebens, als eine edle Beschäftigung in Glück und Unglück; „ohne sie, sagt er endlich, wäre alles menschliche Unternehmen ohne festen Halt, – auch mit ihr ist es ja noch veränderlich und unsicher genug!“ Aber dieser leidlich skeptische Papst verschweigt, wie alle anderen kirchlichen Lobredner der Wissenschaft, sein letztes Urtheil über sie. Mag man nun aus seinen Worten heraushören, was für einen solchen Freund der Kunst merkwürdig genug ist, dass er die Wissenschaft über die Kunst stellt; zuletzt ist es doch nur eine Artigkeit, wenn er hier nicht von dem redet, was auch er hoch über alle Wissenschaft stellt: von der „geoffenbarten Wahrheit“ und von dem „ewigen Heil der Seele“, – was sind ihm dagegen Schmuck, Stolz, Unterhaltung, Sicherung des Lebens! „Die Wissenschaft ist Etwas von zweitem Range, nichts Letztes, Unbedingtes, kein Gegenstand der Passion“, – diess Urtheil blieb in der Seele Leo’s zurück: das eigentlich christliche Urtheil über die Wissenschaft!]* Auf die mögliche Quelle für diese – im Schaffen N.s vereinzelte – Bezugnahme auf den Renaissance-Papst Leo X. (geb. Giovanni de’ Medici, 1475–1521, Papst seit 1513) hat bereits Walter Kaufmann in den Anmerkungen zu seiner englischsprachigen Übersetzung von FW aufmerksam gemacht (vgl. Kaufmann in Nietzsche 1974, 179, Anm. 18): William Roscoes Werk *The Life and Pontificate of Leo the Tenth* (zuerst in vier Bänden 1805), das N. vielleicht in der deutschen Übersetzung *Leben und Regierung des Papsts Leo des Zehnten* (3 Bde., 1806–1808) zur Kenntnis nahm. Darin

findet sich auch ein Auszug des bei N. erwähnten Breves des Papstes an den italienischen Lyriker und Philologen Filippo Beroaldo den Jüngeren (1472–1518), der seit 1516 als Präfekt den Vatikanischen Bibliotheken vorstand und 1515 die Editio princeps der bis dato verloren geglaubten ersten fünf Bücher der *Annales* des römischen Historikers Tacitus im Auftrag Leos X. veranstaltete (vgl. Jaumann 2004, 93). Das Breve, in dem Leo seinem Bibliothekar „die Freiheit des ausschließlichen Drucks und Verkaufs dieses Werks“ erteilte, enthält laut Roscoe 1806–1808, 2, 145 „eine Art von Rechtfertigung des Eifers, womit der Papst die profane Literatur beschützte, von seiner eignen Feder“.

Der von Roscoe mitgeteilte Auszug aus dem Breve lautet: „Unter andern Gegenständen meiner Aufmerksamkeit, seitdem mich die göttliche Güte auf den päpstlichen Thron erhoben, und mir sowohl die Regierung, als auch, so weit ich es vermag, die Ausbreitung der christlichen Kirche anvertraut hat, glaubte ich besonders auch die Beförderung nützlicher Künste und Wissenschaften vorzüglich berücksichtigen zu müssen; denn ich war von meiner frühesten Jugend an überzeugt, daß es nächst der Kenntniß und wahren Verehrung des Schöpfers selbst, für den Menschen keinen schöneren und würdigeren Gegenstand seiner Nachforschungen gebe, als diejenigen Kenntnisse, die nicht allein eine Zierde und Richtschnur des menschlichen Lebens, sondern auch jedem Stande der Gesellschaft brauchbar und in jeder Lage nützlich zu wissen sind; die im Unglück uns trösten, im Glücke uns erfreuen und ehren, und ohne welche der Mensch alles Lebensgenusses und aller geselligen Bildung beraubt seyn würde. Die Sicherheit und Verbreitung dieser Studien scheint vorzüglich zweierlei vorauszusetzen; einmal, eine hinreichende Anzahl gelehrter Männer, und dann, einen reichen Vorrath schätzbarer Bücher. In Hinsicht auf die ersteren hoffe ich, unter Gottes Segen, immer deutlicher zu beweisen, daß es mein ernster Vorsatz ist, sie nach Verdienst zu ehren und zu belohnen, wie ich denn längst schon mir hieraus ein Geschäft und Vergnügen gemacht habe. In Hinsicht auf die Herbeischaffung von Büchern aber danke ich der Vorsehung, daß sie mir jetzt auch hierin eine Gelegenheit herbeigeführt hat, der Menschheit nützlich zu seyn.“ (Roscoe 1806–1808, 2, 145 f.)

Offensichtlich stand N. dieser Auszug vor Augen, der im vorliegenden Passus allerdings sehr frei paraphrasiert und zitiert wird – die Anführungszeichen in 479, 20–23 bedeuten keine wörtliche Wiedergabe, erst recht nicht diejenigen in 479, 32 f., wo Leo X. Worte in den Mund gelegt werden, die gerade nicht von ihm selbst stammen, wie die vorangehende Formulierung „wenn er hier nicht von dem redet“ signalisiert. Aber schon die Behauptung, „dass er die Wissenschaft über die Kunst stellt“, ist durch das Breve nicht gedeckt. „Künste und Wissenschaften“ erachtet der Papst ja gleichermaßen als förderungswürdig. Überhaupt macht FW 123 die päpstliche Wissenschaftsverehrung einerseits

noch stärker als im Breve selbst, wie bereits die existentialisierende Ersetzung des „Lebensgenusses“ und der „geselligen Bildung“ durch jeden „festen Halt“ zeigt, wie aber auch durch die Unterschlagung der sehr wohl, obgleich nur schwach (mittels der hierarchisierenden Präposition „nächst“) formulierten Unterordnung unter die theologische „Kenntniß“ und religiöse „Verehrung des Schöpfers selbst“ deutlich wird, die ja die Konzepte ‚Offenbarungswahrheit und Seelenheil‘ einschließt. Andererseits dient diese Stärkung letztlich doch nur strategisch dem Argumentationsziel, die in dem zweiten, fingierten Zitat zum Ausdruck kommende Abwertung der Wissenschaft „in der Seele Leo’s“, in die der Sprecher mithin Einblick zu haben beansprucht, umso effektvoller aufzudecken. Indes erscheint bei genauer Lektüre eben dies als argumentative Schwachstelle: Wenn der „Papst, wie alle anderen kirchlichen Lobredner der Wissenschaft, sein letztes Urtheil über sie [verschweigt]“ und in seiner „Seele zurück[hält]“ – auf welcher Grundlage beruht bzw. welche Evidenz besitzt dann eigentlich die Mutmaßung des sprechenden Ich über dieses „letzte[] Urtheil“? Müssen die Lesenden einfach seiner ‚Seelenkenntnis‘ Glauben schenken?

479, 17 *Papst*] In Cb, 151 korrigiert aus: „Pabst“.

479, 22 *Halt,*] Komma in Cb1, 151 eingefügt.

479, 28 *dem*] In Cb1, 152 korrigiert aus: „Dem“.

479, 29 f. *von der „geoffenbarten Wahrheit“ und von dem „ewigen Heil der Seele“*] Auf das christliche Konzept der „geoffenbarten Wahrheit“ kommen N.s Texte vergleichsweise selten zu sprechen. Vgl. aber schon NL 1870, 6[12], KSA 7, 133, 26–28, hier im Kontrast zur philosophischen Wahrheit: „die philosophischen Weltbilder behaupten sich als erweisbare Wahrheit, die religiösen als nicht erweisbare, darum geoffenbarte W(ahrheit).“ Siehe auch noch KGW IX 9, W II 6, 85, 38–50 (NL 1888, 15[42], KSA 13, 435, 27–32), wo sich ebenfalls, wie im vorliegenden Passus, die Verbindung zum christlichen Ideal des ‚ewigen Seelenheils‘ andeutet: „die Moralisirung (dh / die Straf u. Lohn-idee als die Welt durchdringend, als einzige Gewalt, als / creator von allem Wechsel / die Wahrheit als gegeben, als geoffenbart, als zusammenfallend / mit der Lehre der Priester: als Bedingung alles Heils u. Glücks in diesem / u jenem Leben“. Zur historischen Semantik des Syntagmas vgl. den Anfang des Artikels „Wahrheit, (geoffenbahrte oder theologische)“ in Zedler 1747, 931: „Die geoffenbahrten oder theologischen Wahrheiten sind heilige Aussprüche, welche, nach der Natur der Sachen, auf das genaueste ausgedrückt sind, von GOTT und göttlichen Dingen Unterricht zu geben, und sowohl zu Offenbahrung der Herrlichkeit GOTTes, als auch zu Erlangung der ewigen Seligkeit, nothwen-

dig, nützlich, oder doch bequem sind. Diese Wahrheiten haben also allemahl solche Dinge zu ihrem Gegenstande, welche in die Ordnung des Heyls, das ist, in den Zusammenhang der Mittel und Absichten, die zu der ewigen Seligkeit dienen, gehören. Ihr Grund ist die H[eilige] Schrifft“. Mit der hier genannten „ewigen Seligkeit“ identisch ist das in FW 123 erwähnte „ewige[] Heil der Seele“. Vgl. Grimm 1854–1971, 16, 16: „heil der seele, fast immer vom schicksal der seele nach dem tode [...] verstanden (also gleichbedeutend mit seligkeit)“. Das ‚(ewige) Heil der Seele‘ zitiert N. vor FW bereits in MA I 22, KSA 2, 43, 20, MA I 133, KSA 2, 128, 21 f. (hier ebenfalls in Anführungszeichen), MA I 141, KSA 2, 136, 4 u. M 501, KSA 3, 294, 17. Erneut aufgerufen wird „das ‚ewige Heil der Seele“ in FW 144 (491, 16).

479, 32 *Etwas*] In Cb1, 152 korrigiert aus: „etwas“.

480, 1–6 *Im Alterthum war ihre Würde und Anerkennung dadurch verringert, dass selbst unter ihren eifrigsten Jüngern das Streben nach der Tugend voranstand, und dass man der Erkenntniss schon ihr höchstes Lob gegeben zu haben glaubte, wenn man sie als das beste Mittel der Tugend feierte.*] Dass ähnlich wie im Christentum auch schon in der griechischen und römischen Antike (dem „Alterthum“) die „Erkenntniss“ nur eine untergeordnete Rolle gespielt habe – obwohl nicht in Bezug auf Offenbarungswahrheit und Seelenheil, sondern auf die „Tugend“ –, wird auffällig allgemein behauptet. Offenbar sind mit den „eifrigsten Jüngern“ der „Wissenschaft“ (480, 1) bzw. „Erkenntniss“ die antiken Philosophen als ‚Liebhaber der Weisheit‘ gemeint, die der Sprecher aber nicht einzeln anführt, sondern zu einem indifferenten, namenlosen „man“ bündelt. Auf der Folie früherer Texte N.s ließe sich wohl vor allem an Sokrates denken, dessen Lehre GT 14, KSA 1, 94, 29 f. zusammenfasst als die „sokratischen Sätze: ‚Tugend ist Wissen; es wird nur gesündigt aus Unwissenheit; der Tugendhafte ist der Glückliche““ (vgl. schon ST, KSA 1, 547, 24 f. u. SGT, KSA 1, 633, 2–4). Im ersten Band über das *Alterthum* von Friedrich Ueberwegs *Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart*, der N. seit seiner Studienzeit bekannt war, konnte er entsprechend lesen, dass „Sokrates [...] seine Reflexion [...] auf das Wissen und die Tugend richtet. Sokrates lässt alle Tugend auf Wissen [...] beruhen und aus dieser mit Nothwendigkeit herfließen. Die Tugend ist lehrbar. Alle Tugend ist Eine.“ (Ueberweg 1867, 1, 83) Aber auch die antike Philosophie nach Sokrates sieht Ueberweg durch diesen Gedanken entscheidend geprägt. So schreibt er etwa über den Begründer des Kynismus: „An dem Sokratischen Grundsatz der Einheit von Tugend und Wissen hielt auch Antisthenes fest; das Hauptgewicht fiel ihm auf die praktische Seite“ (ebd., 96).

Ausführlicher noch zur Sprache kommt die sokratische Verschränkung von Wissen und Tugend sowie ihre Nachwirkung innerhalb der antiken Philoso-

phie in Karl Prantls *Uebersicht der griechisch-römischen Philosophie*, die sich ebenfalls unter N.s Büchern erhalten hat: „so ist auch dem Sokrates die Tugend ein Wissen; aber das Wissen [...] liegt ihm nur in der Beherrschung des Einzelnen durch das allgemein Begriffliche, und wird nur in der Selbsterkenntniß verwirklicht, – und darum gilt auch von der Tugend dasselbe, daß sie erst durch das in der Selbsterkenntniß gewonnene begrifflich Allgemeine realisiert wird; ja gerade darin, daß die Tugend ein Wissen ist, wird die Einheit aller verschiedenen Tugenden erkannt, denn Gerechtigkeit und alle übrige Tugend ist Weisheit. Diesen Sinn, daß das Gebiet des Handelns bei Sokrates der alleinige Wirkungskreis und Umfang des dialektischen Principes und der in ihm liegenden Vereinigung des Allgemeinen und Einzelnen wird, haben die bekannten Aussprüche desselben, daß nur derjenige sittlich handelt, welcher mit Wissen handelt, daß das Böse im Mangel des Wissens /59/ liege und daß wissend Keiner schlecht handle, denn sobald er zum Wissen gelangt ist, muß er gut handeln“ (Prantl 1854, 58 f.). Prantl unterstreicht, dass Platon und mehrere philosophische „Schulen“ der Antike, wie die Megariker, Kyniker oder Stoiker, „jene Auffassung der Sokratischen Speculation als Princip zu Grunde [legten], daß das Wissen als Wesen der Tugend das ausschließlich alleinige sei“ (ebd., 63). Zwar verweist er in Anspielung auf die Vorrangstellung des βίος θεωρητικός im X. Buch der *Nikomachischen Ethik* (vgl. hierzu NK 557, 22 f.) nachdrücklich auf den bei Aristoteles aufbrechenden „Dual[ismus] zwischen Wissen und Handeln“, wonach sich „praktische“ und „politische Verständigkeit“ dem Stagiriten als „höchster Wissenschaft“ untergeordnet erweisen, hält aber fest, dass hier „die Weisheit ebenfalls eine Tugend“ sei, namentlich „eine dianoetische Tugend“ (Prantl 1854, 143).

Leopold Schmidt wiederum macht in seinem Werk *Die Ethik der alten Griechen* (1882), das N. kurz nach dessen Erscheinen (vielleicht noch vor Abschluss von FW) erwarb und ausgiebig annotierte, zwar darauf aufmerksam, „dass sie [sc. die alten Griechen] das Wort [sc. ἀρετή], welches wir durch Tugend übersetzen müssen, ursprünglich in einem umfassenderen Sinne anwandten und auf jede Art von hervorragender Tüchtigkeit bezogen“; Schmidt hält aber „die strenge Begrenzung auf das sittliche Gebiet“ durch „die sich ausbildende Philosophie“ seit dem 5. vorchristlichen Jahrhundert für evident (Schmidt 1882b, 1, 158). In diesem Sinne hebt auch er mehrfach auf den engen Zusammenhang von „Tugend und Weisheit“ (z. B. Schmidt 1882b, 2, 354 u. 450) ab und bilanziert am Ende des zweiten Bandes, die klassische griechische ‚Weisheitsliebe‘ sei vor allem „Moralphilosophie“ gewesen, habe „Erziehung [...] zur Tugend“ angestrebt: „Die griechische Philosophie stellte, als sie zu einer anerkannten Lebensmacht geworden war, an sich selbst den Anspruch bessernd auf die Handlungen der Menschen und die Einrichtung der Staaten einzuwirken, ein

Bestreben, das thatsächlich schon mit Sokrates und Platon [...] seinen Anfang nimmt.“ (Ebd., 434) Insofern bezieht sich die These des vorletzten Satzes von FW 123, in der antiken Philosophie sei die „Erkenntnis“ generell nur ein „Mittel der Tugend“ gewesen, durchaus auf einen Topos der Philosophiegeschichtsschreibung in N.s Gegenwart, den sie freilich in zugespitzter Form aufgreift: Aus der Einheit von Tugend und Wissen wird bei N. eine Unterordnung des Wissens unter die Tugend nach dem Schema einer Mittel-Zweck-Relation.

In späteren Aufzeichnungen aus dem Nachlass taucht das antike Verhältnis von Erkenntnis und Tugend erneut auf, in NL 1884, 25[216], KSA 11, 70, 28–71, 2 im ausdrücklichen Rückbezug auf den schon in bzw. im Umkreis von GT damit assoziierten Sokrates, dessen ‚Unvornehmheit‘ jetzt für sein erkenntnisvermitteltes Tugendstreben verantwortlich gemacht wird: „Die Schauspielerei der Alten: Sokrates, der Pöbel sieht in der Tugend sein Ideal d. h. das Glück in der Befreiung von schmerzbringenden überheftigen pöbelhaften Begierden. Die Begierdenlosigkeit als Ziel der Erkenntnis.“ NL 1884, 26[125], KSA 11, 183, 10–12 gibt grundsätzlich zu bedenken: „Vielleicht war es eine große Gefahr für die Erkenntnis, daß man Tugend und Erkenntnis zusammen finden wollte.“ Auch das Nachlass-Notat KGW IX 6, W II 1, 102, 22 u. 24 (NL 1887, 9[58], KSA 12, 363, 14–15) kommt noch auf die als irrig erachtete Vorstellung von der Erkenntnis als Tugend-Mittel zurück; die „Erkenntnis [...] als Mittel zur Tugend“ wird hier – neben ihrem Verständnis „als Mittel zum Glück“ und „als Mittel zur ‚Verneinung des Lebens‘“ – als eine von „drei die großen Naivetäten“ der älteren und neueren Philosophie aufgelistet. Zum Themenkomplex ‚Tugend in der antiken Philosophie‘ vgl. auch NK 383, 28–31.

480, 6f. *Es ist etwas Neues in der Geschichte, dass die Erkenntnis mehr sein will, als ein Mittel.* Die Schlussthese, von der aus der Titel des Abschnitts seinen spezifischen Sinn erhält, bezieht sich offensichtlich auf die zu Beginn als „neue Leidenschaft“ apostrophierte „Leidenschaft der Erkenntnis“ zurück (479, 3 f.) – und damit wohl auf die eigene Sprechgegenwart und vor allem auf die Sprechinstanz selbst. Denn obwohl das sprechende Ich sich nicht selbst ausdrücklich als ‚Leidenschaftlichen der Erkenntnis‘ bezeichnet, liegt es doch nahe, dass es aus eigener Erfahrung von dieser „neue[n] Leidenschaft“ weiß, von der es die ‚Erkenntnis als Mittel‘ in der bisherigen „Geschichte“ abgrenzt. Allerdings bleibt die historische Neuartigkeit dieser leidenschaftlichen Erkenntnis als Selbstzweck zweifelhaft: Der konkrete Bericht über Leo X. las in dessen Breve ja nur etwas hinein, was (angeblich) gerade nicht darin steht, und die knappe Ausführung zur Antike war denkbar pauschal und behauptend gehalten. Völlig ausgespart blieben das Mittelalter sowie der gesamte Zeitraum zwischen Renaissance und spätem 19. Jahrhundert. Überdies hieß es am Anfang des Abschnitts noch, „dass jener unbedingte Hang und Drang“ zur Er-

kenntnis sich zwar nur „selten“, aber mithin doch bereits vereinzelt in der „Wissenschaft [...] offenbart hat“ (479, 6–9) – wann und wo blieb zwar offen, aber die historische Novität der Erkenntnisleidenschaft wurde dadurch dennoch tendenziell in Frage gestellt. Der Sprecher könnte außerdem selbst nur einer von verschiedenen ‚seltenen‘ Fällen in der Wissensgeschichte sein, ohne dass damit schon etwas ganz „Neues“ begönne. Nicht zuletzt lässt der Text auch offen, ob die Erkenntnis überhaupt mehr als ein Mittel ist bzw. zu sein vermag, heißt es doch – im restringierenden Unterschied zur Titelformulierung – nur, „dass die Erkenntnis mehr sein will“.

Mehrere Nachlass-Notate, die nach der Erstausgabe von FW entstanden sind, melden jedenfalls erhebliche Zweifel an der (in ihnen als traditionell behandelten!) philosophischen Idee einer selbstzweckhaften Erkenntnis an; so heißt es am Schluss einer „Von der Heuchelei der Philosophen“ überschriebenen Aufzeichnung von 1884: „Die Heuchelei der ‚reinen Wissenschaft, der ‚Erkenntnis um der Erkenntnis willen‘“ (NL 1884, 26[285], KSA 11, 226, 1 u. 16 f.). Vgl. auch NL 1884, 26[300], KSA 11, 230, 16–231, 4: „Die Philosophen [...] glauben an / die absolute Erkenntnis / die Erkenntnis um der Erkenntnis willen“, wogegen sich ebenfalls NL 1884, 25[216], KSA 11, 70, 22 f. wendet: „Tartüfferie der Erkennenden vor sich selber: ‚Erkenntnis um ihrer selber willen!‘“ Ließe sich von hier aus nicht auch die Erkenntnisleidenschaft aus FW 123, für die die Erkenntnis mehr als nur ein Mittel sein soll, als eine solche Philosophen-Heuchelei, als „Tartüfferie“ eines „Erkennenden“ lesen?

124.

Im Horizont des Unendlichen.] Vgl. die titellose ‚Vorstufe‘ mit Korrekturen in M III 5, 4 und die bereits titelgleiche, nur geringfügig von der Interpunktion der Druckfassung abweichende ‚Reinschrift‘ in M III 6, 148 f. Die Meeres- und Seefahrermetaphorik durchzieht FW geradezu leitmotivisch. Maritime bzw. nautische Bilder tauchen in der Erstausgabe von 1882 bereits im lyrischen Vorspiel auf, so im ‚Segler-Gedicht‘ FW Vorspiel 2 und in FW Vorspiel 33, wo sich das lyrische Ich selbst mit „Meeresthieren“ vergleicht (360, 22), sodann in FW 42, wo die „Windstille“ der Seele [...] der glücklichen Fahrt und den lustigen Winden vorangeht“ (409, 17 f.), in FW 45, wo vom „Meer des Daseins“ und seiner „bunten, zarten, schauernden“ Oberfläche die Rede ist (411, 13–15), sowie in FW 46, wo das Sprecher-Wir seine „Glückseligkeit“ als die eines „Schiffbrüchigen“ beschreibt, der wieder „Land“ erreicht (412, 7 f.), bevor in FW 60 Frauen dem männlichen Ich als „Schiffe“ mit „weissen Segeln“ wie „Schmetterling[e]“ auf dem „dunkle[n] Meer“ erscheinen (424, 22–24). In FW 124 klingt

dagegen erstmals das Motiv des abenteuerlich-entdeckerischen In-See-Stehens an, das in mehreren Abschnitten der Erstausgabe erneut vorkommt: in FW 283, wo die Aufforderung an die fiktiven Leser ergeht: „Schickt eure Schiffe in unerforschte Meere!“ (526, 32), besonders zentral unter dem Titel „Auf die Schiffe!“ in FW 289, aber auch in FW 302, wo sich ein „Verlangen[] nach unentdeckten Welten und Meeren“ artikuliert (541, 7f.). Vor allem auch der „Genua“ überschriebene Abschnitt 291, in dem ein „Menschen“-Schlag geschildert wird, der „das Abenteuer und den Orient kennt“ (532, 16f.), lässt dabei an Christoph Kolumbus denken, der ebenfalls im Gedicht „Nach neuen Meeren“ im Anhang zur 1887 erschienenen Neuausgabe von FW als Identifikationsfigur des lyrischen Ich erkennbar ist, dessen „Genueser Schiff“ (649, 5) aufs hohe Meer hinaustreibt.

Auch in der 1887 neu hinzugekommenen Vorrede ist das Motiv der See- und Entdeckungsfahrt präsent, wenn dort das „ganze Buch“ FW in seiner Grundstimmung als ein „Frohlocken [...] des plötzlichen Gefühls und Vorgefühls von Zukunft, von nahen Abenteuern, von wieder offenen Meeren“ charakterisiert wird (346, 1–6). Und der Eröffnungsabschnitt des neuen Fünften Buchs FW 343, der – jedenfalls vordergründig – sehr viel ‚fröhlicher‘ als der tolle Mensch aus FW 125 auf den ‚Tod Gottes‘ zurückkommt, schließt angesichts dieses ‚Ereignisses‘ mit dem abenteuerlustigen Ausruf: „endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, dass er nicht hell ist, endlich dürfen unsre Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagniss des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so ‚offnes Meer‘.“ (574, 19–24) Noch der vorletzte Abschnitt des Fünften Buchs FW 382 kommt im Kontext der Proklamation einer „grosse[n] Gesundheit“ (636, 11) auf diese nautische Metapher zurück.

Im Gegensatz zu derlei hoffnungsfrohen, zumindest wagemutigen Gestaltungen einer See- und Entdeckungsreise akzentuiert FW 124 jedoch in eher warnendem Ton das Bedrohliche, ja Furchtbare des titelgebenden „Horizont[s] des Unendlichen“, als der das offene Meer erscheint. Insofern ergeben sich von hier aus Bezüge zu den betroffenen Fragen, die der tolle Mensch anlässlich des toten Gottes im folgenden Abschnitt FW 125 aufwirft: „Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? [...] Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an?“ (481, 3–10; zur beliebten Deutung von FW 124 auf der Folie des Gottestodes in FW 125 vgl. etwa Schaap 2002, 71 u. Feldbusch 2003, 215f.) Als späte Reprise von FW 124 kann wiederum im Fünften Buch FW 374 gelesen werden, wie bereits aus dem Titel hervorgeht: „Unser neues ‚Unendliches‘“ (626, 19). Obwohl die hier gemeinte unendliche Interpretierbarkeit der

Welt ohne ausdrückliche Nennung von Meer und Seefahrt auskommt, erinnert der dabei genannte Unendlichkeits-„Schauder“ doch merklich an das unbegreifliche Seefahrer-Gefühl in FW 124: „Noch einmal fasst uns der grosse Schauder – aber wer hätte wohl Lust, dieses Ungeheure von unbekannter Welt nach alter Weise sofort wieder zu vergöttlichen?“ (627, 9–12) Vgl. auch die Schlussverse des Anhang-Gedichts „Nach neuen Meeren“, das Hufnagel 2008, 150 als „die gereimte Variante des Prosaaphorismus“ FW 124 bezeichnet: „Nur dein Auge – ungeheuer / Blickt mich’s an, Unendlichkeit!“ (649, 8f.) Intertextuell verknüpft ist FW 124 überdies mit M 575, dem Schlussabschnitt des FW unmittelbar vorangehenden Werks (vgl. NK 480, 16–20). Allgemein zur maritimen/nautischen Metaphorik in der Philosophiegeschichte vgl. Makropoulos 2014 (zu N. ebd., 248 f.). Speziell zum Meeres- bzw. Seefahrer-Motiv in FW unter Einschluss des vorliegenden Textes siehe Blumenberg 1979, 21–25, Figal 1999, 172–180, eingehender Hufnagel 2008 und Wenner 2017. Zu FW 124 vgl. außerdem Düsing 2006, 489, Rupschus 2013, 98 f., Schacht 2015, 96, Miner 2017, 157 f., Ponton 2018, 79 f., Meyer 2019a, 208, Ure 2019, 112–114 und Müller 2020b, 64.

480, 9–16 *Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen! Wir haben die Brücke hinter uns, – mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen! Nun, Schifflein! sieh’ dich vor! Neben dir liegt der Ocean, es ist wahr, er brüllt nicht immer, und mitunter liegt er da, wie Seide und Gold und Träumerei der Güte. Aber es kommen Stunden, wo du erkennen wirst, dass er unendlich ist und dass es nichts Furchtbareres giebt, als Unendlichkeit.*] Eine ‚Vorstufe‘ zu diesem Abschnitt aus dem Herbst 1881 wirkt noch etwas weniger ‚gefährlich‘: „Wir haben das Land verlassen, mehr noch, wir haben nicht nur die Brücken, wir haben das Land abgebrochen und ins Meer geworfen. Nun, Schifflein! Sieh dich vor! Neben dir ist der Ozean! Gleich neben dir und um dich die Unendlichkeit!“ (N V 7, 163) Offensichtlich bildete dieser Text die Keimzelle des Abschnitts; das anschließende Bild des über dem Meer fliegenden Vogels, das nach dem Wechsel vom Wir (Seefahrer) zum Du (Schiff) einen erneuten Perspektivenwechsel zum Er (Vogel) vornimmt, ist erst später hinzugekommen – ebenso wie die vorausgesagte Erkenntnis der äußersten Furchtbarkeit der „Unendlichkeit“, die der traditionsreichen „Dämonisierung“ des Meeres „als Sphäre der Unberechenbarkeit“ (Blumenberg 1979, 10) entspricht.

Im Traditionshorizont der philosophischen Seefahrtsmetaphorik, die bis in die Antike zurückreicht, wurde FW 124 in verschiedene intertextuelle Beziehungen zu Gestaltungen des Motivs bei früheren Denkern gestellt. Blumenberg 1979, 21 verweist auf Pascals *Pensées*, die N. wohl bekannt waren und in denen es an prominenter Stelle vorkommt (*Preuves par discours I*), nämlich im Rahmen der sogenannten Pascal’schen Wette, der zufolge sich die Annahme von

Gottes Existenz schon deshalb lohne, weil ein unendlicher Gewinn („une infinité de vie infiniment heureuse“) in Aussicht stehe. In diesem Zusammenhang schreibt Pascal: „Oui, mais il faut parier: cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué.“ (Pascal 1858, 303) Pascals Äußerung gegenüber seinen Lesern in der zweiten Person Plural: „ihr seid eingeschifft“ überführe N. in die erste Person Plural: „Wir [...] sind zu Schiff gegangen“; entsprechend deutet nach Blumenberg auch N.s Titel „Im Horizont des Unendlichen“ auf die „infinité“ bei Pascal hin. Überdies verweist Blumenberg auf die Worte des jungen Goethe im Brief an Lavater vom 6. März 1776: „Ich bin nun eingeschifft auf der Woge der Welt“ (Goethe 1837, 6).

Brock 2015, 279 f., Anm. 438 merkt hinwiederum an, dass die Aufbruchssituation von FW 124 „an eine Stelle aus Kants *Kritik der reinen Vernunft*“ erinnere, die auch schon Zittel 2000, 47 f. mit N. in Zusammenhang bringt, allerdings mit dem Motiv der „glückseligen Inseln“ aus Za (vgl. Za II Von den glückseligen Inseln, KSA 4, 109, 10: „Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte“). Es handelt sich um den Beginn des Abschnitts „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena“ (AA III, 202), der sich indes wohl noch besser auf die Abschnitte FW 289 und FW 372 beziehen lässt (vgl. NK 530, 5 f. u. NK 623, 28–30). Vielleicht spielt das gefährdete Schiff, das sich in FW 124 auf den unendlichen Ozean begibt, aber auch auf eine andere Äußerung Kants an, die N. aus dem dritten Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* bekannt gewesen sein könnte, wo sie ausführlich zitiert wird (vgl. Fischer 1869a, 203): In der „Vorrede“ zur ‚vorkritischen‘ Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1762) spricht Kant, bezeichnenderweise hinsichtlich der Frage nach der Existenz Gottes, vom „bodenlosen Abgrund der Metaphysik“, der „[e]in finsterer Ocean ohne Ufer und ohne Leuchtthürme“ sei, „wo man es wie der Seefahrer auf einem unbeschifften Meere anfangen muß“ (AA II, 66).

480, 10 zu Schiff gegangen] Die Wendung taucht im folgenden Abschnitt FW 125 wortgleich wieder auf, dort aber in Bezug auf Gott, nach dem der ‚tolle Mensch‘ am hellichten Tage mit einer Laterne sucht. Sein schon längst nicht mehr an Gott glaubendes Publikum stellt ihm unter anderem die Scherzfrage: „Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert?“ (480, 29 f.)

480, 10–12 Wir haben die Brücke hinter uns, – mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen!] Vgl. Wander 1867–1880, 1, 485, wo auf die lateinische Herkunft der von N. variierten Redewendung („Die Brücke im Rücken ist abgebrochen.“) hingewiesen wird: „Pons a tergo abruptus est.“ Die im vorliegenden Satz nach dem Gedankenstrich vorgenommene *Correctio* führt freilich zu einer – umso eindrucklicheren – Katachrese, insofern sich „das Land“ nicht wie

eine Brücke abbrechen lässt. Dass es „kein ‚Land‘ mehr“ gibt (480, 20), bekräftigen nichtsdestoweniger die Schlussworte des vorliegenden Abschnitts.

480, 12 *Schifflein*] Dieses Diminutiv, das den Kontrast zum ‚unendlichen‘ Ozean umso größer erscheinen lässt, kommt bei N. nur noch an einzigen anderen Stelle vor, nämlich über zehn Jahre früher im Brief an Erwin Rohde vom 8. Februar 1871: „Sehen wir zu, wie die Götter unser Schifflein führen!“ (KSB 3/ KGB II 1, Nr. 125, S. 183, Z. 12)

480, 12 *sieh’]* In Cb1, 152 korrigiert aus: „Sieh“.

480, 13 *der Ocean, es ist wahr, er brüllt nicht immer*] In FW 60 „brüllt“ der „Ocean“ – bzw. der griechische Meeresgott Poseidon – aber durchaus: „wie ein brüllender Stier“ (424, 10) rauscht das Meer dort.

480, 13 f. *mitunter liegt er da, wie Seide und Gold und Träumerei der Güte*] Vgl. die bescheidene „Wollust“ (411, 17) Epikurs, die laut FW 45 darin besteht, sich an der „bunten, zarten, schauernden Meeres-Haut“ des ‚stillen Ozeans‘ „des Daseins“ zu weiden (411, 14 f.).

480, 16–20 *Oh des armen Vogels, der sich frei gefühlt hat und nun an die Wände dieses Käfigs stösst! Wehe, wenn das Land-Heimweh dich befällt, als ob dort mehr Freiheit gewesen wäre, – und es giebt kein „Land“ mehr!*] Durch das Bild des Meeresvogels, der nunmehr an die Stelle des Seefahrer-Wir bzw. des ‚Schiffleins‘ tritt, erinnert der Schluss an den letzten Abschnitt des ‚Vorgängerwerks‘ M. Unter dem Titel „Wir Luft-Schifffahrer des Geistes!“ präsentiert sich auch schon das in M 575 sprechende Wir als einer dieser „kühnen Vögel, die in’s Weite, Weitesten hinausfliegen“ (KSA 3, 331, 6) und dorthin streben, „wo Alles noch Meer, Meer, Meer ist“ (ebd., 331, 22 f.), wie es in epizeuktischer Veranschaulichung einer schier endlosen Wasserwüste heißt, in der der geistige „Luft-Schifffahrer“ und Kolumbus-Nachahmer nach eigener Einschätzung unterzugehen droht, auch wenn er sich bisweilen „auf einen Mast oder eine kärgliche Klippe niederhocken“ kann (ebd., 331, 8). So fragt er gegen Ende des Textes: „Wird man vielleicht uns einstmals nachsagen, dass auch wir, nach Westen steuernd, ein Indien zu erreichen hofften, – dass aber unser Loos war, an der Unendlichkeit zu scheitern?“ (Ebd., 331, 27–30) Der Schlusspassus von FW 124 greift diese Bildlichkeit auf, verschiebt dabei aber auf zunächst irritierende Weise zentrale Bildelemente, indem er die kurz zuvor genannte „Unendlichkeit“ (480, 16) des Meeres nun kontraintuitiv als „Wände dieses Käfigs“ bezeichnet, in dem sich der Vogel plötzlich eingesperrt fühlt, der sich soeben noch „frei“ über dem Meer fliegend wähnte, während ihm im drohenden Zustand des „Land-Heimweh[s]“ das verlassene, „nun“ nie wieder erreichbare Land – und sein *dortiger* Käfig? – als eigentlicher Ort der Freiheit erscheint. Zur damit (skeptisch) aufgerufenen Vorstellung der ‚Vogel-

freiheit' vgl. den Titel von FW Anhang sowie insbesondere das dritte Gedicht „Im Süden“, das in der IM-Fassung noch „Prinz Vogelfrei“ hieß. Das lyrische Ich präsentiert sich hier ebenfalls als Meeresvogel, der allerdings ein idyllisches Ziel erreicht hat: „Nach Süden flog ich über's Meer.“ (641, 24)

480, 19 wäre, – und] Gedankenstrich in Cb1, 153 eingefügt.

125.

Der tolle Mensch.] Die fiktionale Narration FW 125, die zu den prominentesten Abschnitten von FW und zu den wirkmächtigsten N.-Texten überhaupt gehört und gerne gattungspoetologisch als „Parabel“ klassifiziert wird (so schon von Biser 1963/64), weist eine recht klare Dreiteilung auf: Auf eine knapp einführende Erzählerrede, die ein imaginäres Publikum adressiert (480, 22–32), folgt im umfangreicheren Hauptteil die nur kurz unterbrochene (481, 26–29), ihrerseits an eine fiktive Zuhörerschaft gerichtete direkte Rede der Titelfigur, die mittels rhetorischer Fragen und Ausrufe den ‚Tod Gottes‘ sowie seine möglichen Konsequenzen verkündet (480, 32–482, 2), bevor zum Schluss wieder der Erzähler selbst das Wort ergreift, indem er in geraffter Form wiedergibt, was nach dieser Rede noch geschehen und weiter gesagt worden sei (482, 2–7). Auf die sich daraus ergebende Rahmenstruktur der kurzen Erzählung wurde vonseiten der Forschung bereits hingewiesen (vgl. Brusotti 1997b, 413). Nicht minder bedeutsam erscheint aber der damit verbundene Umstand, dass der Erzähler Dinge berichtet, die ihm selbst offenbar lediglich vom Hörensagen her bekannt sind, wie durch die rahmenden Bemerkungen – „Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört“ (480, 22f.); „Man erzählt noch“ (482, 2f.) – deutlich wird. Schon diese mehrfach vermittelte Erzählstruktur zeigt an, dass sich die Quintessenz von FW 125 keineswegs ohne Weiteres in dem Satz „Nietzsche hat gesagt: ‚Gott ist tot!‘“ zusammenfassen lässt, den N.s Freund Franz Overbeck so lapidar formulierte (Overbeck 1906, 222), dass er bis heute zur unhinterfragten Richtschnur für viele Interpreten wurde, die in dem „tollen Menschen“ schlichtweg N. selbst erblickten – ebenso wie in Zarathustra, der den Gottestod gleichfalls verkündet, und zwar nicht erst in Za (vgl. NK 481, 15), sondern auch schon in ‚Vorstufen‘ zu FW 125.

So kommt eine ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881 der gedruckten Fassung bereits sehr nahe, auch wenn darin noch Zarathustra die Rolle der späteren Titelfigur des „tollen Menschen“ spielt: „Einmal zündete Z[arathustra] am hellen Vormittage eine Laterne an, lief auf den Markt und schrie: ich suche Gott! ich suche Gott! – Da dort gerade Viele von denen zusammenstanden, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein großes Gelächter. Ist er denn verloren gegang-

gen? sagten die Einen. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagten die Andern. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? Ausgewandert! – so schrien und lachten sie durcheinander. Zarath[ustra] sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getödtet – ich und ihr! wir alle sind seine Mörder. Aber wie haben wir dies gemacht! Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Ohne diese Linie – was wird nun noch unsere Baukunst sein! Werden unsere Häuser noch fürderhin fest stehn? Stehen wir selber noch fest? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten! Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts ~~vom Feuer und der Asche in der Luft~~ 'von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen! Gott ist todt! 'Gott bleibt todt!' Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß – es ist unter unseren Messern verblutet – wer wischt dies Blut von uns ab? Mit welchem 'Weih'Wasser reinigen wir uns? 'Welche Sühnfeiern werden wir feiern 'erfinden müssen'? Ist nicht die Größe der 'dieser' That zu groß für uns? Müssen wir nicht ~~wachsen und fast~~ 'selber' zu Göttern werden, um 'nur' ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere That! – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte als es alle Geschichte bisher war.'" – Hier schwieg Z[arathustra] und sah 'wieder' seine Zuhörer an: auch sie schwiegen und ~~waren~~ 'blickten' befremdet 'auf ihn'. Endlich warf Z[arathustra] seine Laterne auf den Boden daß sie erlosch und in Stücke zersprang. 'Ich komme zu früh, sagte er, es ist 'ich bin' noch nicht an der Zeit. Das 'Dies' ungeheure Ereigniß 'ist noch unterwegs und' wandert ~~und wandert noch und~~ – es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. 'Blitz und Donner brauchen Zeit 'das Licht der Gestirne braucht Zeit', Ereignisse 'Thaten' brauchen Zeit, auch nachdem sie gethan sind.' Es ~~giebt Ereignisse 'Thaten', die sind euch~~ 'Diese That ist ihnen immer noch' ferner als die fernsten Sterne Gestirne – ~~und wenn ihr selber sie auch~~ 'doch haben sie dieselbe' gethan!" (M III 4, 156 f. u. M III 4, 154 f.)

N.s ursprüngliches Vorhaben, Zarathustra anstelle des „tollen Menschen“ (480, 22f.) den Gottestod verkünden zu lassen, bezeugt auch eine Aufzeichnung aus dem Herbst 1881: „Hier schwieg Z[arathustra] von Neuem und versank in tiefes Nachsinnen. Endlich sagte er wie träumend: ‚Oder hat er sich selber getödet? Waren wir nur seine Hände?‘“ (NL 1881, 12[157], KSA 9, 603, 4–6; Handschrift in N V 7, 95.) Eine mögliche Selbsttötung Gottes durch menschli-

che Erfüllungsgehilfen wird nur an dieser Stelle erwogen; in der Druckfassung kommt dies nicht mehr in Betracht. Vgl. auch die schon mit Titel der Druckfassung versehene ‚Reinschrift‘ zu FW 125 in M III 6, 208 f. und M III 6, 206; Korrekturen und Textvarianten verzeichnen die entsprechenden Stellenkommentare.

Wie eingangs bereits angedeutet, handelt es sich bei FW 125 um einen der am häufigsten zitierten und interpretierten Texte N.s. Zu den einflussreichsten und ergiebigsten bzw. ausführlichsten Deutungen gehören Heidegger 1943 (HGA 5, 209–267), Biser 1963/64, Türcke 1989, Bergoffen 1990, Schobinger 1992, 99–115, Brusotti 1997b, 404–418, Figl 2000, Bambach 2010, Pippin 2010, 47–51, Sommer 2010a, 17–29, Stegmaier 2010a, Thüring 2012b, Heit 2016, 226–232, Saarinen 2019, 155–172 und Ure 2019, 117–125. Mehrfach wurde dabei auf die Verbindungen nicht nur zu FW 108, wo Gott bereits für tot erklärt wird, sondern insbesondere auch zur Wiederholung dieser Diagnose im ersten Abschnitt des Fünften Buchs FW 343 eingegangen; siehe hierzu ebenfalls Ansell-Pearson 2018a, 125 f. Vgl. überdies die in den folgenden Einzelstellenkommentaren zitierte Sekundärliteratur. Die inhaltliche Spannbreite der Interpretationen reicht dabei von solchen, für die der tolle Mensch – und mit ihm N. selbst – in Wahrheit ein leidenschaftlicher Gottsucher ist (vgl. maßgeblich hierfür Heidegger 1943), bis hin zu solchen, die den Text als offenes philosophisches Gedankenexperiment lesen und dabei nicht zuletzt auch seine literarische Gestaltungsweise berücksichtigen (vgl. Sommer 2010a).

480, 22–25 *Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: „Ich suche Gott! Ich suche Gott!“* Der Anfang des Textes, in dem sich ein Erzähler an ein fiktives Publikum („ihr“) wendet, spielt variierend auf eine Anekdote über Diogenes von Sinope (ca. 413–323 v. Chr.) an, den Hauptvertreter der antiken philosophischen Strömung des Kynismus, die im Hinblick auf das Lebensideal der Autarkie als radikalere Vorform des Stoizismus angesehen werden kann. Berühmt wurde der angeblich in einer Tonne lebende Diogenes vor allem durch die zahlreichen Anekdoten, die sich schon in der Antike um ihn rankten; so habe er, als Alexander der Große ihm einen Wunsch erfüllen wollte, lediglich erwidert, dieser solle ihm aus der Sonne gehen (vgl. *Alexandros* 14; Plutarch 1827–1861, 16, 1917). Der vorliegende Text bezieht sich auf eine Anekdote, die von Diogenes Laertius überliefert wird. In dessen philosophiegeschichtlichem Werk *De vitis* heißt es über den Kyniker Diogenes: „Er zündete bei Tage ein Licht an, – und sagte: ich suche einen Menschen.“ (*De vitis* VI 2; Diogenes Laertius 1807, 356) N. bezog sich mehrfach auf diese Anekdote, so bereits in MA II WS 18, KSA 2, 553, 15–17: „Der moderne Diogenes. – Bevor man den Menschen sucht, muss man die Laterne gefunden haben. – Wird es die

Laterne des Cynikers sein müssen? –“ Und noch in einer nachgelassenen Aufzeichnung aus dem Jahr 1885 greift N. auf die Laternen-Anekdote zurück: „Aber wer also heute / nach Philosophen sucht, welche Aussicht hat er, zu finden, was er sucht? Ist es / nicht wahrscheinlich, daß er, mit der besten Diogenes-Laterne suchend, umsonst / Tags und Nachts über herumläuft?“ (KGW IX 4, W I 6, 59, 30–36 = NL 1885, 37[14], KSA 11, 589, 15–18) (Zum Kynismus des Diogenes und seiner Aufnahme bei N. vgl. Niehues-Pröbsting 1989 u. 2005.)

Dass es sich bei der weder nach Menschen noch Philosophen, sondern nach Gott suchenden Titelfigur von FW 125 um einen „tollen Menschen“ handelt, wirft Fragen auf. Zunächst ist festzuhalten: Das Adjektiv ‚toll‘ ist hier offensichtlich nicht in der heute primär gebräuchlichen Bedeutung „von lustig und fröhlich, [...] bewundernswert, zum verwundern gut, grosz und schön“ gemeint (Grimm 1854–1971, 21, 635), die zu N.s Zeit zwar auch schon bekannt, wenngleich weniger verbreitet war, sondern im inzwischen veraltenden Sinne von „des verstandes und bewusstseins beraubt und darnach sich geberdend, benehmend, unsinnig, wahnsinnig, tobsüchtig, wütend, rasend, unbändig, ausgelassen, leidenschaftlich, zornig, heftig, thöricht, närrisch, unvernünftig, verrückt, stumpfsinnig, wirre, dumm, wunderlich u. dergl.“ (ebd., 632). Der ‚tolle Mensch‘ bezeichnet also einen wahnsinnigen, verrückten Menschen (über Geistesranke konnte sich N. bei Maudsley 1875 belesen; speziell zu „religiöse[n] Anschauungen“ von Irrsinnigen vgl. ebd., 288 f.). Das provoziert die Frage, in welcher Hinsicht bzw. aus welcher Perspektive der ‚tolle Mensch‘ so genannt wird: Aus der eigenen? Aus der der auf dem Markt versammelten Atheisten (vgl. NK 480, 25–27)? Aus der des Erzählers? Oder gar aus der des empirischen Autors? Zur Frage nach der Tollheit („madness“) vgl. auch Franco 2011, 133–136, der zumal für letzteres argumentiert, wenn er festhält, „that there are ways in which the madman really is mad“ (ebd., 134), da dieser „remains mired in the ascetic presuppositions of religion“ (ebd., 135).

480, 25–27 *Da dort gerade Viele von denen zusammen standen, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein grosses Gelächter.*] Bemerkenswert ist, dass der tolle Mensch nicht etwa von solchen Marktbesuchern ausgelacht wird, die noch an Gott glauben, sondern von Atheisten. Da sich von diesen wie von ungefähr eine große Zahl auf dem Markt versammelt findet, scheint der Unglaube in der Handlungszeit der fiktiven Geschichte keine Seltenheit, sondern durchaus verbreitet zu sein. Trotz der antiken Färbung, die durch die Diogenes-Allusion zu Beginn erzeugt wird (vgl. Sommer 2010a, 19), ist insofern an den Atheismus der europäischen Moderne zu denken, auf den N. auch im 1887 neu hinzugekommenen Fünften Buch zu sprechen kommt, wenn er etwa in FW 357 schreibt, „der Niedergang des Glaubens an den christlichen Gott, der Sieg des

wissenschaftlichen Atheismus, ist ein gesamt-europäisches Ereigniss“ (599, 22–24). (Zum Themenkomplex ‚N. und der Atheismus‘ vgl. u. a. Steinle 1981, Roth 1991, Brobjer 2000, Skowron 2016.) Wie aus der folgenden Rede des tollen Menschen hervorgeht, hält er seinen Zeitgenossen vor, die Tragweite dieses Ereignisses, das sie doch selbst prägt, nicht angemessen zu verstehen. Heidegger betont in seiner wirkmächtigen Interpretation *Nietzsches Wort* „*Gott ist tot*“ bei aller Kritik an der ‚metaphysischen Position‘ des tollen Menschen dessen Überlegenheit gegenüber „der Art jener öffentlichen Herumsteher, ‚welche nicht an Gott glauben‘ [...]. Denn diese sind nicht ungläubig, weil Gott als Gott ihnen unglaubwürdig geworden ist, sondern weil sie selbst die Möglichkeit des Glaubens aufgegeben haben, indem sie Gott nicht mehr suchen können. Sie können nicht mehr suchen, weil sie nicht mehr denken.“ (HGA 5, 267) Aus dem Rückblick des Fünften Buchs könnte die allgemeine Heiterkeit, ja Belustigung der atheistischen Marktbesucher in FW 125 (hierzu Markotic 2010, 166 f.) jedoch weniger kritisch beurteilt werden. Gleich der Eröffnungstext FW 343 nimmt – zumindest teilweise – eine Perspektive ein, die eher ihrer Sichtweise gleicht als der des tollen Menschen: „dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist“ (573, 9 f.), erscheint dem sprechenden Wir hier zunächst „durchaus nicht traurig und verdüsternd, vielmehr wie [...] Glück, Erleichterung, Erheiterung“ (574, 13–15).

480, 29 f. *Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert?*] Indirekt antwortet der tolle Mensch in 481, 3 darauf, dass es nicht einmal mehr ein ‚göttliches‘ „Meer“ gibt. In anderer Hinsicht thematisiert FW 278 zu Beginn des Vierten Buchs die „Abfahrt eines Auswandererschiffes“ (523, 10). Als eine „parodie de Pascal“ betrachtet Ponton 2018, 147 den zu kommentierenden Passus (zu Pascals „embarqué“-Metapher vgl. NK 480, 9–16).

480, 30 *ausgewandert? – so*] In Cb1, 153 korrigiert aus: „Ausgewandert? – So“.

480, 32–481, 2 *Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet, – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder!*] Die (Selbst-)Bezeichnung, kollektiv Mord an Gott begangen zu haben, die wortidentisch weiter unten im Text wiederholt wird (481, 16: „wir haben ihn getötet“), kulminiert schließlich in der berühmt-berüchtigten ‚Gott ist tot‘-Formel (vgl. NK 481, 15 u. NK 481, 15–20). Vgl. auch FW 153, den letzten Abschnitt zur Religionsthematik in FW III, wo der Sprecher von sich behauptet: „ich selber habe [...] alle Götter umgebracht“ (496, 6 f.). In Za IV Der hässlichste Mensch taucht das Motiv des Gottesmordes abermals auf; hier wird zwar nur gegen einen Mörder Gottes Anklage erhoben, wenn Zarathustra zum hässlichsten Menschen spricht: „Ich erkenne dich wohl [...]: du bist der Mörder Gottes!“ (KSA 4, 328, 25 f.) Jedoch antwortet der so Beschuldigte, dass er stellvertretend für den Menschen

überhaupt Gott getötet habe: „Aber er – musste sterben: er sah mit Augen, welche Alles sahn, – er sah des Menschen Tiefen und Gründe, alle seine verhehlte Schmach und Hässlichkeit. / [...] / Der Gott, der Alles sah, auch den Menschen: dieser Gott musste sterben! Der Mensch erträgt es nicht, dass solch ein Zeuge lebt.“ (KSA 4, 331, 9–11 u. 17–19) ‚Gottes-Mörder‘ und ‚Gottes-Mord-Büßer‘ kommen bei N. außerdem in folgenden Nachlass-Notaten vor: NL 1883, 9[45]; NL 1883, 11[10]; NL 1883, 12[42]; NL 1883, 13[20]; NL 1883, 22[1]; NL 1884/85, 31[41].

Georges Bataille bezieht in *Die innere Erfahrung* (*L'Expérience intérieure*, 1943) die Selbstbeichtigung des Sprechenden „Wir“ in FW 125, Gott getötet bzw. ermordet zu haben, auf den späteren Abschnitt JGB 55, in dem die Opferung Gottes als letzte, „jetzt“ zu erklimmende Stufe auf einer „Leiter der religiösen Grausamkeit“ beschrieben wird, deren untere „Sprossen“ Menschenopfer und Askese darstellen: „Musste man nicht endlich einmal alles Tröstliche, Heilige, Heilende, alle Hoffnung, allen Glauben an verborgene Harmonie, an zukünftige Seligkeiten und Gerechtigkeiten opfern? musste man nicht Gott selber opfern und, aus Grausamkeit gegen sich, den Stein, die Dummheit, die Schwere, das Schicksal, das Nichts anbeten? Für das Nichts Gott opfern – dieses paradoxe Mysterium der letzten Grausamkeit blieb dem Geschlechte, welches jetzt eben herauf kommt, aufgespart: wir Alle kennen schon etwas davon. –“ (KSA 5, 74, 12–21; hierzu NK 5/1, S. 356 f.) Auch wenn in FW 125 nicht wörtlich von einer Gottes-Opferung die Rede ist, liest Bataille diesen Text auf der Folie des eben Zitierten und will dabei eine gravierende Differenz zwischen den atheistischen Marktbesuchern, zu denen der tolle Mensch spricht, und diesem selbst geltend machen: „Dieses Opfer, *das wir vollbringen*, unterscheidet sich von den anderen in dem: der Opferer selbst wird getroffen durch den Stoß, den er führt, er erliegt und verliert sich mit dem Geopferten. Noch einmal: der Atheist ist zufrieden mit einer ohne Gott vollendeten Welt, dieser Opferer [der tolle Mensch] dagegen ist in Angst angesichts einer unvollendeten, unvollendbaren, für immer unbegreiflichen Welt, die ihn zerstört, ihn zerreißt“ (Bataille 2017, 213) Bataille übersieht, dass der tolle Mensch in das „Wir Alle“ explizit auch die von ihm angesprochenen ‚Atheisten‘ mit einbezieht. Zu N., Bataille und dem Tod Gottes vgl. Pornschlegel 2009.

480, 32–481, 15 *Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getödtet, – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten?*

Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen!] Vgl. das nachgelassene Notat NL 1881, 14[25], KSA 9, 631 f., wo sich diese Kaskade rhetorisch-metaphorischer Fragen vorgeprägt findet, auch wenn die Selbstanlage wegen des Gottesmordes dabei noch nicht ausdrücklich erhoben wird, sondern der Fokus auf „unsre[m] Tod“ liegt, den ‚wir‘ noch nicht realisiert haben: „Wohin ist Gott? Was haben wir gemacht? haben wir denn das Meer ausgetrunken? Was war das für ein Schwamm, mit dem wir den ganzen Horizont um uns auslöschten? Wie brachten wir dies zu Stande, diese ewige feste Linie wegzuwischen, auf die bisher alle Linien und Maaße sich zurückbezogen, nach der bisher alle Baumeister des Lebens bauten, ohne die es überhaupt keine Perspektive, keine Ordnung, keine Baukunst zu geben schien? Stehen wir denn selber noch auf unseren Füßen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und gleichsam abwärts, rückwärts, seitwärts, nach allen Seiten? Haben wir nicht den unendlichen Raum wie einen Mantel eisiger Luft um uns gelegt? Und alle Schwerkraft verloren, weil es für uns kein Oben, kein Unten mehr giebt? Und wenn wir noch leben und Licht trinken, scheinbar wie wir immer gelebt haben, ist es nicht gleichsam durch das Leuchten und Funkeln von Gestirnen, die erloschen sind? Noch sehen wir unsren Tod, unsere Asche nicht, und dies täuscht uns und macht uns glauben, daß wir selber das Licht und das Leben sind – aber es ist nur das alte frühere Leben im Lichte, die vergangne Menschheit und der vergangne Gott, deren Strahlen und Gluthen uns immer noch erreichen – auch das Licht braucht Zeit, auch der Tod und die Asche brauchen Zeit! Und zuletzt, wir Lebenden und Leuchtenden: wie steht es mit dieser unserer Leuchtkraft? verglichen mit der vergangner Geschlechter? Ist es mehr als jenes aschgraue Licht, welches der Mond von der erleuchteten Erde erhält?“ (Überarbeitete Handschrift in M III 5, 10 f.) Vgl. auch schon das kurze Notat in N V 7, 196: „Wohin ist Gott? Haben wir denn das Meer ausgetrunken?“

481, 3 *Wie vermochten wir das Meer auszutrinken?]* Enders 2012, 115 verweist hierfür auf das „in der christlichen Tradition auf Gregor von Nazianz und Johannes Damascenus zurückgehende [...] Bild vom Meer des göttlichen Seins“, das prominent auch in der seit dem 14. Jahrhundert belegten Legende von Augustinus und dem Knaben am Meer begegnet: Der Knabe, der das Meer mit einem Löffel auszuschöpfen versucht (und damit für das vergebliche Vorhaben steht, das Geheimnis der göttlichen Trinität mit dem menschlichen Verstand zu ergründen), dürfte die Vorlage für die Frage nach dem Vermögen, das Meer auszutrinken, in N.s Text bilden. Die metaphorische Gleichsetzung Gottes mit

dem Meer hätte N. ebenfalls bei Meister Eckhart 1857, 314 finden können. Zum Bild des Meeres in FW vgl. NK FW 124.

481, 3–11 *Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht?*] Als möglichen Prätext hat die Forschung seit Masini 1974, 94 f. Jean Pauls *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei* von 1795 angeführt (Einzelnachweise in NK 481, 15), in dem der – vom erzählenden Ich geträumte – tote Christus seine Erfahrung eines gottlosen Alls mittels ähnlicher Bilder beschreibt: „Ich ging durch die Welten, ich stieg in die Sonnen und flog mit den Milchstraßen durch die Wüsten des Himmels; aber es ist kein Gott. Ich stieg herab, soweit das Sein seine Schatten wirft, und schauete in den Abgrund und rief: Vater, wo bist du? aber ich hörte nur den ewigen Sturm, den niemand regiert, und der schimmernde Regenbogen aus Westen stand ohne eine Sonne, die ihn schuf, über dem Abgrunde und tropfte hinunter. Und als ich aufblickte zur unermeßlichen Welt nach dem göttlichen Auge, starrte sie mich mit einer leeren bodenlosen Augenhöhle an; und die Ewigkeit lag auf dem Chaos und zernagte es und wiederkäuete sich.“ (Jean Paul 1826–1838, 3/1, 158) Vgl. auch den folgenden Passus aus dem Abschnitt „Poetische Nihilisten“ aus Jean Pauls *Vorschule der Ästhetik* (1804): „Wo einer Zeit Gott wie die Sonne, untergeht: da tritt bald darauf auch die Welt in das Dunkel“ (Jean Paul 1826–1838, 9/1, 33; privater Hinweis von Ken Gemes). Auf den Zusammenhang zwischen dem Sonnen-Untergang in FW 125 und in den – allerdings nicht auf den ‚Tod Gottes‘, sondern auf das ‚Ende der Kunst‘ bezogenen – Schlussworten von MA I 223 („die Sonne ist schon hinuntergegangen, aber der Himmel unseres Lebens glüht und leuchtet noch von ihr her, ob wir sie schon nicht mehr sehen“, KSA 2, 186, 25–27) macht Clark 2015, 229 aufmerksam.

481, 5–7 *Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen?*] In der ‚Reinschrift‘ findet sich an dieser Stelle noch ganz ähnlich wie in der eingangs zitierten ‚Vorstufe‘ M III 4, 156 ein architektonisches Bild: „Und ohne diese Linie und diesen Punkt – was wird all unsre Baukunst sein? Werden unsere Häuser noch fürderhin fest stehen? Stehen wir selber noch fest?“ (M III 6, 208) Im Korrekturbogen stand zunächst noch: „Und ohne diese Linie und diesen Punkt, – was wird nun all unsere Baukunst sein? Werden unsere Häuser noch

fürderhin feststehen? Stehen wir selber noch fest?“ Der zu kommentierende Passus wurde anstelle dieser gestrichenen Formulierung erst in Cb1 und Cb2, 153 eingefügt. In Cb2, 153 setzte N. erst noch zu einer anderen Korrektur an: „[Was] heißt uns denn nun noch gerade und krumm?“ Die in den neuen Sätzen genannte – auch schon bei Jean Paul begegnende (vgl. NK 481, 3–11) – Sonne als Symbol des Göttlichen hat eine lange Tradition in der europäischen Ideengeschichte; sie reicht bis zu Platons Sonnen- und Höhlengleichnis in der *Politeia* zurück. Im Fünften Buch greift N. variierend dieses Bild wieder auf; der Tod Gottes wird in FW 343 mit einer „Sonnenfinsterniss“ verglichen (573, 29). Dass der ‚Tod Gottes‘ als Loslösung von der Sonne erscheint, schließt dabei nicht zuletzt an biblische Vorstellungen an; als „Sonne“ wird Gott etwa in Psalm 84, 12 (vgl. Die Bibel: Altes Testament 1818, 598) oder in Maleachi 4, 2 (vgl. Die Bibel: Altes Testament 1818, 916) angesprochen. Die Forschung hat die Loskettung der Erde von der Sonne wiederholt auch mit der kopernikanischen Wende in Verbindung gebracht (vgl. Türcke 1989, 27–29; Türcke 2002, 83; Lorenz 2005, 53), die zu einer Dezentrierung der Erde führte, insofern Kopernikus entgegen dem alten, geozentrischen Weltbild lehrte, dass sich die Erde um die Sonne dreht. Während damit aber für Kopernikus die Erde buchstäblich an die Sonne gekettet war, hält der tolle Mensch die Kette zwischen Erde und Sonne in metaphorischer Übertragung auf Gott gerade für gerissen.

Kopernikus wird bei N. zwar nur selten erwähnt. Vgl. aber GM III 25, KSA 5, 404, 18–21, wo in ähnlicher Bildlichkeit wie in FW 125 ein postkopernikanisches Abdriften zwar nicht der Erde, wohl aber des erdbewohnenden Menschen ins Nichts (hierzu NK 481, 9 f.) in Erwägung gezogen wird: „Seit Kopernikus scheint der Mensch auf eine schiefe Ebene gerathen, – er rollt immer schneller nunmehr aus dem Mittelpunkte weg – wohin? in’s Nichts?“ Dass die Menschheit seit Kopernikus in den Sog einer zunehmenden Dezentrierung geraten sei, ist ein Gedanke, der N. beispielsweise in Alfons Bilharz’ *Der helio-centrische Standpunkt der Weltbetrachtung* begegnet ist, und zwar im Anschluss an Kants kopernikanische Wende (auch wenn Kant diese Wendung nicht benutzt hat) in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (AA III, 7–10). Bilharz schreibt: „Wenn wir nun in Betracht ziehen, dass unser Subjectpunct selbst eine cyclische Bewegung von der Wiege (*Aphelium*) zur Sonnenhöhe des Daseins und von da bis zum Grab (wieder zum *Aphelium* zurück) durchmacht, so dürfte es uns wirklich schwer werden, den wesentlichen Unterschied eines erkennenden Individuums von einem im unendlichen Raum rotirenden Weltkörper anzugeben. – Noch einmal wiederholt sich der Fall des Kopernikus im strengsten Sinn. Während wir die Welt um unseren Mittelpunkt des Selbstbewusstseins kreisen lassen, ist es gerade umgekehrt: der Objectpunct ist im Brennpunct der Ellipse gelegen, um welchen wir krei-

sen, bald im Aphel, bald im Perihel stehend (keimender Wunsch – Erfüllung desselben); und eben dadurch kommen alle Widersprüche, alle ‚Schlingen‘ in unser Erkennen, dass wir, wie die Leute vor Kopernikus von der Erde, so von uns glauben, wir seien das Centrum der Welt, und daher versäumen, uns in Gedanken auf den heliocentrischen Standpunct zu stellen.“ (Bilharz 1879, 131, letzter Teil von N. mit Randstrich markiert.)

481, 9 f. *Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an?* In M III 6, 208 f. von N. nachträglich eingefügt. Die Einfügung des „Nichts“, die über den adjektivisch zugeordneten Unendlichkeitsbegriff auch einen Bezug zum vorangehenden Abschnitt FW 124 herstellt, kann als wirkungsgeschichtlich folgenreich gelten, war sie für Heidegger doch besonders geeignet, den ‚Tod Gottes‘ als Inbegriff des „Nihilismus“ als „eine von Nietzsche erkannte [...] geschichtliche Bewegung“ erscheinen zu lassen (HGA 5, 212). Eine frühere Version fragt stattdessen noch: „Irren wir nicht im oeden All umher?“ (NL 1881, 12[193], KSA 9, 609, 7; vgl. N V 7, 62: „Irren wir nicht im oeden Welt All umher?“) Als möglicher Prätext hierfür kommt abermals ein Passus aus Jean Pauls *Rede des toten Christus* in Frage, wo die verheerenden Folgen der ‚Gottesleugnung‘ aufgezeigt werden: „das ganze geistige Universum wird durch die Hand des Atheismus zersprengt und zerschlagen in zahllose quecksilberne Punkte von Ichs, welche blinken, rinnen, irren, zusammen und auseinander fliehen, ohne Einheit und Bestand. Niemand ist im All so sehr allein als ein Gottesleugner“ (Jean Paul 1826–1838, 3/1, 155). Vivarelli 2019, 67 macht dagegen Pascal als Quelle stark: „Mit *umherirren* hatte nämlich der deutsche Übersetzer Pascals die französische Wendung ‚nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants‘ wiedergegeben“ (Pascal 1865, 2, 58 f.).

481, 11 f. *Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden?* Vgl. NK 480, 22–25. In 481, 27–29 wirft der tolle Mensch seine Gottsucher-Laterne schließlich theatralisch zu Boden, so „dass sie in Stücke sprang und erlosch.“

481, 14 f. *Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen!* Wird durch die Metapher der olfaktorisch spürbaren „Verwesung“ Gott wie ein toter, Zerfall und Zersetzung ausgesetzter Organismus betrachtet, so legt darüber hinaus der Gebrauch des Plurals „Götter“ nahe, dass auch der gemeinte – christliche – Gott lediglich einer unter vielen gewesen ist, was dem Anspruch des Christentums als monotheistische Religion widerspricht, dem FW 125 bzw. der tolle Mensch andererseits selbst Rechnung trägt, indem von Gott stets ohne Artikel die Rede ist. Vgl. auch Figl 2000, 91 f., der „die zugleich polytheistische und monotheistische Redeweise des ‚Tollen Menschen‘“ hervorhebt.

481, 15 *Gott ist todt! Gott bleibt todt!*] Die metaphorische Wendung „Gott ist todt“ stellt den wohl bekanntesten Satz aus N.s Feder dar, der sich auch und gerade in der Populärkultur bis heute großer Beliebtheit erfreut (vgl. Heit 2016, 223). Obwohl die Formel wortgleich bereits zu Beginn des Dritten Buchs im Abschnitt FW 108 vorkommt (vgl. 467, 5), wird sie in der Rezeptionsgeschichte primär mit FW 125 in Verbindung gebracht; die viel größere Vehemenz, ja Erschütterung, mit der hier vom ‚Tod Gottes‘ die Rede ist, der in jenem früheren Abschnitt ganz unaufgeregt, fast beiläufig erwähnt wird, mag dies erklären. Auch das als ‚Selbstzitat‘ in Anführungszeichen gesetzte Wiederauftauchen der Feststellung, „dass ‚Gott todt ist‘“ (573, 9) in Abschnitt FW 343 aus dem 1887 hinzugekommenen Fünften Buch wirkt dagegen viel gelassener; der göttliche Todesfall gibt hier sogar Anlass zur Heiterkeit (vgl. NK 480, 25–27): Just aus „der Nachricht, dass der ‚alte Gott todt‘ ist“ (574, 17), vermag das sprechende Wir zu Beginn von FW V neues „Glück“ (574, 15) zu schöpfen. Neben FW ist Za das einzige Werk, in dem der Gottestod erwähnt wird (vgl. Za I Vorrede 2; Za II Von den Mitleidigen; Za IV Motto u. Za IV Ausser Dienst; Za IV Der hässlichste Mensch; Za IV Das Eselsfest I). Ansonsten findet sich die Wendung nur im Nachlass der Jahre 1881, 1882 und 1885; wörtlich vom „Tod[e] Gottes“ ist selten die Rede, so in NL 1881, 12[9], KSA 9, 377, 22, in NL 1881, 12[21], KSA 9, 579, 20 (wo es in einer Werkplannotiz zu FW heißt: „Das erste Buch als Grabrede auf den Tod Gottes. –“) und in KGW IX 5, W I 8, 93, 35 = NL 1885/86, 2[129], KSA 9, 129, 1. Adjektivische Formulierungen dagegen begegnen häufiger: in den nachgelassenen Aufzeichnungen NL 1881, 12[77]; NL 1881, 14[14]; NL 1881, 14[26]; NL 1882/83, 4[132]; KGW IX 1, N VII 1, 191, 26 (NL 1885, 34[5]); KGW IX 4, W I 3, 66, 22 (NL 1885, 35[74]); KGW IX 5, W I 8, 112, 32 (NL 1885/86, 2[115]); KGW IX 5, W I 8, 93, 18 (NL 1885/86, 2[129]); KGW IX 5, W I 8, 87, 9 (NL 1885/86, 2[131]).

Auch wenn die Formulierungen „Tod Gottes“, „Gott ist todt“ usw. erst in der Entstehungszeit von FW bei N. auftauchen, findet sich der Motivkomplex sterbender Götter und Religionen bzw. des sterbenden (christlichen) Gottes, wie Figl 2000, 88–93 akribisch aufgearbeitet hat, schon früher in N.s Texten (bis in die Röckener, Naumburger und Pfortenser Kindheitsjahre meint Pluta 2001, bes. 363–366 gar die Entstehungsgeschichte dieser angeblichen „Parole“ N.s zurückverfolgen zu können.) Bereits in einer Aufzeichnung zu Schopenhauer vom Frühjahr 1870 begegnet „der sterbende Gott“ als Bezeichnung für den in Individuen zerbröckelnden Welt-Willen (NL 1869/1870, 3[51], KSA 7, 74, 19). Nach der Lektüre von Max Müllers Essay *Der semitische Monotheismus* spricht NL 1870/71, 5[30], KSA 7, 100, 8 vom „Ende der Religion“; aus Müllers *Buddhistischen Pilgern* zitiert N. in einem Exzerpt aus derselben Zeit: „„Alle Götter müssen sterben““, was zunächst mit Blick auf die germanische

Mythologie als „die urdeutsche Vorstellung“ bezeichnet wird, die, wie es in Anspielung auf das Christentum dann weiter heißt, „die Wissenschaft mit höchster Kraft bis jetzt durchführt“ (NL 1870/1871, 5[57], KSA 7, 107, 5 f.), wozu sich auch NL 1870/1871, 5[115], KSA 7, 125, 1 f. bekennt. In einem wenige Jahre später angefertigten Exzerpt aus Humes *Dialogen über natürliche Religion* ist schließlich von einer „der Last der Jahre unterliegenden Gottheit“ die Rede sowie vom „Tode derselben“ (NL 1873, 29[86], KSA 7, 667, 32–668, 1).

Auch in den FW-Vorgängerwerken MA und M kommt das Motiv vor. Gerne zitiert (vgl. z. B. Brusotti 1997b, 385 f. u. 417 f., Meyer 2019a, 208 f.) wird der, wie später FW 125, ebenfalls narrativ gestaltete Prosatext MA II WS 84 „Die Gefangenen“, in dem die Figur eines (abwesenden) Gefängniswärters auf den jüdisch-christlichen Gott hindeutet, so wie der Gefangene, der sich seinen Mitgefangenen gegenüber als Sohn des Gefängniswärters ausgibt, auf Jesus Christus. Nachdem jemand verkündet: „der Gefängniswärter ist eben plötzlich gestorben“, beharrt der vorgebliche Sohn auf seiner Attitüde: „ich werde Jeden freilassen, der an mich glaubt, so gewiss als mein Vater noch lebt“ (KSA 2, 591, 5–10). Vom „Ende der Religionen“ und ihrem „zu Grabe“-Tragen ist in M 60, KSA 3, 61, 14 zu lesen; M 92 trägt die Überschrift: „Am Sterbebette des Christenthums“ (KSA 3, 85, 16), und auch die Abschnitte M 95 und M 96 thematisieren den geschwundenen Glauben an Gott (hierzu vgl. NK 3/1, S. 178–180).

Das von N. (um)gestaltete Motiv des Gottestodes steht in einer längeren geistesgeschichtlichen Tradition, auf die schon Heidegger (HGA 5, 214) hinweist, indem er Plutarch, Pascal und Hegel anführt, die bis heute immer wieder in Interpretationen zu FW 125 genannt werden. Die bei Plutarch erzählte Anekdote von jenen Seefahrern, die noch zur Zeit des Kaisers Tiberius von einer griechischen Insel her den Klageruf hörten: „Πᾶν ὁ μέγας τέθνηκε“ (*De defectu oraculorum* 17, 419c; Plutarch 1888–1896, 3, 93) – dass „der große Pan gestorben ist“ (Plutarch 1827–1861, 29, 1306), fließt in Pascals fragmentarisches Hauptwerk ein, das zuerst 1670 unter dem Titel *Pensées sur la religion et autres sujets* erschienen ist und in dem unter der Überschrift „Prophéties“ die französische Übersetzung des Plutarch-Satzes steht: „Le grand Pan est mort“ (Pascal 1858, 406). Im frühen Werk und Nachlass N.s taucht die Plutarch-Formel mehrfach als Chiffre für den Untergang der griechischen Tragödie auf (vgl. z. B. GT 11, KSA 1, 75, 26 f.); für Pascal dürfte sie jedoch eine andere Bedeutung haben, nämlich gemäß der Plutarch-Auslegung des Kirchenvaters Eusebius auf die Überwindung des antiken Polytheismus durch das Christentum hinweisen (vgl. Huller 2007, 330 f.). Hegel wiederum stellt in seiner frühen Schrift *Glauben und Wissen* von 1802 im expliziten Rückgriff auf Pascals Wendung vom „Dieu perdu“ (Pascal 1858, 315) fest, das „Gefühl [...], worauf die Religion der neueren

Zeit beruht“, sei „das Gefühl: Gott selbst ist tot“ (Hegel 1832–1845, 1, 157). Hegel bezeichnet die philosophische Reflexion dieses Gefühls als einen „spekulativen Charfreitag“, in dessen Folge freilich „die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend, und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muß.“ (Ebd.) Zu Pascals und Hegels Rede vom ‚Tod Gottes‘ vgl. Körtner 2001, 222 f. u. Janke 2007, 20. Einen „Vergleich“ des Gottestod-Motivs bei N. und Hegel unternimmt Düsing 2004.

Die in Hegels Pascal-Adaption enthaltene Anspielung auf Kreuzestod und Auferstehung Jesu bildet natürlich auch eine (Kontrast-)Folie für die Rede vom ‚Tod Gottes‘ in FW 125. Johann Figl hat zu Recht auf „die Wurzel der *christlichen* Gott-ist-tot-Thematik“ hingewiesen und besonders auf das im 17. Jahrhundert von Johann Rist verfasste Karfreitagsglied *O Traurigkeit! O Herzeleid!* aufmerksam gemacht, das schon von Hegel in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* zitiert wurde und „zum zentralen Liedschatz evangelischer Liturgie“ gehörte, also auch N. wahrscheinlich bekannt war: „O große Noth / Gott selbst ist tot / am Kreuz ist er gestorben“ (Figl 2000, 83). Deutlich zu sehen ist jedoch, dass in N.s Text dieser christliche Topos keineswegs bloß aktualisiert wird. Die auf den Kreuzestod folgende Auferstehung Gottes (Christi), auf die es im Christentum vor allem ankommt, fällt gerade aus; die Feststellung „Gott bleibt tot!“ dementiert nachdrücklich seine Auferstehung, an die sie eben damit allerdings zugleich erinnert.

Durch die Endgültigkeit des Gottestodes, die der tolle Mensch so behauptet, unterscheidet sich seine Rede auch signifikant von einem anderen Text, den Birus 1996, 42 f., Bennholdt-Thomsen 2001, 57–65 und Detering 2010, 7 f. als Prätext von FW 125 ins Spiel bringen: Jean Pauls oben bereits zitierte *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei*. Insbesondere die Wahl kosmisch-apokalyptischer Bilder in 481, 3–11 erinnert zwar sehr wohl an Jean Pauls Gestaltung seiner Christus-Rede. Allerdings ist diese im Ganzen gegen „das atheistische Lehrgebäude“ mit seinem „giftigen Dampf“ gerichtet (Jean Paul 1826–1838, 3/1, 154), und der Albtraum des erzählenden Ich, in dem der tote Christus ihm verkündet, dass kein Gott sei, läuft schließlich auf das Happy End eines sonnigen Erwachens zu, bei dem die „Seele“ des Erzählers „vor Freude [weinte], daß sie wieder Gott anbeten konnte“ (ebd., 161). Diese „Freude“ bleibt dem tollen Menschen in FW 125 verwehrt, so dass man durchaus von einer „Kontrafaktur“ (Detering 2010, 8) von Jean Pauls Text sprechen kann.

Als weiterer Prätext für die Gottestod-Diagnose in FW 125 wurde Heinrich Heines 1834 erschienener Essay *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* in Betracht gezogen (vgl. Janke 2007, 20 f. u. Detering 2010, 170,

Anm. 4; zu Heines Variationen über Plutarchs Tod des Pan vgl. ferner Winkler 1995, 160–179). Am Ende des Zweiten Buchs, als Überleitung zur Betrachtung der deutschen Philosophie „Von Kant bis Hegel“, schildert Heines Sprecher-Wir dort in einem ironisch getönten Gestus persönlicher Betroffenheit zwar noch nicht den Tod, aber schon das Sterben des jüdisch-christlichen Gottes: „Unsere Brust ist voll von entsetzlichem Mitleid – es ist der alte Jehovah selber, der sich zum Tode bereitet. [...] Wir haben ihn gesehen, wie er [...] in Palästina bei einem armen Hirtenvölkchen ein kleiner Gott-König wurde, und in einem eigenen Tempelpallast wohnte [...] – Wir sahen ihn auswandern nach Rom, der Hauptstadt, wo er allen Nationalvorurtheilen entsagte, und die himmlische Gleichheit aller Völker proklamierte [...], wie er sich noch mehr vergeistigte, wie er sanftselig wimmerte, wie er ein liebevoller Vater wurde, ein allgemeiner Menschenfreund, ein Weltbeglückter, ein Philanthrop – es konnte ihm Alles Nichts helfen – / Hört ihr das Glöckchen klingeln? Kniert nieder – Man bringt die Sakramente einem sterbenden Gotte.“ (Heine 1876, 3, 71) Heines Text führt dies im Fortgang auf die Philosophie Kants zurück, insbesondere auf dessen Widerlegung der traditionellen philosophischen Gottesbeweise in der *Kritik der reinen Vernunft*, und Heines Sprechinstanz ruft mit auffallend ähnlichen Worten wie der tolle Mensch in 481, 29–31 aus: „Diese betrübende Todesnachricht bedarf vielleicht einiger Jahrhunderte, ehe sie sich allgemein verbreitet hat – wir aber haben längst Trauer angelegt.“ (Heine 1876, 3, 81) Dass Kant Gott den Todesstoß versetzt, behauptet N.s toller Mensch nun freilich nicht; außerdem erschiene diese These aus der Perspektive von FW 335 unhaltbar, wo umgekehrt bemängelt wird, dass Kant sich durch seine ‚Postulate der praktischen Vernunft‘ metaphysisch zu Gott „zurückverirrt“ habe (562, 19).

In gewisser Weise könnte man freilich auch von einer ‚Rückverirrung‘ N.s zu Gott sprechen, denn nur gut zwei Jahre nach dem oben erwähnten Rekurs auf den ‚Tod Gottes‘ in FW 343 – der letzten Erwähnung in einem veröffentlichten Werk – schreibt N., kurz vor dem Zusammenbruch, in einem seiner sog. Wahnsinnszettel, den er mit „Der Gekreuzigte“ unterzeichnete: „Die Welt ist verklärt, denn Gott ist auf der Erde.“ (An Meta von Salis, 3. Januar 1889, KSB 8/ KGB III 5, Nr. 1239, S. 572, Z. 3) Zu dem „Weg [...], der von dem Satz ‚Gott ist tot‘ zu dem Satz ‚Gott ist auf der Erde‘ führte“, vgl. Detering 2010, 10. Diese Wiederbelebung des einst für tot erklärten christlichen Gottes in den allerletzten Texten N.s konnte allerdings nicht verhindern, dass sich innerhalb der US-amerikanischen Theologie des 20. Jahrhunderts eine eigene Strömung herausbildete, die sich im Ausgang von N. als ‚Gott-ist-tot-Theologie‘ bzw. *Death-of-God-Movement* bezeichnete. Begründet wurde diese Strömung u. a. von Gabriel Vahanian, der 1961 sein Buch *The Death of God* veröffentlichte, Paul van Buren, dessen Werk *The Secular Meaning of the Gospel* 1963 erschien, sowie von

William Hamilton und Thomas J. J. Altizer, die 1966 gemeinsam den Band *Radical Theology and the Death of God* publizierten. Hierzu sowie zur Frage nach der Möglichkeit eines „christlichen Nietzscheanismus“ überhaupt vgl. Mourkourjannis 2007, 207–211, hier 207.

481, 15–20 *Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, – wer wischt diess Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen?]* Vgl. den folgenden zweiten Teil eines Nachlass-Notats aus dem Herbst 1881: „Gott ist todt! Und wir haben ihn getödtet! Dies Gefühl, das Mächtigste und Heiligste, was die Welt bisher besaß, getödtet zu haben, wird noch über die Menschen kommen, es ist ein ungeheures neues Gefühl! Wie tröstet sich einmal der Mörder aller Mörder! Wie wird er sich reinigen!“ (NL 1881, 14[26], KSA 9, 632, 11–16; Handschrift in M III 5, 2.) Im Nachlass derselben Zeit findet sich zudem folgender Text, der durch die rhetorische Schlussfrage zusätzlich eine poetologische Dimension eröffnet: „Gott ist todt – wer hat ihn denn getödtet? Auch dies Gefühl den Heiligsten Mächtigsten getödtet zu haben, muß noch über einzelne Menschen kommen – jetzt ist es noch zu früh! zu schwach! Mord der Morde! Wir erwachen als Mörder! Wie tröstet sich ein solcher? Wie reinigt er sich? Muß er nicht der allmächtigste und heiligste Dichter selber werden?“ (NL 1881, 12[77], KSA 9, 590, 13–19; Handschrift in N V 7, 163.) Diese poetologische Dimension geht in der Druckfassung verloren; sie lässt sich als Anspielung auf die bei N. wiederholt begegnende Denkfigur vom Dichter als Gottes-Erfinder lesen (mit Bezug auf Goethe vgl. FW Anhang [1]), so dass der hier angedeutete Trost im dichterischen Erschaffen neuer Götter bestünde. Die Druckfassung wirft stattdessen im Folgenden die anthropotheologische Frage nach der Notwendigkeit einer Selbstvergöttlichung des Menschen auf (vgl. NK 481, 21–23).

481, 18 *unseren]* M III 6, 208: „unsern“.

481, 20 *Sühnfeiern]* In Cb1 und Cb2, 154 korrigiert aus: „Sühne feiern“.

481, 21–23 *Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?]* Die hier aufgeworfene Frage nach der Notwendigkeit einer Vergöttlichung des Menschen angesichts des Gottestodes hat prominente Vorläufer in der Literatur der deutschen Spätromantik. So lautet die dritte und letzte Strophe des Gedichts *Mut* aus dem 1827 von Franz Schubert vertonten Liederzyklus *Winterreise* des Dessauer Dichters Wilhelm Müller: „Lustig in die Welt hinein / Gegen Wind und Wetter! / Will kein Gott auf Erden sein, / Sind wir selber Götter.“ (Müller 1824, 106) Auch

der von Müller beeinflusste und von N. hochgeschätzte ‚letzte Romantiker‘ Heinrich Heine gestaltete einige Jahre später diesen Gedanken einer menschlichen Gottwerdung. In seinem Vorwort zu Alexandre Weills Novellenband *Sittengemälde aus dem elsässischen Volksleben* von 1847, das Heine bezeichnenderweise auf den „Charfreitag[]“ dieses Jahres datierte (Heine 1847, unpag. [VIII]), kündigt der Dichter neue „Götter“ an, die zwar „jetzt noch geheimnißvoll verhüllt seien“ (Heine 1847, unpag. [V]), hinter denen sich aber unschwer ein künftiges Menschengeschlecht erkennen lässt, das sich von den Fesseln der christlichen Religion befreit hat. Heine schreibt: „Ach! Ich bin ja noch ein Kind der Vergangenheit, ich bin noch nicht geheilt von jener knechtischen Demuth, jener knirschenden Selbstverachtung, woran das Menschengeschlecht seit anderthalb Jahrtausenden siechte, und die wir mit der abergläubischen Muttermilch eingesogen ... Ich darf nicht aussagen, was ich geschaut ... Aber unsere gesünderen Nachkommen werden in freudigster Ruhe ihre Göttlichkeit betrachten, bekennen und behaupten.“ (Ebd., unpag. [VI])

Was bei Heine als zuversichtliche Prognose oder Prophezeiung daher kommt, erscheint in der Rede von N.s tollem Menschen dagegen als tentatives Postulat. Implizit klang die Forderung nach einer Wesensverwandlung des Menschen im Zusammenhang mit dem Tod Gottes bereits in FW 108 an (vgl. NK 467, 8f.), allerdings ohne die Aussicht auf eine anthropologische Apotheose, wie sie dann gegen Ende des Vierten Buchs Abschnitt FW 337 unter dem Titel „Die zukünftige ‚Menschlichkeit‘“ eröffnet, an dessen Schluss ein neues, sich ‚wegschenkendes‘ Glücks-Gefühl des künftigen Menschen steht, das „eines Gottes Glück“ sein soll (565, 24). Dieser utopische Gedanke einer göttlichen Menschlichkeit, der an die spätantik-frühchristliche Denkfigur des „Gottmenschen“ (θεῖος ἄνθρωπος) erinnert, lässt sich zugleich als Präfiguration der ‚Übermenschen-Lehre‘ lesen (vgl. NK 565, 22–30), wie sie später Zarathustra verkündet, der in FW 342, dem Schlussabschnitt der ersten Ausgabe von 1882, seinen ersten öffentlichen Auftritt bei N. hat. Auch wenn in FW 337, anders als in FW 125, die in Aussicht gestellte Vergöttlichung des Menschen nicht ausdrücklich mit dem Tod Gottes in Verbindung gebracht wird, so geschieht dies doch in Za in Bezug auf den Übermenschen. Im Kapitel „Von der schenkenden Tugend“ aus Za I sagt der Protagonist: „Todt sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe.“ (KSA 4, 102, 13f.) Im Kapitel „Von den Dichtern“ aus Za II werden dann wiederum „Götter“ und „Übermenschen“ in einem gleichsetzenden Atemzug genannt und als Dichterlügen verworfen (KSA 4, 164, 30–32). Zum Plural „Götter“ im Kontext der Gott-ist-tot-Botschaft des tollen Menschen vgl. NK 481, 14f.

Zum Übermenschen als einer meta-anthropologischen Antwort auf den Tod Gottes bzw. den Mord an ihm vgl. auch Hans Blumenberg, in dessen Buch

Das Lachen der Thrakerin über den „Übermenschen“ zu lesen ist, dass dieser „auf nichts anderem beruht als auf der durchgestandenen Fähigkeit, den Tod Gottes zu ertragen oder sogar, ihn selbst getötet zu haben. Das heißt, die Apokalypse in die eigenen Hände zu nehmen.“ (Blumenberg 1987, 145)

481, 29–482, 2 *Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit. Diess ungeheure Ereigniss ist noch unterwegs und wandert, – es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Thaten brauchen Zeit, auch nachdem sie gethan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese That ist ihnen immer noch ferner, als die fernsten Gestirne, – und doch haben sie dieselbe gethan!* Den „Ereigniss“-Charakter des Gottestodes akzentuiert auch zu Beginn des Fünften Buchs FW 343, wo eingangs vom „grösste[n] neuere[n] Ereigniss“ (573, 9) die Rede ist. Zur zeitverzögerten Ankunft dieses Ereignisses vgl. den in NK 481, 15 bereits zitierten Satz über das Sterben Gottes aus Heines *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*: „Diese betrübende Todesnachricht bedarf vielleicht einiger Jahrhunderte, ehe sie sich allgemein verbreitet hat – wir aber haben längst Trauer angelegt.“ (Heine 1876, 3, 81) Siehe auch die erste Hälfte einer nachgelassenen Aufzeichnung N.s aus dem Herbst 1881: „Es ist noch zu früh, das ungeheure Ereigniß ist noch nicht zu den Ohren und Herzen der Menschen gedrungen – große Nachrichten brauchen lange Zeit, um verstanden zu werden, während die kleinen Neuigkeiten vom Tage eine laute Stimme und eine Allverständlichkeit des Augenblicks haben.“ (NL 1881, 14[26], KSA 9, 632, 7–11) Neu hinzugekommen sind in der Druckfassung also die metaphorischen Beispiele für zeitverzögerte Wirkungen aus den Bereichen Meteorologie, Historie und Astronomie, wobei das astronomische Beispiel nicht nur insofern als Leitmetapher fungiert, als der Tatbestand des Gottesmordes überbietend auf „die fernsten Gestirne“ bezogen wird, sondern auch insofern, als es den Bildbereich der im Vorangehenden behaupteten Loskettung der Erde von der Sonne und ihrer Irrlaufbahn durch den leeren Raum des Weltalls erneut aufruft (vgl. 481, 5–10).

Dass das Licht der Sterne gewaltige Entfernungen bis zur Erde zurücklegt und dafür entsprechend viel Zeit benötigt, war zu N.s Zeit bereits fester Bestandteil des astronomischen Populärwissens. So schreibt Johann Heinrich Mädler in seinem 1867 in sechster Auflage erschienenen Buch *Der Wunderbau des Weltalls*: „da wir schon für die entferntesten der einzeln noch wahrnehmbaren Sterne eine Zeit des Lichts von 4 Jahrtausenden als höchst wahrscheinlich gefunden haben, folglich der grosse, das Ganze umschliessende, die äussersten Fernen bezeichnende Gürtel gewiss noch eine beträchtlich grössere hat, die nach Zehn- und vielleicht Hunderttausenden von Jahren zu bemessen ist, so erblicken wir in der Milchstraße nicht ihren jetzigen, sondern ihren frü-

heren [...] Zustand.“ (Mädler 1867, 473) Über die fernsten Gestirne (von denen auch in N.s Text die Rede ist) bemerkt Mädler im Anschluss: „der Lichtstrahl von ihnen ist noch unterwegs, und wird erst unsern späten Nachkommen erglänzen, während unsre Ferngläser nur Strahlen empfangen, die längst vor dem Beginn des Menschengeschlechts ihre ungeheure Laufbahn begonnen hatten.“ (Ebd.) Vor diesem Hintergrund wird das volle hyperbolische Ausmaß der Zeitverzögerung deutlich, mit der der Tod Gottes dem tollen Menschen zufolge das Bewusstsein der Menschen erreicht – sei dieses Ereignis doch noch weiter von ihnen entfernt als die fernsten Gestirne. Zu N.s astronomischen Kenntnissen und Lektüren allgemein vgl. Treccani 2014. Als Reminiszenz an Jesu Worte in Lukas 23, 34: „Vater, vergieb ihnen; denn sie wissen nicht, was sie thun!“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 105) deutet Higgins 2000, 102 den vorliegenden Passus.

481, 34 werden. Diese] In Cb1, 154 korrigiert aus: „werden. – Diese“.

482, 1 fernsten] In Cb1, 154 korrigiert aus: „feinsten“; Randstrich in Cb2, 154.

482, 2–7 *Man erzählt noch, dass der tolle Mensch des selbigen Tages in verschiedene Kirchen eingedrungen sei und darin sein Requiem aeternam deo angestimmt habe. Hinausgeführt und zur Rede gesetzt, habe er immer nur diess entgegnet: „Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Gräfte und Grabmäler Gottes sind?“* –] Mit dieser Schlusspassage, in der sich wieder der Erzähler zu Wort meldet, wodurch sich der narrative Rahmen schließt, zeigt sich deutlich, dass der Erzähler seinerseits – zumindest an dieser Stelle – nur aus zweiter Hand über den tollen Menschen berichtet, Gerüchte kolportiert. Dadurch weist der Text eher einen legendarischen als einen parabolischen Charakter auf, wie in der Forschung immer wieder behauptet wird. Im Unterschied zu den Heiligenlegenden, wie sie im Mittelalter Hochkonjunktur hatten, wäre hier jedoch eher von einer Unheiligen- oder Anti-Legende zu sprechen. Das „Requiem aeternam deo“ (,ewige Ruhe dem Gott‘), das der Hausfriedensbrecher in den Kirchen anstimmt, verballhornt das Requiem, wie „in der röm.-kath. Kirche die Seelenmesse zu Ehren eines Verstorbenen [heißt] [...], wegen der Anfangsworte der Liturgie ‚Requiem aeternam dona eis‘ [Schenke ihnen die ewige Ruhe]“ (Brockhaus 1875–1879, 12, 457). Zu ausgedienten Kirchengebäuden vgl. auch NK 524, 32–525, 8.

482, 3 des selbigen] In Cb1, 154 korrigiert aus: „desselbigen“.

126.

Mystische Erklärungen.] Titellose, sonst schon textidentische ‚Reinschrift‘ in M III 6, 118. Eine in N V 7, 7 enthaltene ‚Vorstufe‘ lautet: „die mysti-

schen Erklärungen sind die oberflächlichsten“. Demgegenüber besteht die Pointe des sentenziösen Abschnitts FW 126 (vgl. auch schon die weitere ‚Vorstufe‘ in N V 7, 24) darin, dass die auch hier genannten „mystischen Erklärungen“ den Gegensatz von tiefen und oberflächlichen Erklärungen unterlaufen, da sie – wie man wohl zu ergänzen hat – gar nichts ‚erklären‘. Vgl. Schacht 2015, 97, der die „mystischen Erklärungen“ deshalb als „simply nonsense“ bezeichnet. Vor dem Hintergrund von FW 99, wo Schopenhauers ontologische Willenslehre zu dessen „mystischen Verlegenheiten und Ausflüchte[n]“ gerechnet wird (454, 7 f.), lässt sich der hier zu kommentierende Abschnitt als ‚Prolog‘ des unmittelbar folgenden lesen, der den Gedanken eines kausalen Willens ausführlich (und erneut im expliziten Rekurs auf Schopenhauer) als ‚magischen Glauben‘ zu desavouieren sucht. Hödl 2009, 330, Anm. 737 zitiert FW 126 in einem Kurzaufsatz zu N.s Verwendungen des „Mystischen“ seit GT und betont die strukturelle Ähnlichkeit mit GD Sprüche und Pfeile 27, KSA 6, 63, 11 f., wo inhaltlich das „Weib“ an die Stelle des Mystischen tritt: „Man hält das Weib für tief – warum? weil man nie bei ihm auf den Grund kommt. Das Weib ist noch nicht einmal flach.“ Vgl. hierzu NK 6/1, S. 248 f. Stegmaier 2010a, 10 fasst die Abschnitte „FW 126–151“ zu einer thematischen Einheit zusammen, da hier „die Religion [...] das beherrschende Thema“ sei; tatsächlich reicht die bereits mit FW 122 beginnende Religionsthematik im Dritten Buch noch bis einschließlich FW 153.

127.

Nachwirkung der ältesten Religiosität.] Ein nachgelassenes Notat aus der Entstehungszeit von FW kritisiert unter demselben Titel ebenfalls schon die Vorstellung von einer Kausalität des Willens als atavistisches Mythologem, das sich aus animistischen Weltdeutungen herleite. Im Unterschied zu FW 127 geht dieses Notat allerdings noch von einer Kritik an der kantischen, von Schopenhauer übernommenen Lehre von der Apriorität des Kausalitätsbegriffs aus, wenngleich ohne diese Philosophen explizit zu nennen: „Nachwirkung der ältesten Religiosität. – Wir glauben alle steif und fest an Ursache und Wirkung; und manche Philosophen nennen diesen Glauben wegen seiner Steif- und Festigkeit eine ‚Erkenntniß a priori‘ – zweifelnd und erwägend, ob nicht hier vielleicht eine Erkenntniß und Weisheit übermenschlicher Herkunft anzunehmen sei: jedenfalls finden sie den Menschen in diesem Punkte unbegreiflich-weise. Nun scheint mir aber die Herkunft dieses unbedinglichen Glaubens ziemlich durchsichtig und eher ein Gegenstand zum Lachen als zum Stolz-thun. Der Mensch meint, wenn er etwas thut, zum Beispiel

einen Schlag ausführt, er sei es, der da schlage, und er habe geschlagen weil er schlagen wollte, kurz, sein Wille sei die Ursache. Er merkt gar nichts von einem Problem daran, sondern das Gefühl des Willens genügt ihm, um die Verknüpfung von Ursache und Wirkung sich verständlich zu machen. Von dem Mechanismus des Geschehens und der hundertfältigen feinen Arbeit, die abgethan werden muß, damit es zu dem Schlage kommt, ebenso von der Unfähigkeit des Willens an sich, auch nur den geringsten Theil dieser Arbeit zu thun, weiß er nichts. Der Wille ist ihm eine magisch wirkende Kraft: der Glaube an den Willen als an die Ursache von Wirkungen ist der Glaube an magisch wirkende Kräfte, an den unmittelbaren Einfluß von Gedanken auf unbewegte oder bewegte Stoffe. Nun hat ursprünglich der Mensch überall, wo er ein Geschehen sah, einen Willen als Ursache gedacht, kurz: persönlich wollende Wesen im Hintergrunde wirkend geglaubt – der Begriff der Mechanik liegt ihm ganz ferne. Weil aber der Mensch ungeheure Zeiten lang nur an Personen geglaubt hat (und nicht an Stoffe, Kräfte, Sachen usw.), ist ihm der Glaube an Ursache und Wirkung zum Grundglauben geworden, den er überall, wo etwas geschieht, anwendet – auch jetzt noch, instinktiv und als ein Stück Atavismus ältester Abkunft. Die Sätze ‚keine Wirkung ohne Ursache‘, ‚jede Wirkung wieder Ursache‘ erscheinen als Verallgemeinerungen viel engerer Sätze: ‚wo gewirkt wird, da ist gewollt worden‘, ‚es kann nur auf wollende Wesen gewirkt werden‘, ‚es giebt nie ein reines folgenloses Erleiden einer Wirkung, sondern alles Erleiden ist eine Erregung des Willens‘ (zur That, Abwehr, Rache, Vergeltung) – aber in den Urzeiten der Menschheit waren diese und jene Sätze identisch, die ersten nicht Verallgemeinerungen der zweiten, sondern die zweiten Erläuterungen der ersten: alle auf der Grundlage des Gedankens ‚Natur ist eine Summe von Personen.‘ Wäre hingegen der Menschheit die ganze Natur von vornherein als etwas Unpersönliches, folglich Nicht-Wollendes vorgekommen, so würde sich der umgekehrte Glaube – des fieri e nihilo, der Wirkung ohne Ursache – gebildet haben: und vielleicht hätte er dann den Ruf übermenschlicher Weisheit. – Jene ‚Erkenntniß a priori‘ ist also keine Erkenntniß, sondern eine eingefleischte U r m y t h o l o g i e aus der Zeit der tiefsten Unkenntniß!“ (NL 1881/82, 16[16], KSA 9, 661–663) Die Handschrift dieses Textes findet sich (mit etlichen Korrekturen) neben ‚Reinschriften‘ zu FW in M III 6, 172 f. Siehe auch die ‚Vorstufe‘ in M III 5, 44.

Bis auf geringfügige Unterschiede in Orthographie, Interpunktion und Typographie ist die zitierte Aufzeichnung wiederum identisch mit der Fassung von FW 127 auf dem Korrekturbogen der Erstausgabe von 1882 (vgl. Cb1 und Cb2, 155–157, abgedruckt bei Brusotti 2016b, 203 f.). Im Korrekturbogen wurde der Text noch tiefgreifenden Änderungen unterzogen. Vgl. NK 482, 14–16. Neben den entsprechenden Einfügungen zu FW 99 haben sich diejenigen zu

FW 127 auf einem „Beiblatt“ erhalten, das gemeinsam mit dem fragmentarischen Druckmanuskript zur Erstausgabe von FW 1882 im Goethe- und Schiller-Archiv Weimar aufbewahrt wird; vgl. D 16, 15.

Folgende ältere Nachlass-Aufzeichnung steht entstehungsgeschichtlich in Verbindung mit NL 1881/82, 16[16] und dementsprechend auch mit FW 127: „Ursache und Wirkung. Wir verstehen darunter im Grunde eben das, was wir denken, wenn wir uns selber als Ursache eines Schlages usw. denken. ‚Ich will‘ ist Voraussetzung, eigentlich ist es der Glaube an eine magisch wirkende Kraft, dieser Glaube an Ursache und Wirkung – der Glaube, daß alle Ursachen so persönlich-wollend sind, wie der Mensch. Kurz, dieser Satz a priori ist ein Stück Urmythologie – nichts mehr!“ (NL 1881, 12[63], KSA 9, 587) Siehe ebenfalls das thematisch verwandte Notat NL 1881, 12[74], das in NK 483, 14–28 zitiert wird. Zur kritischen Infragestellung des Ursache-Wirkungs-Zusammenhangs vgl. auch schon FW 112. Zur Interpretation von FW 127 vgl. Gerhardt 1996, 227, für den sich „der Wille“ hier als etwas erweist, das selbst „auf nichts anderem als auf Interpretationen beruht“, ausführlicher Orsucci 1996, 166–170, der Baumann 1879 als Quelle geltend macht, und Brusotti 2016b, 202–207, der einen Vergleich mit (den Überarbeitungen im Korrekturbogen zu) FW 99 anstellt. Brusotti ebd., 202 hält mit Blick auf die Schlusskorrekturen an FW 127 fest, dass sich dadurch erst die kotextuelle Beziehung in puncto Schopenhauer zwischen den beiden Texten ergebe: „aus einem Aphorismus, der Schopenhauer zunächst nicht einmal erwähnte, wird eine Abrechnung mit dessen Willensmetaphysik.“ Zur Gemeinsamkeit der Schopenhauer-Bezüge in FW 99 und FW 127 vgl. schon Kaufmann 1982, 220. Als „one of the most important of Nietzsche’s texts on Schopenhauer and the will“ würdigt Constâncio 2018, 125 den vorliegenden Abschnitt. Zur Schopenhauer-Kritik in FW 127 siehe ferner Clark 1990, 217, Murray 1999, 149 und Porter 2006, 554.

482, 14–16 *Jeder Gedankenlose meint, der Wille sei das allein Wirkende; Wollen sei etwas Einfaches, schlechthin Gegebenes, Unableitbares, An-sich-Verständliches. Er ist überzeugt* Im Korrekturbogen Cb1, 155 durch Einschub „1“ von D 16, 15 korrigiert aus: „Wir glauben Alle steif und fest an Ursachen und Wirkungen; und manche Philosophen nennen diesen Glauben wegen seiner Steif- und Festigkeit eine ‚Erkenntniss a priori‘, zweifelnd und erwägend, ob nicht hier vielleicht eine Erkenntniss und Weisheit übermenschlicher Herkunft anzunehmen sei: jedenfalls finden sie den Menschen in diesem Punkte unbegreiflich wise. Nun scheint mir aber die Herkunft dieses unbezwinglichen Glaubens ziemlich durchsichtig und eher ein Gegenstand zum Lachen, als zum Stolz-Thun. Der Mensch meint“ (in Cb2, 155 mit rotem Randstrich markiert). Während im Korrekturbogen also noch vom – irrtümlich für eine „Erkenntniss a priori“ gehaltenen

nen – Kausalitätskonzept als einer anthropologischen Universalie oder Konstante die Rede ist („Wir [...] Alle“, „Der Mensch“), formuliert die Druckfassung schärfer und zugleich spezifischer, indem sie die Vorstellung von einem allein wirkenden „Wollen“ nur allen „Gedankenlose[n]“ zuweist. Mit dieser Änderung vermeidet N. immerhin ein Spannungsverhältnis zu FW 99, wo die „Apriorität des Causalitätsgesetzes“ noch zu den „unsterblichen Lehren“ Schopenhauers gezählt wird (454, 3–5), die strikt von seinen ‚Irrlehren‘ wie derjenigen von der ‚Welt als Wille‘ zu unterscheiden seien. Bezeichnenderweise handelt es sich auch hierbei um eine Änderung, die N. erst während der Fahrenkorrektur vorgenommen hat.

482, 16–26 *Er ist überzeugt, wenn er Etwas thut, zum Beispiel einen Schlag ausführt, er sei es, der da schlage, und er habe geschlagen, weil er schlagen wollte. Er merkt gar Nichts von einem Problem daran, sondern das Gefühl des Willens genügt ihm, nicht nur zur Annahme von Ursache und Wirkung, sondern auch zum Glauben, ihr Verhältniss zu verstehen. Von dem Mechanismus des Geschehens und der hundertfältigen feinen Arbeit, die abgethan werden muss, damit es zu dem Schlage komme, ebenso von der Unfähigkeit des Willens an sich, auch nur den geringsten Theil dieser Arbeit zu thun, weiss er Nichts.* [Dieser Passus führt einen bereits in M 6 formulierten Gedanken weiter aus. Schon dieser Text knüpft an Überlegungen an, die N. in dem von ihm intensiv studierten *Handbuch der Moral* von Johann Julius Baumann finden konnte. War in M 6 noch allgemein davon die Rede, dass die „Wissenschaft“ die Annahme einer „einfache[n] Causalität“ zugunsten einer „sehr complicirte[n] Causalität“ verworfen habe (KSA 3, 20, 18–21), so überträgt FW 127 dies auf die Willentheorie, an der freilich auch schon Baumann seine Vorstellung komplexer Kausalitäten entfaltet. So erklärt Baumann, erforderlich sei „zum effectiven Wollen [...] eine ganz complicirte Reihe von Muskelbewegungen“, von „Bewegungen [...], welche durch die Nerven in den Muskeln veranlasst werden“, und er wirft die Frage auf: „woher weiss die Seele, welche Nerven sie in jedem Falle anregen muss, damit diese wieder bestimmte Muskeln anregen, auf dass eine Beugung oder Streckung des Armes oder Fusses [...] erfolge?“ (Baumann 1879, 5; N.s. Unterstreichungen.) Zwar halte man trotz der von der „modernen wissenschaftlichen Psychologie“ gewonnenen Erkenntnisse oft noch an der Meinung fest, dass das effektive, d. h. zu Wirkungen führende Wollen „ein rein geistiges Handeln“ sei, während es sich doch um „physiologische Prozesse“ handle (ebd., 4 f.; N.s. Unterstreichung). Baumann dekretiert: „Der Wille – das steht uns fest – ruft ursprünglich nichts hervor“ (ebd., 74; N.s. Unterstreichung), denn seines Erachtens „gelingt uns willkürlich zunächst blos, was sich ursprünglich unwillkürlich einstellte von Vorstellen, Fühlen, Bewegungen oder Combination solcher“ (ebd., 38; N.s. Unterstreichung).

Mit ausdrücklichem Bezug auf Baumanns *Handbuch der Moral* schließt sich diesem Erklärungsmuster ein nachgelassenes Notat N.s vom Frühjahr/Sommer 1883 an: „Unsere Willkür ist da am größten, wo unsere Übung und unsere spontane Kraft am größten ist: es ist die schnellste Folgsamkeit und Gewandtheit des Gehorchenden (freier Wille am stärksten empfunden, wo wir am schöpferisch-unbedingtesten sind) Baumann p. 18.“ (NL 1883, 7[254], KSA 10, 320, 11–16) Zu N.s produktiver Baumann-Lektüre vgl. Brusotti 1997b, 33–56; speziell zu den Baumann-Anklängen in FW 127 siehe Orsucci 1996, 166–170 sowie Brusotti 2016b, 205, der zugleich von einer Anknüpfung an, aber auch Abweichung von Baumanns Willenskonzept spricht und überdies Differenzen zu „Nietzsches eigenen [...] Überlegungen zum Willen zur Macht ab dem zweiten Teil des *Zarathustra*“ betont.

482, 16 *Etwas*] In Cb1, 155 korrigiert aus: „etwas“.

482, 17 *er*] Sperrdruckanweisung in Cb1 und Cb2, 155.

482, 18 *wollte*.] In Cb1 und Cb2, 155 korrigiert aus: „*wollte*, kurz, sein Wille sei die Ursache.“

482, 20–22 *nicht nur zur Annahme von Ursache und Wirkung, sondern auch zum Glauben, ihr Verhältniss zu verstehen*] Im Korrekturbogen Cb1, 155 durch Einschub „2“ von D 16, 15 korrigiert aus: „um die Verknüpfung von Ursache und Wirkung sich verständlich zu machen“; dieser Passus in Cb2, 155 gestrichen, am unteren Seitenrand hat N. handschriftlich notiert: „wie schlecht begründete Überzeugungen!“

482, 24 *komme*] In Cb1 und Cb2, 155 korrigiert aus: „kommt“.

482, 26–483, 5 *Der Wille ist ihm eine magisch wirkende Kraft: der Glaube an den Willen, als an die Ursache von Wirkungen, ist der Glaube an magisch wirkende Kräfte. Nun hat ursprünglich der Mensch überall, wo er ein Geschehen sah, einen Willen als Ursache und persönlich wollende Wesen im Hintergrunde wirkend geglaubt, – der Begriff der Mechanik lag ihm ganz ferne. Weil aber der Mensch ungeheure Zeiten lang nur an Personen geglaubt hat (und nicht an Stoffe, Kräfte, Sachen und so weiter), ist ihm der Glaube an Ursache und Wirkung zum Grundglauben geworden, den er überall, wo Etwas geschieht, verwendet, – auch jetzt noch instinctiv und als ein Stück Atavismus ältester Abkunft.*] Mit dieser Wendung des Gedankengangs werden der Titel des Abschnitts „Nachwirkung der ältesten Religiosität“ sowie die spätere Rede von den „Urzeiten der Menschheit“ (483, 11 f.) und der „uralte[n] Mythologie“ (483, 15 f.) in Bezug auf die Idee eines kausalen Willens erst verständlich. Orsucci 1996, 170 weist darauf hin, dass sich der Vergleich des Glaubens an den kausalen Willen mit „dem Glau-

ben an Zauberei“ auch schon in Baumanns *Handbuch der Moral* findet. Tatsächlich bringt Baumann 1879, 79 die von ihm hinterfragte Auffassung des Willens als Handlungsursache in entwicklungsgeschichtlicher Perspektive mit den „Mythologien der Völker“ und mit der animistischen „Vorstellung, die sich der Mensch ursprünglich von der Natur machte“, in Zusammenhang: „als die mythologische, d. i. die Auffassung der Natur, ihrer Veränderungen, Wirkungen u. s. w. nach Analogie der Auffassung, die der Mensch von sich selbst hatte. Der Mensch hatte bei seinen körperlichen Veränderungen innere Zustände, und von diesen inneren Zuständen als Antecedentien gingen seine Bewegungen auch oft aus. Das war ihm das unmittelbar Bekannte, also das, was er bei der Auffassung der äusseren Erscheinungen als selbstverständlich zu Grunde legte“ (N.s. Unterstreichungen). Zu dem von N. gebrauchten Begriff des „Atavismus“ vgl. NK FW 10.

482, 28 Kräfte.] In Cb1, 156 korrigiert aus: „Kräfte, an den unmittelbaren Einfluss von Gedanken auf unbewegte oder bewegte Stoffe.“

482, 30 Ursache und persönlich] In Cb1 und Cb2, 156 korrigiert aus: „Ursache gedacht, kurz: persönlich“.

482, 31 lag] In Cb1 und Cb2, 156 korrigiert aus: „liegt“.

483, 14 ersten.] In Cb1, 156 korrigiert aus: „ersten“.

483, 14–28 – *Schopenhauer, mit seiner Annahme, dass Alles, was da sei, nur etwas Wollendes sei, hat eine uralte Mythologie auf den Thron gehoben; er scheint nie eine Analyse des Willens versucht zu haben, weil er an die Einfachheit und Unmittelbarkeit alles Wollens glaubte, gleich Jedermann: – während Wollen nur ein so gut eingespielter Mechanismus ist, dass er dem beobachtenden Auge fast entläuft. Ihm gegenüber stelle ich diese Sätze auf: erstens, damit Wille entstehe, ist eine Vorstellung von Lust und Unlust nöthig. Zweitens: dass ein heftiger Reiz als Lust oder Unlust empfunden werde, das ist die Sache des interpretierenden Intellects, der freilich zumeist dabei uns unbewusst arbeitet; und ein und derselbe Reiz kann als Lust oder Unlust interpretirt werden. Drittens: nur bei den intellectuellen Wesen giebt es Lust, Unlust und Wille; die ungeheure Mehrzahl der Organismen hat Nichts davon.*] Im Korrekturbogen Cb1, 156 f. durch Einfügung „3“ aus D 16, 15 verändert aus: „alle auf der Grundlage des Gedankens ‚Natur ist eine Summe von Personen‘. Wäre hingegen der Menschheit die ganze Natur von vornherein als etwas Unpersönliches, folglich Nicht-Wollendes vorgekommen, so würde sich der umgekehrte Glaube: das fieri e nihilo, der Wirkung ohne Ursache – gebildet haben: und vielleicht hätte er dann den Ruf übermenschlicher Weisheit. – Jene ‚Erkenntniss a priori‘ ist also keine Erkenntniss, sondern eine eingefleischte Urmythologie aus der Zeit der tiefsten Unkenntniss!“ (In Cb2, 156 f. ab „Wäre“ gestrichen.)

Dass N. diese Passage durch eine konkrete Bezugnahme auf Schopenhauers Willensmetaphysik ersetzt hat, ist textgenetisch vor dem Hintergrund einer Äußerung im Brief vom 20. August 1882 an Heinrich Köselitz zu verstehen. N., der die druckfrische Erstausgabe von FW gerade von seinem Verleger Schmeitzner erhalten hatte, bemerkt in diesem Brief, er habe in der Druckfassung seines Werks „über Schopenhauer [...] ausdrücklicher geredet“ als noch in der Köselitz bisher nur bekannten Fassung des Korrekturbogens (KSB 6/KGB III 1, Nr. 282, S. 238, Z. 7 f.). Mit dieser Aussage zielt N. also neben FW 99, wo ebenfalls Schopenhauers „unbeweisbare Lehre von Einem Willen“ attackiert wird (454, 11; nach Änderung bei der Bogenkorrektur), auf FW 127.

Folgende Nachlass-Aufzeichnung enthält eine dem zu kommentierenden Passus ähnliche Kritik an Schopenhauers Willensphilosophie, die diese auf der Folie von N.s ethnographischen Lektüren mit dem „Glauben“ von ‚Wilden‘ parallelisiert und damit als ‚primitive‘ Denkweise hinstellt. Hierbei wird der aus der Evolutionsbiologie entlehnte Ausdruck „Atavismus“, der sowohl im Korrekturbogen als auch im gedruckten Text an früherer Stelle vorkommt (483, 4 f.), direkt auf Schopenhauers Lehre bezogen: „Daß alles und jedes Geschehen die Folge von Willensakten sei und damit erklärt oder nicht weiter erklärbar – diesen Glauben haben die Wilden mit Schopenhauer gemeinsam: er hat ehemals alle Menschen beherrscht, und es war ein bloßer Atavismus, ihn noch im 19. Jahrhundert in der Mitte Europas, zu haben und zu predigen. Das Gegenheil – daß bei allem Geschehen der Wille nicht betheilt ist, so sehr er es scheint – ist nahezu bewiesen! (Und das für das unsäglich kleine Stück Geschehens, wo überhaupt ein Wille betheilt sein könnte!)“ (NL 1881, 12[74], KSA 9, 589, 2–10; Handschrift in N V 7, 168.) Man mag sich bei dieser Aufzeichnung freilich fragen, welche Aussagekraft es hat, dass die ‚Nichtbeteiligung‘ des Willens bloß – von wem eigentlich? – „nahezu bewiesen“ ist, handelt es sich bei einem ‚Nahezu-Beweis‘ doch gerade noch nicht um einen gültigen Beweis. KSA 14, 257 führt zudem dieses Notat aus dem Nachlass als Parallelstelle an: „Von dem Augenblicke an, wo dieser Gedanke da ist, verändert sich alle Farbe, und es giebt eine andere Geschichte.“ (NL 1881, 12[226], KSA 9, 616, 12 f.; Handschrift in N V 7, 1.) Allerdings geht aus dieser Aufzeichnung nicht zwingend hervor, dass es sich bei dem darin thematisierten epochalen Gedanken um die Infragestellung des Willens als Wirkungsprinzip handelt, wie sie in FW 127 erfolgt.

128.

Der Werth des Gebetes.] In einem Notizbuch vom Herbst 1881 findet sich die Keimzelle dieses Abschnitts: „Das Gebet als würdige Zeitausfüllung –

Hauptsache, daß es mechanisch ist“ (N V 7, 200). Weiter ausgearbeitet ist dagegen schon folgende, wohl kurz danach entstandene ‚Vorstufe‘ in M III 5, 12 f.: „Menschen, die eigentlich nie denken ‚von sich aus Gedanken haben‘, denen eine Erhebung der Seele unbekannt ist oder unbemerkt verläuft, denen aber doch die Zeit sich auch ausfüllen muß – was sollen diese an heiligen Stätten? Wie überhaupt sollen sie sich in wichtigen Lagen benehmen, um sich verhältnißmäßig würdig zu benehmen? Dazu erfanden alle Religionen das Gebet, als eine lange mechanische Arbeit mit Anstrengung des Gedächtnisses und eine währenddem gleiche festgesetzte Haltung des Körpers, der Hände und Füße. Galt es gar, solchen M[enschen] die Unterdrückung ihrer Triebe zu erleichtern, so mußte der ganze Tag mit solcherlei Arbeit ausgefüllt werden – und darauf laufen die Ordnungen alter Convente hinaus. Und nun protestiren die lieben Protestanten und wollen Erhebung! Als ob man die überhaupt verordnen könnte!“ In der Druckfassung verschärft sich die These dahingehend, dass „der Protestantismus“ mit seiner Abneigung gegen das „Gebets-Geklapper“ den ‚Gläubigen‘ tendenziell „ihre Religion nehme[]“ (484, 23 f.). Vgl. auch die schon wie die Druckfassung betitelte ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen und Varianten in M III 6, 124 f.

Über die bloß mechanische, gedankenlos-lippenbekenntnishafte Religionsausübung der meisten Menschen, die in FW 128 noch ausführlicher thematisiert und mit religionsethnologischen Beispielen aus dem indischen und arabischen Kulturraum (vgl. 484, 7–12) unterfüttert wird, konnte N. bei Maudsley 1875, 288 schon ähnliche Überlegungen vorfinden. Vor dem Hintergrund der These, dass das Fehlen geistiger Spannung der „Beginn seines [des Geistes] Absterbens“ sei, ist ebd. zu lesen: „Ganz ähnlich verhält es sich mit der für das Leben so bedeutsamen religiösen Seite, die nach der Bedeutung, die ihr beigelegt zu werden pflegt, die Entwicklung des Geistes in erheblichster Weise fördern müsste. Die meisten Menschen erfüllen ihre religiösen Pflichten ganz automatisch, formell nehmen sie die Lehren der Religion an und bekennen sich zu ihr mit den Lippen, haben sie aber niemals vollständig begriffen und verfolgen sie auch nicht in Gedanken bis zu ihren logischen Konsequenzen; sie halten an einem recht unbestimmten Glauben fest, ohne jemals ernstlich darüber nachzudenken, was sie denn eigentlich zu glauben vermeinen; sie begnügen sich mit einer Art von Glauben, dergleichen sie bei ihren irdischen Angelegenheiten sicherlich nicht würden gelten lassen. Natürlich bewährt sich ein derartiges schlotteriges Denken nicht als Förderungsmittel der Geistescultur, im Gegentheil eher als ein wirkliches Hemmmittel derselben. Ein mit solchem Glauben erfüllter Geist ist nicht genügend entwickelt, um über andere Dinge richtig nachzudenken oder gegen auferlegte Lasten mit Kraft und Nachdruck sich zu erheben.“

Zwar fehlt hier die in FW 128 zentrale und finale These, „die Weisheit aller Religionsstifter“ (484, 3) habe mit der mechanischen Gebets-Beschäftigungstherapie für die gedankenlose Masse ein ästhetisches Anliegen verfolgt: auf dass „sie zeitweilig verschönert“ (484, 27) werde und ihr Anblick die wenigen wahrhaft religiösen Menschen, die im vorliegenden Abschnitt durchaus mit Sympathie bedacht werden, zumindest nicht störe. N.s Text nimmt mit dieser Funktionsbestimmung des Gebets als eines Instruments der ‚geistreichen‘ Religionsstifter zur Ruhigstellung und Ästhetisierung der geistlosen Gläubigen eine andere Perspektive ein als Maudsley. Das in der zitierten ‚Vorstufe‘ M III 5, 12f. in Bezug auf jene Mehrzahl der Gedankenlosen genannte Ziel der „Unterdrückung ihrer Triebe“, das dann in der Druckfassung wegfällt, spricht jedoch ebenfalls für Maudsley 1875, 288 als ursprüngliche Inspirationsquelle, wo es ähnlich heißt, dass „die Vorschriften der Religion“ dazu dienen, die „Leidenschaften [...] niederzuhalten“.

FW 128 wird in der Sekundärliteratur vergleichsweise selten gestreift. Smitmans-Vajda 1999, 144 zieht eine Parallele zu den Äußerungen über das Gebet in JGB 58, die indes in einem anderen Problemhorizont stehen, indem sie das Gebet mit der aristokratischen Muße assoziieren, die im modernen Arbeitszeitalter an Wert und Bedeutung verliere (vgl. NK KSA 5, 75, 26–76, 3). Laut Zittel 2000, 24, Anm. 32, wird in FW 128 das „Denken“ mit dem „Wiederkauen“ verglichen und „mit diesem Vergleich die Frömmerei lächerlich gemacht“; tatsächlich ist es in diesem Text N.s gerade nicht das Denken, sondern vielmehr die Gedankenlosigkeit, die jenen Gläubigen bescheinigt wird, welche die Gebetsformeln ihrer Religion „unzählige Male wiederkauen“ (484, 8 f.). Vgl. auch Higgins 2000, 115, die auf die am Schluss des Textes erfolgende Erwähnung des Protestantismus abhebt, der mit der Abschaffung des formelhaften Gebets die Religion selbst untergrabe, da „[t]he average person is not infused with the spiritual insight that Luther imagines“. Als „a very funny aphorism“ charakterisiert Franco 2011, 136 den Abschnitt.

483, 30–32 *Das Gebet ist für solche Menschen erfunden, welche eigentlich nie von sich aus Gedanken haben*] Vgl. dementsprechend den umgekehrten Fall des in FW 285 apostrophierten ‚höheren Menschen‘, der „niemals mehr beten“ wird (527, 19) und es sich versagt, seine „Gedanken abzuschirren“ (527, 22 f.).

484, 1 welche] In Cb1, 157 korrigiert aus: „die“.

484, 7–9 *Da mögen sie nun gleich den Tibetanern ihr „om mane padme hum“ unzählige Male wiederkauen*] Über das monotone „Murmeln der heiligen Silben Om oder Aum“ durch indische Yogi macht sich zeitgleich auch Eduard von Hartmann in seinem Buch *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit* von 1882 lustig (Hartmann 1882, 292). Bei Hermann Oldenberg, dessen *Buddha*-Buch N.

besaß, konnte er lesen, „das Om“ stelle „für den Inder [...] den adäquatesten Ausdruck des Brahma“ als der „belebende[n] Macht“ in allen „Naturdinge[n]“ dar (Oldenberg 1881, 25, Anm. 1). Das Sanskrit-Mantra „om mane [bzw. mani] padme hum“ konnte N. schon aus Carl Friedrich Koeppens Werk *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung* (1857–1859) kennen, das er am 25. Oktober 1870 aus der Basler Universitätsbibliothek entliehen hatte (vgl. Crescenzi 1994, S. 401, Nr. 141) und das bereits als Quelle für FW 108 in Betracht kommt (siehe NK hierzu). Koeppen berichtet, dass „im Lamaismus [...] jenes viel besprochene sechssyllbige Gebet: Om mani padmê hûm! [...] am häufigsten hergesagt, geschrieben, gedruckt und zur Bequemlichkeit auch durch Maschinen abgehaspelt wird“ (Koeppen 1857–1859, 1, 414; zu diesen Gebetsmaschinen siehe NK 484, 12f.). Vgl. auch Karl Rosenkranz' Aufsatz *Ueber den religiösen Weltproceß der Gegenwart*, den dieser 1875 in seinen *Studien zur Culturgeschichte* veröffentlichte und in dem er die Formel mit Schopenhauer in Verbindung bringt: „Wo man in Buddhistischen Ländern geht, erblickt man auf Monumenten, auf jedem Meilenstein der Straßen, auf allen Fahnen der Processionen und vernimmt aus Aller Munde die Formel: Om mani padme nun! [sic] Amen. Die auf dem Wasser schwimmende Lotosblüthe ist das Bild Buddha's. Dem Sinne nach bedeuten daher jene Worte: O möchte ich Vollkommenheit erlangen und in Buddha aufgehn! Amen. Dieser pantheistische Quietismus als ein Nihilismus des einzelnen Geistes ist der Kern des buddhistischen Glaubens, der noch eine lange Dauer haben wird und zu welchem sich ja sogar ein Deutscher Philosoph, Arthur Schopenhauer, als zur einzig wahren Religion bekennt“ (Rosenkranz 1875, 314).

In seinen *Ethnographischen Parallelen und Vergleichen* weiß Richard Andree über „die Sanskritworte: Om mani padme hum, jenes Schiboleth der Buddhisten, welches bedeutet: Heil dem Kleinod im Lotoskelche“ noch zu berichten, dass es „eine obscöne Nebenbedeutung hat, worauf auch der am Ende manches Manes befindliche phallusähnliche Steinkegel hindeutet.“ (Andree 1878, 51) Ein „Mane“, so wird ebd., 52 erläutert, ist ein „Steinhaufen“, dem die „Tibetaner“ im Vorbeigehen weitere Steine mit jenem Mantra hinzufügen; „dabei murmeln sie Gebete“. Bei N. wird das Mantra nur an dieser Stelle erwähnt; auch separat kommt die ‚heilige Silbe‘ „Om“ ansonsten nur noch zweimal vor, und zwar im späteren Nachlass; vgl. KGW IX 12, Mp XV, 78r, 6 (NL 1886/87, 6[7], KSA 12, 236, 4) und KGW IX 9, W II 7, 116, 18 (NL 1888, 16[60], KSA 13, 505, 18).

484, 9–11 oder, wie in Benares, den Namen des Gottes Ram-Ram-Ram (und so weiter mit oder ohne Grazie) an den Fingern abzählen] In Eugène-Anatole de Valbezens Artikel *Les Anglais et l'Inde* aus der *Revue des deux mondes* vom 15. März 1857 wird unter der Überschrift „Benares“ über das eher ungraziöse

Treiben im „temple connu sous le nom de *Vishvayesa*“ berichtet: „L'intérieur de l'édifice présente le plus singulier assemblage de bœufs sacrés, de fidèles ahuris qui courent à travers les galeries en s'aspergeant d'eau et en poussant incessamment, avec les plus étranges modulations, le cri: *Ram, ram*.“ (Valbezen 1857, 264) – Deutsche Überstetzung aus dem *Schwäbischen Merkur* desselben Jahres: „Das Innere des Gebäudes zeigt die eigenthümlichste Gesellschaft von heiligen Stieren und unruhig bewegten Gläubigen, welche durch die Gallerien dahin laufen, indem sie sich mit Wasser besprengen und unaufhörlich in den sonderbarsten Modulationen das Geschrei: ‚Ram, Ram‘ ausstoßen.“ (Anonym 1857, 743) Dieses Narrativ hielt sogleich Einzug in Konversationslexika, wo dann auch die dritte Wiederholung des „Ram“ erfolgt, so schon 1857 in *Meyer's Neuem Konversations-Lexikon*, wo es unter dem Lemma „Benares“ in weiter alterisierender Ausschmückung über das Tempel-Treiben heißt: „Die Kreuzgänge wimmeln von Büßenden, die vom Kopf bis zum Fuße nackt und mit Kuhmist beschmiert sind und deren unaufhörliches Geschrei: ‚Ram! Ram! Ram!‘ den Fremden ganz betäubt.“ (Meyer 1857–1860, 3, 184) Laut Pierer 1857–1865, 13, 806 ist der Gott „Ram“ bzw. „Rama“ im Sanskrit-Epos *Ramayāna* eine „Incarnation des Wischnu [...]; seine Bestimmung war, die Welt von der Gewalt des Riesenkönigs Ravana zu erlösen u. das goldene Zeitalter zu bringen“.

484, 11f. oder den Wischnu mit seinen tausend, den Allah mit seinen neunundneunzig Anrufnamen ehren] Wischnu, der bei N. nur an dieser Stelle erwähnt wird, hatte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts längst seinen festen Platz im europäischen Lexikonwissen gefunden; vgl. den einschlägigen Artikel in der vierten Auflage von *Pierer's Universal-Lexikon*: „**Wischnu** (Vischnu, d. i. Durchdringer), [...] die eine der drei Hauptgottheiten der Indischen Mythologie in den Puranas u. den indischen Epen, welche als das belebende Princip des Weltalls gedacht wird u. mit Brahma u. Schiwen die Trimurti (Dreigestaltige) bildet.“ (Pierer 1857–1865, 19, 286) Über die tausend Namen des Wischnu heißt es ebd., 287: „Die Beinamen des W. sind fast unzählig, in Indien hat man sogar ein eigenes Werk: *Sahasranama* (über die tausend Namen des W.).“ Auch Allah taucht in N.s veröffentlichtem Werk nur hier auf; ansonsten wird er noch ein Mal im Brief an Heinrich Köselitz vom 30. März 1881 genannt (vgl. KSB 6/KGB III 1, Nr. 97, S. 78, Z. 61). Joseph von Hammer-Purgstall weist in seiner Abhandlung *Über die Namen der Araber* darauf hin, dass „die neun und neunzig Eigenschaftswörter Gottes“ im Islam eigentlich keine Namen, sondern eben „nur Eigenschaftswörter“ seien: „die neun und neunzig Eigenschaftswörter Gottes, dessen Name ein einziger, nämlich Allah [ist], [...] welche den Rosenkranz der Muslimen bilden, und die sich alle im Koran finden, werden vorzugsweise die schönen Namen (Esmāi-hosna) genannt, das bibliographische Wörterbuch Hadschi Chalfa's führt unter dem Titel der Wissenschaft der Buch-

staben und der Namen nicht weniger als 214 Werke auf, welche von den geheimen Kräften der Namen Gottes handeln.“ (Hammer-Purgstall 1852, 8)

484, 12 f. *oder sie mögen sich der Gebetmühlen und der Rosenkränze bedienen*] Nachdem zuvor Gebetspraktiken aus dem indischen und arabischen Kulturraum angeführt wurden, um dem Leser die „fromme Mechanik“ (484, 19) der gemeinen Religionsausübung vor Augen zu stellen, so kommt nun auch noch die christliche Gebetspraktik des Rosenkranzes ins Spiel. Während der im vorangehenden Stellenkommentar zitierte Hammer-Purgstall 1852, 8 den katholischen „Rosenkranz“ mit der Aufzählung der „neun und neunzig Eigenschaftswörter“ Allahs vergleicht, stellt ihn FW 128 auf eine Ebene mit den „Gebetmühlen“, die abermals zum schon aufgerufenen tibetisch-buddhistischen Raum gehören. Vgl. Meyer 1874–1884, 7, 463, wo die „Gebetmühle“ wie folgt erläutert wird: „ein Apparat, dessen sich die Buddhisten, insbesondere die Priester oder Lama's und die Wallfahrer in Centralasien, bedienen, um das vorgeschriebene Gebet myriadenmal wiederholen zu können, wie es die gegenwärtige entartete Priesterlehre verlangt, wenn das Gebet Erfolg haben soll. Die Gebetmaschinen zum Handgebrauch sind Cylinder von 1–2 Decim. Höhe; um eine Röhre werden Papierstreifen mit dem aufgedruckten Gebet gewunden und durch einen cylindrischen Überzug von Metall, Holz, Leder oder Leinwand zusammengehalten; durch die Röhre geht ein Draht, der in eine hölzerne Handhabe endigt, und mittels Anhängung eines kleinen Gewichts sind diese Handexemplare durch eine leichte Bewegung der Hand von rechts nach links in steter Rotation zu erhalten. Größere Gebetmaschinen werden (z. B. in Tempeln) vertikal aufgestellt; die Eisenstange ruht in Pfannen, ist unten ausgebogen und wird mittels eines Strickes in Bewegung erhalten. Noch andere werden durch Wasser und Wind ohne menschliche Thätigkeit gedreht und haben dann oft gewaltige Dimensionen. Das eingeschlossene Gebet ist ausnahmslos von sechs Silben und lautet: ‚Om mani padme hum‘ (‚das Kleinod im Lotus Amen‘); die Sprache ist tibetisiertes Sanskrit. Der Text ist mittels Holzblöcke, am liebsten in Roth, aufgedruckt und in jedem Cylinder unzähligemal wiederholt.“

Zum „Rosenkranz“, der – abgesehen von der „Rosenkranz-Krone“ Zarathustras – bei N. nur hier und in UB I DS 9, KSA 1, 215, 23 vorkommt, vgl. Meyer 1874–1884, 13, 797: „in der kathol. Kirche ein Kranz aus kleinen, an einen Faden gereihten Kügelchen von zweierlei Größe oder Farbe, nach welchem eine bestimmte Anzahl von Vaterunsern und Ave Maria's hinter einander gebetet wird“. Der religionsethnologische Vergleich von buddhistischen, hinduistischen, islamischen und christlichen (katholischen) Gebetspraktiken in N.s Text nivelliert letztlich jegliche Differenz zwischen ihnen.

484, 21 f. *jene Armen im Geiste*] Vgl. Matthäus 5, 3: „Selig sind, die da geistlich arm sind; denn das Himmelreich ist ihr.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 6)

Die – naheliegende – subversive Deutung der in Jesu Bergpredigt seliggesprochenen ‚Geistig-Armen‘ im Sinne der intellektuell Unterbelichteten findet sich bei N. häufiger; vgl. z. B. NL 1880, 7[288], KSA 9, 378, 23–25; M 476, KSA 3, 284, 3 f.; NL 1884, 26[75], KSA 11, 168, 20–24; WA Zweite Nachschrift, KSA 6, 48, 20. In FW 65 begegnet, bezogen auf Frauen, die Variante „Armuth des Geistes“ (426, 14).

484, 22–24 *ihnen das Gebets-Geklapper verbieten heisst ihnen ihre Religion nehmen: wie es der Protestantismus mehr und mehr an den Tag bringt.*] Zur zeitgenössischen protestantischen Ablehnung des „Gebets-Geklapper[s]“ vgl. beispielsweise folgenden Auszug aus Karl Sturms *Geschichte des Protestantismus*, der sich einer ähnlichen Ausdrucksweise bedient: „Es kann ferner ein Kenner der Bibel gar nicht darüber im Zweifel sein, ob ein mechanisches Beten, wie es in der mittelalterlichen [sc. der katholischen] Kirche besonders durch das Rosenkranzbeten heimisch gemacht wurde, mit den Schriften und Bräuchen des apostolischen Zeitalters vereinbar ist oder nicht und ob es vom christlichen Standpunkt aus gerechtfertigt ist, dem reumüthigen Sünder eine gewisse Anzahl Paternoster und Ave Maria als Strafe aufzulegen. Das herrliche Mustergebet des Herrn zu einem Straf- und Zuchtmittel zu erniedrigen und durch kirchliche Gebote und Empfehlungen den Lippen und damit auch den Herzen der Gläubigen einen rein äußerlichen Gebetsmechanismus aufdringen [...], das heißt den Charakter des Gebets gänzlich verkennen und ihm seine höhere Weihe nehmen.“ (Sturm 1863, 106) Insofern erscheint freilich aus der Perspektive von FW 128 der Katholizismus, den die „Rosenkränze“ in 484, 13 evozieren, als die konsequentere Konfession, die sich für die Sprechinstanz in eine Reihe mit dem tibetanischen Buddhismus, dem Hinduismus bzw. Vishnuismus sowie dem Islam einordnen lässt, aus welcher der Protestantismus ausschert, der seinerseits verkenne, dass „in jeder Religion [...] der religiöse Mensch eine Ausnahme“ (484, 20 f.) und eine wahre „Erhebung der Seele“ (483, 32) den gedankenlosen Meisten gar nicht möglich sei. Zu der nicht weit davon entfernten These, dass Luthers Reformation die „christliche Cultur“ (492, 31) in Deutschland zersetzt habe, vgl. FW 148.

484, 25 *Solchen eben nicht mehr, als]* In Cb1, 158 korrigiert aus: „solchen eben nicht mehr als“.

129.

Die Bedingungen Gottes.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit Korrektur (vgl. NK 484, 32 f.) in M III 6, 220 f. Es handelt sich, nachdem bereits gegen Ende des vorigen Abschnitts „der Protestantismus“ (484, 24) erwähnt wurde, um

den ersten von insgesamt vier Luther-Abschnitten in FW III (vgl. FW 146, FW 148 u. FW 149). Die witzige Pointe entsteht auf doppelte Weise: zum einen durch bewusstes Missverstehen, zum anderen durch überbietende Umkehrung eines vermeintlichen Luther-Zitats, das N. höchstwahrscheinlich aus Emersons *Versuchen* übernahm, wie Orsucci 1996, 364 gezeigt hat; vgl. auch Morillas Esteban 2006. Lampert 1999, 67 führt FW 129 als Beispiel für „Nietzschean jokes about God and our religion“ an.

484, 30–32 „Gott selber kann nicht ohne weise Menschen bestehen“ – *hat Luther gesagt und mit gutem Rechte*] Bei Emerson 1858, 405 wird der Ausspruch zitiert, um zu demonstrieren, dass Dichter und Propheten sich selbst besonders wichtig nehmen: „Für den Dichter, für den Propheten hat das, was er ausspricht, einen viel größeren Werth, wie für irgend einen der Hörer, und darum wird es gesprochen. Der kräftige, selbstgefällige Luther behauptet ausdrücklich, was aber nicht falsch verstanden werden darf, daß ,Gott selbst nicht ohne weise Menschen bestehen kann.““ (N. Unterstreichungen, N. hat die Stelle außerdem mit Randstrich und der Bemerkung „Ja“ versehen.) Wenn es in N.s Text hierzu heißt, dies sei „mit gutem Rechte“ gesagt, dann wird das Zitat absichtsvoll falsch verstanden, und zwar im Sinne der auch ansonsten in FW anklingenden Projektionstheorie Feuerbachs, die Gott als Schöpfung des Menschen begreift (vgl. FW Vorspiel 38 u. FW 300; siehe hierzu NK 539, 18–26). Die sinnverkehrende Ausdehnung des Geltungsbereichs auf „unweise Menschen“ (484, 32f.) im Folgenden bestätigt dies. Das vorgebliche Zitat ist bei Luther selbst nicht nachweisbar. Vgl. hierzu die Hypothese von Hirsch 1921, 100: „Vermutlich handelt es sich um einen Nachhall der ernstlichen Mahnungen Luthers an die Ratsherren aller Stände, um des Bestandes des Evangeliums willen die Schulen nicht eingehen zu lassen.“ Gemeint ist Luthers Schrift *An die Rathherren aller Städte deutsches Lands, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen* von 1524 (vgl. Luther 1883–2009, 15, 9–53).

484, 32 f. *aber „Gott kann noch weniger ohne unweise Menschen bestehen“*] In M III 6, 220 korrigiert aus: „denn weise Menschen können ohne Gott bestehen.“

484, 33 – *das hat der gute Luther nicht gesagt!*] Vgl. abermals Hirsch 1921, 100, der meint, es sei „ziemlich leicht, etwas dem, was Luther hiernach nicht gesagt haben soll, Ähnliches bei ihm nachzuweisen (de servo arbitrio E. A. var. 7, 173)“. Im Wiederabdruck von Hirschs Aufsatz in den *Nietzsche-Studien* 1986 wird für diesen Nachweis auf Luther 1883–2009, 18, 651 verwiesen. Hirsch meint wahrscheinlich folgende Stelle: „Cur non illud potius miraris Erasme, quod ab origine mundi semper inter gentes fuerunt excellentiora ingenia, maior eruditio, ardentius studium, quam inter Christianos vel populos Dei, sicut Christus ipse confitetur, prudentiores esse filios huius saeculi filii lucis?“ –

„Warum wunderst Du Dich nicht vielmehr darüber, Erasmus, daß seit der Schöpfung der Welt unter den Heiden immer glänzendere Geister, größere Bildung, eifrigeres Studium vorhanden waren als unter den Christen oder den Völkern Göttes, wie ja Christus selbst sagte: ‚Die Kinder dieser Welt sind klüger als die Kinder des Lichts‘“ (Luther 1983, 208). Zu Luthers Kritik an der Vernunft vgl. auch NK 373, 24–27.

130.

Ein gefährlicher Entschluss.] Die sentenziöse These, der „christliche Entschluss, die Welt hässlich und schlecht zu finden“ (485, 2f.), habe die Welt auch so gemacht, spielt auf die Zugehörigkeit des Christentums zu den „pessimistischen Religionen“ (KSA 2, 135, 13) an, wie sie bereits in MA I 141 vorausgesetzt wird. Dort heißt es – wenn auch nicht in Bezug auf die Welt, sondern den Menschen – ähnlich: „Es ist der Kunstgriff der Religion und jener Metaphysiker, welche den Menschen als böse und sündhaft von Natur wollen, ihm die Natur zu verdächtigen und so ihn selber schlecht zu machen“ (KSA 2, 136, 16–19; diese Verbindungslinie zu MA zieht schon Franco 2011, 137, der überdies auf die thematische Gemeinsamkeit mit FW 138 hinweist). Zur „christliche[n] Weltverachtung“ vgl. auch die Schrift *Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft* des N. wohlbekannten Philosophen Eduard von Hartmann: „Das Christentum war wie jede echte Religion aus der pessimistischen Weltansicht erwachsen, und in der Fortdauer dieses Pessimismus hat die christliche Religiosität gewurzelt“ (Hartmann 1874, 88). Als pessimistische, weltverachtende Religion hatte bereits Schopenhauer das Christentum gedeutet und gerade dafür gewürdigt; hierzu NK FW 131. FW 130 bezieht freilich gegen die christliche Weltverachtung Stellung, insofern der Abschnitt mit vorwurfsvollem Ton zu verstehen gibt, ursprünglich – vor dem Christentum – sei die Welt keineswegs „hässlich und schlecht“ gewesen. Dass sie durch Abschaffung oder den Niedergang des Christentums wieder ‚schön und gut‘ werden könnte, sagt der Text zwar nicht ausdrücklich; er legt diesen Gedanken aber indirekt nahe. Zur Hoffnung, die Deutschen könnten sich als erstes europäisches Volk gänzlich des Christentums entledigen, vgl. FW 146. Auf der Folie der Schlusssätze von FW 290 aus dem Vierten Buch ließe sich der christliche Entschluss zur Weltverhässlichung übrigens auf die Selbstunzufriedenheit der Christen zurückführen (vgl. NK 531, 12–17).

Eine wichtige Informationsquelle in puncto Christentum, das in den folgenden Abschnitten (bis FW 150) in unterschiedlichen Hinsichten im Zentrum der Aufmerksamkeit steht, war für N. Hans Lassen Martensens Werk *Die Christliche Ethik*, um dessen Zusendung er seine Mutter am 27. März 1880 gebeten

hatte (KSB 6/KGB III 1, Nr. 18, S. 13, Z. 9 f.), vgl. NK KSA 3, 165, 12 und Orsucci 1996, 175. Vgl. zu Martensen in FW auch NK 533, 17–19. Dass die in FW 130 vertretene These von der Weltverhässlichung und Weltverschlechterung durch das Christentum speziell auf Luther gemünzt sei, meint Higgins 2000, 112. Hödl 2009, 437 hält die „Verhässlichung‘ der Welt“ hingegen für allgemein bedingt „durch die christliche Zweiweltenlehre“, die „auf Kosten der vorliegenden Welt geht“. Als Vorklang auf das „Verdikt“ der „Lebensfeindlichkeit der christlichen Moralvorstellungen“ in späteren Werken N.s liest Niehaus 2010, 89 f. den vorliegenden Abschnitt. Sommer 2011b, 117 führt als „Losung“, die über FW 130 stehen könnte, „Augustins Anweisung“ an, „man solle die Weltdinge nicht genießen“, sondern „allein nach dem Genuss Gottes selbst streben“.

485, 3 *finden*] In der ‚Vorstufe‘ in M III 1, 32 hervorgehoben: „finden“.

485, 3 f. *hat die Welt hässlich und schlecht gemacht.*] In Cb1 und Cb2, 158 korrigiert aus: „macht die Welt hässlich und schlecht.“ So auch schon der Wortlaut in M III 1, 32. Vgl. die Schlussthese von FW 290, der zufolge „der Anblick des Hässlichen“ selbst „schlecht und düster“ macht (531, 16 f.).

131.

Christenthum und Selbstmord.] M III 1, 14 enthält folgende ‚Vorstufe‘ zum vorliegenden Abschnitt: „Das Christenthum hat das zu seiner Zeit starke allgemeine Verlangen nach dem Selbstmord zu einem Hebel seiner Macht gemacht: es ließ zwei Formen desselben übrig, umkleidete sie mit der höchsten Würde und verbot alle anderen auf eine furchtbare Weise. Aber Martyrium und die langsame Selbstentleibung des Asketen –“ Das christliche Selbstmordverbot, dessen Wurzeln FW 131 in die antike Frühphase des Christentums zurückverfolgt, um Martyrium und Askese als die beiden einzig erlaubten Ausnahmen zu betrachten, war im späten 19. Jahrhundert noch fester Bestandteil der christlichen Ethik. Vgl. etwa die entsprechenden Ausführungen in Adolf Wuttkes zeitgenössischem *Handbuch der Christlichen Sittenlehre*: „Wo der Selbstmord nicht reine Sinnlosigkeit ist, wo er also mit Bewußtsein u. Absicht geschieht, da wird er bei einem bestimmten Glauben an Unsterblichkeit u. an die Vergeltung unmöglich, denn niemand kann ohne Sinnlosigkeit das irdische Leiden endigen wollen um den Preis der ewigen Verdammnis; wer aber an die Unsterblichkeit glaubt, dem kann über die Sträflichkeit des Selbstmordes kein Zweifel sein. [...] Das sittliche Urteil über den Selbstmord als die frevelhafte Frucht des Sündenlebens ist erst im Christentum möglich; die Heiden hielten ihn meist für sittlich erlaubt u. unter Umständen selbst für einen Beweis von Muth; [...] die römische Geschichte, bes. der spätern Zeit, ist seit Catos gerühm-

tem Selbstmord voll von solchen Sünden.“ (Wuttke 1865, 171) Ganz ähnlich konnte N. auch bei Martensen 1878, 455 lesen: „Nur auf christlichem Standpunkte, nur wo man die Wahrheiten des Christenthums, daß es einen lebendigen Gott, ein Reich Gottes, ein zukünftiges Leben giebt, als wahr und gewiß voraussetzt, kann der Selbstmord als verdamulich erkannt werden. Ueberall, wo diese Voraussetzungen fehlen, findet man durchaus keinen Grund, den Selbstmord für unbedingt verwerflich zu erklären. Vom Standpunkte der heidnischen Ethik hat man wohl gesagt: [...] Ist dieses Leben das einzige, und ist ein ungeheures Leiden, sei es ein leibliches oder ein Seelenleiden, sein Letztes, darnach aber eitel Nichts – warum sollte es alsdann nicht dem Menschen freistehen, ohne daß Jemand Klage dawider erheben dürfte, nach eigenem Gutdünken den letzten Act der Tragödie zu kürzen?“

Auf die positive Haltung zum Suizid in der römischen Antike spielt N.s Text an, wenn er hyperbolisch vom „ungeheure[n] Verlangen nach dem Selbstmorde“ (485, 7 f.) zur Zeit des frühen Christentums spricht. Der durch dieses in Gang gesetzte Umwertungsprozess, der die Selbsttötung als Sünde begriff, davon jedoch Martyrium und Askese ausnahm, erscheint in FW 131 als „Hebel seiner [des Christentums] Macht“ (485, 8), um sich jenes „Verlangen“ nutzbar zu machen. Als mögliche Quelle hierfür macht Orsucci 1996, 290 f. eine Passage aus Leckys *Sittengeschichte Europas* geltend, wo N. lesen konnte, dass zwar nach christlicher Vorstellung „ein Mensch, der sein eigenes Leben vernichtet, ein /36/ eben so grosses Verbrechen begehe, wie ein gewöhnlicher Mörder“, wobei jedoch „[z]wei Arten von Selbstmord“ von der „erste[n] Kirche mit einer gewissen Nachsicht“ betrachtet wurden (Lecky 1879, 2, 35 f.): „In auffallendem, obgleich natürlichem Widerspruche rühmte man zu gleicher Zeit Niemanden mit mehr Begeisterung, als die Einsiedler, welche ihren Körpern gewöhnlich die zur Gesundheit unumgänglich nöthige Nahrung entzogen und ihr Leben offenbar verkürzten. [...] /38/ [...] Der unmittelbare und überlegte Selbstmord, welcher eine so hervorragende Stelle in der Sittengeschichte des Alterthumes einnimmt, verschwand nur allmählig unter dem Einflusse des Christenthumes. Die schwärmerischen Circumcellionen des vierten Jahrhunderts waren Apostel des Todes, sie hielten den Märtyrertod für das höchste Gut, suchten ihn auf alle mögliche Weise herauszufordern, und tödteten sich selbst in grossen Massen im Glauben, dass diese Art Märtyrerthum ihnen das ewige Heil sichern würde.“ (Ebd., 37 f.) Zur Differenzierung zwischen sündhaftem Selbstmord und – als Kampfmittel der *Militia Christi* geltendem – Martyrium und Asketen-tum, wie sie sich im 2./3. Jahrhundert etwa bei den Kirchenschriftstellern Clemens von Alexandria, Tertullian und Origenes findet, vgl. Hofmann 2007, bes. 45–49 u. 85–91.

Die Unterscheidung zwischen Selbstmord, Martyrium und Askese war N. auch und gerade durch Schopenhauers Philosophie geläufig, wo sie zwar nicht

im dogmatischen Horizont des Christentums entwickelt, aber historisch durchaus auch auf dieses bezogen wird. Während Schopenhauer den Selbstmord nicht als Verneinung des Willens zum Leben gelten lässt, führt er hingegen (christliche) Märtyrer und Asketen als Beispiele für eine solche Willensverneinung an, die er als Existenzideal des Menschen beschreibt, der den leidenden Willen als Wesen der Welt erkennt. „Der Selbstmörder“, so schreibt Schopenhauer im ersten Band seiner *Welt als Wille und Vorstellung*, „will das Leben und ist bloß mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden. Daher giebt er keineswegs den Willen zum Leben auf, sondern bloß das Leben, indem er die einzelne Erscheinung zerstört.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 471) Dagegen bemerkt Schopenhauer über das, was bei N. „die langsame Selbstentleerung des Asketen“ genannt wird: „Vom gewöhnlichen Selbstmorde gänzlich verschieden scheint eine besondere Art desselben zu seyn, welche jedoch vielleicht noch nicht genugsam konstatiert ist. Es ist der aus dem höchsten Grade der Askese freiwillig gewählte Hungertod, dessen Erscheinung jedoch immer von vieler religiöser Schwärmerei und sogar Superstition begleitet gewesen und dadurch undeutlich gemacht ist. Es scheint jedoch, daß die gänzliche Verneinung des Willens den Grad erreichen könne, wo selbst der zur Erhaltung der Vegetation des Leibes, durch Aufnahme von Nahrung, nöthige Wille wegfällt. Weit entfernt, daß diese Art des Selbstmordes aus dem Willen zum Leben entstände, hört ein solcher völlig resignirter Asket bloß darum auf zu leben, weil er ganz und gar aufgehört hat zu wollen. Eine andere Todesart als die durch Hunger ist hiebei nicht wohl denkbar [...]; weil die Absicht, die Quaal zu verkürzen, wirklich schon ein Grad der Bejahung des Willens wäre.“ (Ebd., 474) Dass wie der Asket auch der Märtyrer hinsichtlich der Willensverneinung vom Selbstmörder zu unterscheiden sei, belegt u. a. diese Stelle: „Märtyrer, Heilige jedes Glaubens und Namens, haben freiwillig gern jede Marter erduldet, weil in ihnen der Wille zum Leben sich aufgehoben hatte; dann aber war sogar die langsame Zerstörung seiner Erscheinung ihnen willkommen.“ (Ebd., 384)

Obwohl sich Schopenhauer ausdrücklich nicht zum Christentum bekennt, sondern die philosophische Wahrheit hinter dem Christentum wie hinter den anderen Religionen zu erkennen beansprucht, deren Zeit er für abgelaufen hält (vgl. NK 492, 10–15), wird er aufgrund derartiger Äußerungen in N.s Texten seit den späten 1870er Jahren wiederholt in kritischer Weise dem Christentum zugeordnet. So schreibt N. beispielsweise schon in MA I 26, dass die „christliche Weltbetrachtung und Mensch-Empfindung noch einmal in Schopenhauer's Lehre, trotz der längst errungenen Vernichtung aller christlichen Dogmen, eine Auferstehung feiern“ konnte (KSA 2, 47, 9–12). Und noch in Abschnitt 357 aus dem Fünften Buch, das FW mit der Neuausgabe von 1887 beigelegt wurde, heißt es in Bezug

auf die von Schopenhauer mit seinem Konzept der Willensverneinung negativ beantwortete Frage, ob das Dasein überhaupt einen Sinn habe: „Was Schopenhauer selbst auf diese Frage geantwortet hat, war – man vergebe es mir – etwas Voreiliges, Jugendliches, nur eine Abfindung, ein Stehen- und Steckenbleiben in eben den christlich-asketischen Moral-Perspektiven, welchen, mit dem Glauben an Gott, der Glaube gekündigt war ...“ (600, 34–601, 5).

485, 8 *Hebel*] In Cb1 und Cb2, 158 korrigiert aus: „Gebet“.

485, 11f. *das Martyrium und die langsame Selbstentlebung des Asketen*] Vgl. NK 385, 1–3.

132.

Gegen das Christenthum.] Bis auf den fehlenden Titel schon wortidentisch mit FW 132 ist ein Notat in M III 1, 29. Weshalb im „Jetzt“ der Sprechgegenwart „nicht mehr unsere Gründe“ eine Entscheidung „gegen das Christenthum“ fordern, sondern „unser Geschmack“ (485, 14f.), bleibt im Text selbst ohne Begründung. Dabei dürfte mit dem – im genannten Notat noch unterstrichenen – Geschmack wohl weniger „die intellektuelle Redlichkeit“, wie Hingst 1998, 110 vermutet, als vielmehr das ästhetische Urteilsvermögen gemeint sein: „der sinn oder das gefühl für das schöne“ (Grimm 1854–1971, 5, 3929). Hierzu passt jedenfalls die kurz zuvor in FW 130 aufgestellte These, das Christenthum habe die Welt verhässlicht, sowie der alsbald in FW 140 erhobene Befund, schon Jesus sei ‚geschmacklos‘ gewesen, habe „nicht fein genug“ empfunden (489, 15). Leiter 2015, 119 zieht überdies Parallelen zur ‚justiziablen‘ „Sache des Geschmackes“ (503, 4) in FW 184. Die ästhetische Dimension eines anti-christlichen Geschmacksurteils akzentuiert bereits vor FW eine nachgelassene Aufzeichnung vom Herbst 1880, in der „die Geschmacksentwicklung, welche den Anblick schöner freudiger Menschen nöthig hat“, zur Grundlage einer neuen Moral erhoben und mit der christlichen Mitleidsethik kontrastiert wird: „das Helfen gegen den Schlechten und Schwachen – im Ganzen ist es eine Ausnahme, und es würde die Menschheit dabei im Ganzen gemein werden (wie z. B. durch das Christenthum)“ (NL 1880, 6[203], KSA 9, 250, 22–24 u. 250, 30–251, 1). In AC Gesetz wider das Christenthum, KSA 6, 254, 7f. werden ebenfalls „Gründe“ verworfen, allerdings nicht zugunsten eines Geschmacksurteils, sondern einer Gefängnisstrafe für hauptamtliche Vertreter des Christentums: „Gegen den Priester hat man nicht Gründe, man hat das Zuchthaus.“

Zum „Geschmack“ in FW bzw. bei N. vgl. die Übersicht und Literaturhinweise in NK FW Vorspiel 57. Zur Problematik einer Stellungnahme „gegen das Christenthum aus Geschmacksgründen“ insbesondere in N.s Spätwerk AC vgl.

Sommer 2011b. Gleichfalls mit Blick auf AC bemängelt Schacht 2015, 100 den Schluss von FW 132 („nicht mehr unsere Gründe“) als nicht ganz korrekt: „it would have been more accurate if he had said: ‚nicht *nur* unsere Gründe““. Hingegen verteidigt Saarinen 2019, 165 N.s Formulierung gegen den Verdacht, „merely an intellectual pose“ zu sein.

133.

Grundsatz.] Vgl. die Vorarbeit NL 1881, 11[248], KSA 9, 535, 27–29: „Hypothese auf die Dauer mächtiger als irgend ein Glaube – vorausgesetzt, daß sie viel länger stehen bleibt als ein rel(igiöses) Dogma.“ Die Druckfassung macht daraus eine „unvermeidliche Hypothese, auf welche die Menschheit immer wieder verfallen muss“ (485, 17 f.). Wie eine solche notwendige Hypothese inhaltlich zu denken ist, die mit Blick auf ihre angeblich größere Wirkungsmacht für „hunderttausend Jahre“ über den „christlichen Glauben“ gestellt wird (485, 20 f.), erschließt sich nicht ohne Weiteres. Man könnte sich dabei etwa an solche ‚arterhaltenden‘ „Glaubenssätze“ (469, 11) erinnern fühlen, wie sie in FW 110 als langlebige Grundirrtümer des Menschen gekennzeichnet wurden: „dass es dauernde Dinge gebe, dass es gleiche Dinge gebe“ usw. (469, 13 f.). Zum Verhältnis von Hypothese und Glaube vgl. auch im Fünften Buch den Abschnitt FW 344, wo die grundlegende Differenz beider Begriffe allerdings hinterfragt wird. Betont wird sie hingegen noch in der nachgelassenen Aufzeichnung NL 1884, 25[515] mittels der in FW zentralen Seefahrermetaphorik: „In wie weit Einer auf Hypothesen hin leben, gleichsam auf unbegrenzte Meere hinausfahren kann, statt auf ‚Glauben‘ ist das höchste Maaß der Kraftfülle. Alle geringeren Geister gehen zu Grunde.“ (KSA 11, 148, 6–9) Dass N. in FW 133 „was referring to his own theory“, meint Sorgner 1999, 140, worunter er, allgemein genug, N.s „interpretation of the world“ versteht (ähnlich liest Del Caro 2004, 236 den Abschnitt als Methodenreflexion N.s „in pursuing the new opportunities for grounded existence“). Noch allgemeiner sieht freilich Hidalgo 2006, 414 in FW 133 „das Problem der Metaphysik im Ganzen“ berührt.

485, 19 *mächtiger, als*] Komma in Cb1, 159 eingefügt.

134.

Die Pessimisten als Opfer.] Vgl. die ‚Vorstufe‘ zu diesem Abschnitt in M III 1, 112. Ein ausführlicheres Nachlass-Notat aus der Entstehungszeit von FW schlägt – nachdem es sich zuvor mit der klimatischen (Nicht-)Anpassung

des Menschen beschäftigt hat – ebenfalls den Bogen von den Lebensumständen der Menschen zu ihrer kulturellen Mentalität und behauptet einen Zusammenhang, dem zufolge die künstliche Anpassung durch Technik mit körperlichem und geistigem Verfall einhergehe: „Fortwährend findet ein Fortschritt in der klimatischen Anpassung statt, und jetzt ist er ungeheuer beschleunigt, weil die Ausscheidung der ungeeigneten Personen so leicht ist: und ebenfalls weil jetzt die Anpassung durch die Wissenschaft unterstützt wird (z. B. Wärme, Grundwasser usw.). / Die thierischen Gattungen haben meistens, wie die Pflanzen, eine Anpassung an einen bestimmten Erdtheil erreicht, und haben nun darin etwas Festes und Festhaltendes für ihren Charakter, sie verändern sich im Wesentlichen nicht mehr. Anders der Mensch, der immer unstet ist und sich nicht Einem Klima endgültig anpassen will, die Menschheit drängt hin zur Erzeugung eines allen Klimaten gewachsenen Wesens (auch durch solche Phantasmen wie ‚Gleichheit der Menschen‘): ein allgemeiner Erdenmensch soll entstehen, deshalb verändert sich der Mensch noch (wo er sich angepaßt hat z. B. in China bleibt er durch Jahrtausende fast unverändert). Der überklimatische Kunstmensch, der die Nachtheile jedes Klima’s zu compensiren weiß und die Ersatzmittel für das, was dem Klima fehlt (z. B. Öfen), in jedes Klima schleppt – ein anspruchsvolles, schwer zu erhaltendes Wesen! Die ‚Arbeiternoth‘ herrscht dort, wo das Klima im Widerspruch zum Menschen steht! und nur Wenige die Ersatzmittel sich schaffen können (im Kampfe natürlich, und tyrannisch). / In den gebildeten Kreisen des Nordens herrscht das Winter-Siechtum. – Vielleicht daß die Öfen eine dauernde Vergiftung herbeiführen! Gegen Franzosen gesehen, erscheint der Deutsche, wie ein verkümmerter Ofenhocker.“ (NL 1881, 11[274], KSA 9, 546, 23–547, 18)

FW 145 führt analog zu FW 134 „Denk- und Gefühlsweisen“ (491, 23) auf – vegetarische – Ernährungsweisen zurück; beide Abschnitte lassen sich damit als Antworten auf die bereits in FW 7 aufgeworfene Frage nach den „moralischen Wirkungen der Nahrungsmittel“ (379, 5 f.) lesen. Zur Verbindung von FW 134 und dieser Frage in FW 7 vgl. auch Leiter 2015, 55 f. und Moore 2004a, 88. Hödl 2009, 322 (Anm. 719) stellt überdies eine Beziehung zwischen FW 134 und FW 347 im Fünften Buch sowie AC 20 her, wo Buddhismus und Christentum parallelisiert werden; insbesondere dient Hödl FW 134 als Belegtext dafür, dass N. „[g]leich Schopenhauer“, allerdings mit negativer Wertung, „das Christentum wie auch den Buddhismus als pessimistische Religionen“ einstuft (vgl. hierzu auch NK 456, 7–9). Zwar findet das Christentum, anders als der Buddhismus, in FW 134 nicht ausdrücklich Erwähnung; „Mittelalter“ (486, 1) und „Unlust am Leben“ (486, 4) lassen es aber anklingen.

485, 26–29 *So ist die Verbreitung des Buddhismus (nicht seine Entstehung) zu einem guten Theile abhängig von der übermässigen und fast ausschliesslichen*

Reiskost der Inder und der dadurch bedingten allgemeinen Erschlaffung.] In Cb1, 159 korrigiert aus: „So ist die Erscheinung des Buddhismus zu einem guten Theile abhängig von der thörichten Abwendung der Inder von der Fleischnahrung und der dadurch bedingten Ueberbeschäftigung und Erkrankung 'Entartung' des Magens.“ Ursprünglich richtete sich der Passus also noch ausdrücklicher gegen die vegetarische Ernährungsweise, die auch in FW 7 sowie in FW 145 thematisiert wird. In Cb2, 159 hat N. „Erscheinung“ sowie den Passus ab „thörichten“ gestrichen und über FW 134 handschriftlich hinzugefügt: „Verbreitung des B. (nicht seine Entstehung!)“ Am unteren Seitenrand hat N. außerdem notiert: „von der übermäßigen und fast ausschließlichen Reisfresserei kost der Inder und der dadurch bedingten ~~Er-Unlust und~~ 'allgemeinen' Erschlaffung.“ In einer nachgelassenen Aufzeichnung von 1883, die eine ethnographische Liste von Verhaltensweisen unterschiedlicher ‚exotischer‘ Völker enthält, notiert N. über den angeblich exzessiven Reiskonsum der Thailänder: „Unsinnige Massen Reis ißt z. B. der Siamese.“ (NL 1883, 8[1], KSA 10, 325, 19)

485, 29–486, 4 *Vielleicht ist die europäische Unzufriedenheit der neuen Zeit daraufhin anzusehen, dass unsere Vorwelt, das ganze Mittelalter, Dank den Einwirkungen der germanischen Neigungen auf Europa, dem Trunk ergeben war: Mittelalter, das heisst die Alkoholvergiftung Europa's.*] Auf den „Alkoholismus des Mittelalters“ – übrigens in einem Atemzug mit dem „Unsinn der Vegetarians“ – kommt in N.s später Schaffensperiode noch GM III 17 (KSA 5, 378, 23 f.) zu sprechen. In GM III 21 findet sich sogar ein Selbstzitat aus dem hier zu kommentierenden Passus: „die Alkohol-Vergiftung Europa's“, die auch dort mit dem „politischen und Rassen-Übergewicht der Germanen“ assoziiert wird (KSA 5, 392, 25 f.; vgl. NK 5/2, S. 551 f.). Über die dergestalt als Wurzel des alkoholischen Übels ausgemachte – rauflostige – Trunksucht der alten Germanen konnte N. in Tacitus' *Germania* lesen: „diem noctemque continuare potando nulli probrum. crebrae, ut inter vinolentos, rixae raro conviciis, saepius caede et vulneribus transiguntur; [...] /205/ [...] Potui humor ex hordeo aut frumento, in quandam similitudinem vini corruptus; proximi ripae et vinum mercantur.“ (Tacitus 1855, 2, 204 f.; in N.s Ausgabe sind handschriftlich Übersetzungen notiert.) – „Tag und Nacht fortzuzechen, ist keinem eine Schande. Häufige, unter Trunkenen natürliche Streithändel führen selten zu Scheltworten, öfter zum Todtschlage und zu Wunden. [...] /75/ [...] Ihr Trunk ist ein Gebräu aus Gerste und Korn, zu einer Art schlechten Weins verarbeitet. Die nächsten am Rheinufer erhandeln auch Wein.“ (Tacitus 1861, 74 f.) Tacitus zieht daraufhin sogar in Erwägung, die römischen Eroberer könnten sich den Alkoholismus der Germanen nutzbar machen, um deren Widerstand auszuschalten: „si indulseris ebrietati suggerendo quantum concupiscunt, haud minus facile vitiis quam armis vincentur.“ (Tacitus 1855, 2, 205) – „Wenn man ihrer Trinklust förderlich

ist, und ihnen so viel verschafft, als sie verlangen, werden sie eben so leicht durch die böse Lust, als durch Waffengewalt überwunden werden.“ (Tacitus 1861, 75)

Dass „[v]on den Christen“ im Mittelalter „die heidnische Gewohnheit“ ausufernder Trinkgelage „übernommen worden“ war, belegt Reinhold Kaiser in seinem Standardwerk über *Trunkenheit und Gewalt im Mittelalter* auf breiter historischer Quellenbasis (Kaiser 2002, 95). Hinsichtlich der mit starkem sozialem Zwang verbundenen ubiquitären Praxis des Zutrinkens resümiert er, dass diese allerdings keinesfalls auf das (Hoch-)Mittelalter eingeschränkt war, sondern bis in das Jahrhundert der Aufklärung hineinreichte: „die Übernahme des deutschen Wortes ‚trinken‘ im Italienischen als ‚trincare‘, im Französischen als ‚triquer‘, jeweils mit der Bedeutung von ‚zutrinken‘, zeigt, daß die Sitte des Trinkzwangs nicht auszurotten war, ja, sich verbreitete. Die Zeit vom 13. bis zum 18. Jahrhundert gilt geradezu als die Hochphase des Zutrinkens, dem auch die Reichsgesetzgebung nicht zu steuern wußte. Kurz: der soziale Zwang des Trinkens ist eine während des ganzen Mittelalters präsente Form der *violentia vini* gewesen.“ (Kaiser 2002, 97) Die angeführten Lehnwortbildungen aus dem Deutschen scheinen zu bestätigen, dass es sich dabei tatsächlich um „Einwirkungen der germanischen Neigungen“ im Sinne von FW 134 handelte. Gegen eine solche Auffassung schrieben jedoch schon zu Beginn der Frühen Neuzeit Autoren wie etwa der (N. wohlbekannte) radikalprotestantische Theologe Sebastian Franck an, der sich über den grassierenden Alkoholismus in Europa bzw. im Heiligen Römischen Reich zwar in einer 1531 veröffentlichten Flugschrift ausgiebig beklagt, in der er aber, wie schon der Titel zeigt, weder das zurückliegende Mittelalter noch die Deutschen als Nachfahren der Germanen, sondern vielmehr die Franzosen verantwortlich machte: *Von dem grewlichen laster der trunckenheyt/ so in disen letsten zeiten/ erst schier mit den Frantzosen auffkommen*. Fakt ist jedenfalls, dass die Klagen über ausufernden Alkoholkonsum im deutschsprachigen Schrifttum des 16. Jahrhunderts um sich griffen, insbesondere in antialkoholischen Predigten des frühen Protestantismus. Auch und gerade Luther, der bezeichnenderweise den Ausdruck „Sauffteüffel“ (Luther 1883–2009, 47, 759) prägte, wandte sich gegen das Laster des Rauschtrinkens. 1541 stellte er fest: „Es ist leider [...] gantz Deutsch land mit dem Sauffen laster geplagt“ (Luther 1883–2009, 51, 548).

Wilkerson 2006, 86, Anm. 37 führt GD Was den Deutschen abgeht 2 als späteren Paralleltext zu FW 134 an; dort ertönt der empörte Ausruf: „wie viel Bier ist in der deutschen Intelligenz!“ (KSA 6, 104, 20 f.) Hierzu NK 6/1, S. 377, wo „zur genaueren medizinischen Symptomatologie der ‚Alkoholvergiftung‘“ – die in FW 134 als historische Metapher Verwendung findet – auf Carl Ferdinand Kunzes *Compendium der praktischen Medicin* verwiesen wird, dessen siebte

Auflage sich unter N.s Büchern erhalten hat (vgl. Kunze 1881, 497–502). Vgl. auch die bald im Dritten Buch folgenden Alkohol-Abschnitte FW 145 und v. a. FW 147, der explizit noch das Christentum mit einbezieht.

485, 30 *daraufhin*] In Cb1, 159 korrigiert aus: „darauf hin“.

486, 4–6 *Die deutsche Unlust am Leben ist wesentlich Wintersiechthum, einge-rechnet die Wirkungen der Kellerluft und des Ofengiftes in deutschen Wohnräu-men.*] Wurde im bisherigen Textverlauf der Pessimismus auf falsche Diäten (Reis bei den Indern, Alkohol bei den Europäern) zurückgeführt, so jetzt im konkreten Fall der Deutschen auf das ungünstige, kalte Klima und die damit verbundenen Lebensumstände. Bereits NL 1878, 34[16], KSA 8, 569, 13 hebt den „weltflüchtigen deutschen Pessimismus“ hervor, bei dem man vor allem an Schopenhauers Willensverneinungsphilosophie denken mag, der aber in anderen Texten N.s auch auf weitere Denker bezogen wird. Vgl. etwa M Vorrede 3, KSA 3, 14, 33 f. wo zu lesen ist, dass „Kant, wie jeder gute Deutsche von Alters her, Pessimist“ gewesen sei. Zum „deutschen Pessimismus“ vgl. ebenfalls NL 1883/84, 24[7], KSA 10, 646, 23; KGW IX 4, W I 4, 17, 32 (NL 1885, 36[46], KSA 11, 570, 3); KGW IX 4, W I 4, 15, 1–34 (NL 1885, 36[49], KSA 11, 571, 1–23); KGW IX 4, W I 7, 3, 6 (NL 1885, 40[70], KSA 11, 668, 11); M Vorrede 4, KSA 3, 15, 28 f. Vgl. auch FW 357, wo es allerdings heißt: „Nein! die Deutschen von heute sind keine Pessimisten! Und Schopenhauer war Pessimist [...] als guter Europäer und nicht als Deutscher.“ (602, 14–17)

Die Komposita „Kellerluft“ und „Ofengift[]“ sind laut eKGWB bei N. Hapax legomena. Vgl. aber – als Vorarbeit zu FW 134 – NL 1881, 11[274], KSA 9, 547, 15–18: „In den gebildeten Kreisen des Nordens herrscht das Winter-Siechthum. – Vielleicht daß die Öfen eine dauernde Vergiftung herbeiführen! Gegen Franzosen gesehn, erscheint der Deutsche, wie ein verkümmerter Ofenhocker.“ Bereits in FW 104 wurde das Deutsche mit „räucherigen Stuben“ (461, 17 f.) in Verbindung gebracht. Rupschus 2013, 44, Anm. 159 sieht überdies eine Parallele zur vorletzten Strophe von N.s berühmtem Krähen-Gedicht „Der Freigeist“: „Daß Gott erbarm'! / Der meint, ich sehnte mich zurück / In's deutsche Warm, / In's dumpfe deutsche Stuben-Glück!“ (NL 1884, 28[64], KSA 11, 329, 1 u. 330, 2–5)

486, 6 *in deutschen Wohnräumen*] In Cb1 und Cb2, 159 eingefügt.

135.

Herkunft der Sünde.] Titelgleiche ‚Reinschrift‘ („Zur Herkunft der Sünde“) mit Korrekturen und Varianten in M III 6, 266 f. und M III 6, 264. Der vorliegen-

de Text eröffnet eine Reihe von insgesamt sieben Abschnitten (FW 135–141), die das jüdische bzw. orientalische Erbe des Christentums thematisieren, und dies mit deutlich kritischer Stoßrichtung. FW 135 widmet sich dabei einer Gegenüberstellung von antiken Griechen und Juden, um zu zeigen, dass die Vorstellung von Sünde und Reue, die später auch für das Christentum und damit für Europa bestimmend wurde, auf einem spezifisch jüdischen Moral- und Gotteskonzept beruht, das aus altgriechischer Perspektive als ‚sklavisch‘ zu beurteilen wäre. Abschließend wird dem jüdisch-christlichen Begriff der Sünde der Gedanke eines ‚würdevollen Frevels‘ entgegengesetzt, wie er stattdessen bei den Griechen begegne. Als Beispiele hierfür dienen die mythischen Figuren Prometheus und Aias; der Abschnitt läuft damit auf eine tragödientheoretische Reflexion hinaus, der zufolge die Juden keinen Sinn für die tragische Dichtkunst hätten. Vergleiche bzw. Gegenüberstellungen zwischen antiken Griechen und Juden finden sich bei N. wiederholt, so gleich wieder hinsichtlich der verschiedenen Wertung der „Leidenschaften“ in FW 139; vgl. außerdem NL 1875, 5[150], KSA 8, 81, 10–15; MA I 114, KSA 2, 117, 22 f.; MA I 475, KSA 2, 310, 23–311, 5; NL 1880, 4[188], KSA 9, 147, 19–21; M 38, KSA 3, 45, 28–46, 22; M 72, KSA 3, 70, 21–32; NL 1881, 15[66], KSA 9, 656, 18 f.

Zwar distanzierte sich N. immer wieder vom zeitgenössischen Antisemitismus und insbesondere von demjenigen Eugen Dührings wie beispielsweise im Brief an Köselitz vom 10. Januar 1883, wo er über die vom gemeinsamen Verleger Ernst Schmeitzner herausgegebene *Internationale Monatsschrift* bemerkt, sie „stinkt [...] nach Dühring und Juden-Feindschaft“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 368, S. 317, Z. 41 f.). Nichtsdestoweniger reproduzieren die Abschnitte FW 135–141 ihrerseits antisemitische Stereotype, wie sie sich etwa auch in Dührings einschlägigem Pamphlet *Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage* von 1881 finden. Seine Lektüre durch N. ist zwar nicht eindeutig belegt, doch hatte Schmeitzner Heinrich Köselitz am 4. September 1881 brieflich nahegelegt, N. darauf aufmerksam zu machen: „Apropos; kennen Sie das Buch von Dühring über die Juden?! Es kostet nur 3 Mark und ist etwas Vorzügliches, etwas ganz Einziges. Sie könnten Nietzsche vielleicht mal etwas davon mit in die Hand spielen?“ (KGB III 7/1, 857; siehe hierzu auch NK KSA 5, 370, 20–25) Die Rückführung des Christentums auf jüdische Denk- und Empfindungsweise in der fraglichen Textreihe aus FW III zielt auf eine Diskreditierung der christlichen Religion und bedient sich dabei selbst aus dem Arsenal antisemitischer Gemeinplätze, in FW 135 z. B. des ‚knechtischen Nationalcharakters‘ der Juden, den auch Dühring hinter ihrer Religion ausmachen zu können meint (vgl. NK 486, 21 f.).

Zu einem Verteidigungsversuch N.s gegen den Antisemitismus-Verdacht fühlte sich deshalb Walter Kaufmann im Vorwort zu seiner Übersetzung von

FW (*Gay Science*) genötigt. Laut Kaufmann geht es in FW 135–141 nicht darum, das Judentum abzuwerten, sondern lediglich darum, den christlichen Antisemiten des späten 19. Jahrhunderts vor Augen zu führen, wie viel Judentum in ihrer eigenen Religion stecke: „some of Nietzsche’s comments /22/ on the Jews in sections 135 ff., and especially in 140, are bound to strike many of today’s readers very differently from the way they struck – and were meant to strike – Victorian readers. The modern reader is apt to find evidence of anti-Semitism where Victorian readers were shocked by the suggestion that Jesus was considered a Jew not only in name. This is a central motif not only in these sections but also, much later, in *The Antichrist*: Jesus and Christianity were ‚Jewish‘ precisely in the sense in which nineteenth-century Christians used to look down on what was ‚Jewish‘.“ (Kaufmann in Nietzsche 1974, 21 f.) Freilich war gerade dies auch schon eine ‚antichristliche‘ Argumentation von Antisemiten wie Eugen Dühring, der in seinem N. wohlbekannten *Cursus der Philosophie* ebenfalls das jüdische Erbe des Christentums herausstellte: „Von den Juden her ist uns eine Religion importirt worden, und wir sind überhaupt dem Asia-tismus für die Verworrenheiten mystischer /317/ und träumerischer Superstition verpflichtet. Die Israeliten speciell haben dem Christenthum und hiemit unserer Culturwelt die arge Mitgift einer Theokratie übermacht, die sich in die mittelalterlichen Staatseinrichtungen verwebt hat und sogar dem heutigen Leben noch unverdaulich genug gegenübersteht.“ (Dühring 1875a, 316 f.) Die Deuschtümelei, wie sie für Antisemiten vom Schlage Dührings charakteristisch ist, findet sich in N.s Texten der ‚mittleren‘ und ‚späten‘ Periode indes nicht, worauf auch schon Kaufmann in Nietzsche 1974, 22 zu Recht hinweist. Zu N.s Verhältnis zum Antisemitismus bzw. Antijudaismus vgl. Golomb 1997 und Holub 2016. Dass „GS 135–140 suggests that Nietzsche did harbour anti-Jewish prejudices“, hält Ure 2019, 141, Anm. 22 fest. Punktuell zu FW 135 siehe Willers 1988, 115, Gläßer 2000, 220, Higgins 2000, 117, Witzler 2001, 42 f., Del Caro 2004, 162, Ridley 2007, 86 und Franco 2011, 137.

486, 8 *Sünde, so*] Komma in Cb1, 159 eingefügt.

486, 8–11 *Sünde, so wie sie jetzt überall empfunden wird, wo das Christenthum herrscht oder einmal geherrscht hat: Sünde ist ein jüdisches Gefühl und eine jüdische Erfindung*] In MA II WS 78 wird die Sünde noch ganz als Erfindung des Christentums betrachtet, ohne dass dessen später immer wieder betonte Wurzeln im Judentum in Erinnerung gerufen würden: „Erst das Christenthum hat den Teufel an die Wand der Welt gemalt; erst das Christenthum hat die Sünde in die Welt gebracht.“ (KSA 2, 587, 22–24) Auch hier wird freilich schon, wie in FW 135, die Empfindung der Sünde als dauerhafter denn das Christenthum selbst dargestellt: „Der Glaube an die Heilmittel, welche es dagegen anbot, ist

nun allmählich bis in die tiefsten Wurzeln hinein erschüttert: aber immer noch besteht der Glaube an die Krankheit, welchen es gelehrt und verbreitet hat“ (KSA 2, 587, 24–27). Dagegen hatte bereits M 68 den jüdischen Ursprung der Sünde betont: Die Juden seien ein „Volk, welches die Phantasie der sittlichen Erhabenheit höher als irgend ein anderes Volk getrieben hat und welchem allein die Schöpfung eines heiligen Gottes, nebst dem Gedanken der Sünde als eines Vergehens an dieser Heiligkeit, gelungen ist“ (KSA 3, 65, 25–29; vgl. NK KSA 3, 64, 21). Im Sinne der Rückführung des christlichen Sündenbegriffs auf „ein jüdisches Gefühl“ konnte N. etwa bei Lüdemann 1872, 191 lesen, dass auch der Apostel Paulus noch den jüdischen Sündenbegriff in Anschlag bringe; so sei die Sünde „im Galaterbrief [...] gemäss dem alttestamentlichen *οἰστρος*-Begriff, eine den Menschen dem erhabenen heiligen Gott gegenüber verschuldende Schwäche und verwerfliche Unvollkommenheit desselben“ (zu Paulus siehe NK FW 139). Den Zusammenhang von Judentum und Christentum im Hinblick auf Sünde und Sühne konnte N., bezogen auf Christus selbst, auch in Lippert 1882 finden: „für einen gebildeten Juden konnte doch nur feststehen, dass der Sühneanspruch der gesamten Menschheit gegenüber nur dem Einen Gotte zustehe; diesem Einen Gotte also musste sich Jesus als ablösendes Sühnopfer darbringen.“ (Lippert 1882, 96) In GM II 22, wird der Gehalt des jüdisch-christlichen Sündenbegriffs als ein selbstquälerisches Schuldgefühl gegenüber Gott präzisiert, das der „Mensch des schlechten Gewissens“ (KSA 5, 332, 6) sich selbst auferlegt: „Eine Schuld gegen Gott: dieser Gedanke wird ihm zum Folterwerkzeug“ (KSA 5, 332, 9 f. u. NK 5/2 hierzu).

486, 10 Sünde] In Cb2, 160 Anführungszeichen hinzugefügt; so auch bei den weiteren Nennungen der „Sünde“ im vorliegenden Text.

486, 13 aus, die ganze Welt zu „verjüdeln“] In Cb1, 160 korrigiert aus: „aus die ganze Welt zu „verjüdeln““ (in Cb2, 160 mit Randstrich markiert). Das Verb „verjüdeln“ stammt aus dem antisemitischen Vokabular der Zeit (vgl. z. B. Bauer 1863, 8, 25 u. 49; Dühring 1881, 9, 82 u. 85 f.). N. gebraucht es im veröffentlichten Werk auch noch in GM I 9, KSA 5, 270, 2 f.: „Alles verjüdet oder verchristlicht oder verpöbelt sich zusehends (was liegt an Worten!)“ Auch hier wird es also mit einer Abwertung des Christentums verbunden (vgl. Schank 2000, 76). Wie Andreas Urs Sommer in NK KSA 5, 270, 2 f. bemerkt, „funktioniert diese Umprägung nur, weil der Ausdruck auch im antichristlichen Kontext von der zeitgenössischen, negativen Konnotation zehrt“. Dass das „Christentum [...] bekanntlich die jüdische Ueberlieferung fortgepflanzt“ hat (Dühring 1877, 273), wie auch FW 135 am Beispiel der Sünde ausführt, ist eine Feststellung, die sich in der zweiten Auflage von Eugen Dührings *Der Werth des Lebens* findet, allerdings in der Erstausgabe aus dem Jahr 1865, die N. be-

saß, noch nicht enthalten war. Vgl. aber auch die oben bereits zitierte Äußerung aus Dühring 1875a, 317, wo N. ähnlich von der jüdischen „arge[n] Mitgift“ im Christentum lesen konnte. Der Schluss von FW 139 wirft gar die Frage auf, ob die Christen im Hinblick auf die Ablehnung der „Leidenschaften“ schließlich selbst zu Juden geworden sind (vgl. 489, 8 f.). Zur These, die Christen seien als ‚Lügner‘ potenzierte Juden, siehe ferner AC 44, 219, 10–15: „Im Christenthum, als der Kunst, heilig zu lügen, kommt das ganze Judenthum, eine mehrhundertjährige jüdische allerernsthafte Vorübung und Technik zur letzten Meisterschaft. Der Christ, diese ultima ratio der Lüge, ist der Jude noch einmal – drei Mal selbst ...“ Vgl. auch ebd., 221, 4 f.: „Der Christ ist nur ein Jude ‚freieren‘ Bekenntnisses.“

486, 13–17 *Bis zu welchem Grade ihm diess in Europa gelungen ist, das spürt man am feinsten an dem Grade von Fremdheit, den das griechische Alterthum – eine Welt ohne Sündengefühle – immer noch für unsere Empfindung hat*] Vgl. den folgenden Beginn eines während der Arbeit an der Erstausgabe von FW entstandenen Nachlass-Notats, das ebenfalls ‚jüdische‘ und ‚griechische‘ Moral- und Gottesbegriffe miteinander kontrastiert: „Jüdisch ist im Ganzen die Moralität Europas – eine tiefe Fremdheit trennt uns immer noch von den Griechen.“ (NL 1881, 15[66], KSA 9, 656, 18 f.; Handschrift in M III 4, 132 f.) Die Schuld daran, dass „das Griechische in Europa unmöglich gemacht“ worden sei, weist schon NL 1880, 3[128], KSA 9, 89, 24 f. u. 15 f. dem „Christenthum“ mit „seine[n] jüdischen Eigenschaften“ zu (eKGWB: „seiner jüdischen Herkunft“). 1878 hatte dagegen MA I 475, KSA 2, 311, 2 u. 4 f. dem nach-antiken „Judenthum“ gerade attestiert, dabei geholfen zu haben, „Europa’s Aufgabe und Geschichte zu einer Fortsetzung der griechischen zu machen“.

486, 14 *diess*] In Cb1, 160 korrigiert aus: „dies“.

486, 15 *an*] In Cb1, 160 korrigiert aus: „in“.

486, 15 f. *das griechische Alterthum – eine Welt ohne Sündengefühle*] Dass die griechische Antike keine Sünde kannte, ist eine These, die vom Mainstream der zeitgenössischen Altertumswissenschaft abweicht. Vielmehr war es durchaus gängige Praxis, den jüdisch-christlichen Sündenbegriff einfach auf die Antike zu übertragen. In Eduard Munks *Geschichte der griechischen Prosa* ist beispielsweise mit Blick auf das Zeitalter-Mythologem zu lesen: „Zeus stürzte Kronos. Aber mit dem Siege ist die Sünde in die Welt gekommen“ (Munk 1863, 2, 194). Oder über die poetische Gerechtigkeit in den Werken der griechischen Dichtung: „Denn den Göttern bleibt der Gerechte gewiß nicht verborgen, und sie werden ihm, da er ihnen lieb ist, das Gute, das ihm als Gerechten zukommt, gewiß nicht entziehen; es müßte denn ihm aus früherer Sünde noch ein noth-

wendiges Uebel herkommen.“ (Ebd., 366) In Leopold Schmidts Werk *Die Ethik der alten Griechen*, das im Erscheinungsjahr der Erstausgabe von FW veröffentlicht wurde und das N. intensiv durchgearbeitet hat, erfährt der Sündenbegriff zwar keine derart unreflektierte Übertragung auf die griechische Antike; dafür konstatiert Schmidt aber, dass sich der griechische „Gedanke der Hybris [...] doch auch mit der Auffassung der Sünde [berührt], welche die christliche Theologie ausgebildet hat, denn zum Wesen der Hybris gehört es, dass sie das Ich zum Centrum zu machen und von den Bedingungen seines und alles Daseins loszureissen sucht“ (Schmidt 1882b, 1, 254).

Auf den Hybris-Gedanken verweist auch das am Ende des zu kommentierenden Abschnitts den Griechen attestierte Konzept des „Frevel[s]“ (487, 10; dass „*Hybrisma* [...] Frevel“ bedeutet, merkt Kaufmann 1980/81, 74 an) – mit dem essentiellen Unterschied freilich, dass der griechische Frevel im Gegensatz zur Sünde mit „Würde“ (487, 10) einhergehen konnte. Dieser Gedanke findet sich bereits in N.s früher Schrift *Sokrates und die griechische Tragödie* (1871), die kurz darauf in GT eingeflossen ist; allerdings wird hier zunächst noch anhand des – ebenfalls in 487, 10 f. erwähnten – ‚arischen‘ Prometheus-Mythos (ähnlich wie später von Leopold Schmidt allgemeiner anhand des Hybris-Gedankens) eine Verwandtschaft mit dem ‚semitischen‘ „Sündenfallmythus“ festgestellt: „Die Prometheussage ist ein ursprüngliches Eigenthum der gesamten arischen Völkergemeinde und ein Dokument für deren Begabung zum Tiefsinnig-Tragischen, ja es möchte nicht ohne Wahrscheinlichkeit sein, dass diesem Mythos für das arische Wesen eben dieselbe charakteristische Bedeutung innewohnt, die der Sündenfallmythus für das semitische hat, und dass zwischen beiden Mythen ein Verwandtschaftsgrad existirt, wie zwischen Bruder und Schwester.“ (SGT, KSA 1, 616, 19–27 = GT 9, KSA 1, 68, 34–69, 8) Vgl. NK 487, 9–14.

Eine andere Position, die der in FW 135 vertretenen Ansicht inhaltlich durchaus nahe kommt, wenngleich mit entgegengesetzter, anti-hellenistischer Wertung, vertrat der Rabbiner und frühe Vertreter des Reformjudentums Abraham Geiger, der in seinem Vorlesungszyklus *Das Judenthum und seine Geschichte* von 1864 den antiken Griechen das Sündenbewusstsein zumindest „fast ganz“ absprach: „Das Bewußtsein der Sündhaftigkeit, das heißt der Naturanlage, welche auch in Beziehung auf Reinheit an Endlichkeit und Beschränktheit leidet, das Bewußtsein, daß die Sinnlichkeit so an uns nagt, daß wir einen fortwährenden Kampf zu bestehen haben, um dem Guten, dem Drange nach Vollendung folgen zu können, dieser Kampf, der aber den Menschen auch veredelt und erhöht, der selbst durch die Reue zu edlem Siege hin führt, dieses Bewußtsein ist den Griechen fast ganz und gar verhüllt“ (Geiger 1864, 18). Für eine Geiger-Lektüre N.s gibt es freilich keine Belege; bei dem „Geiger“,

der in einem nachgelassenen Notat von 1878 erwähnt wird, handelt es sich, wie aus dem Kontext hervorgeht, um dessen Sohn Ludwig Geiger, der unter anderem ein Buch über Petrarca verfasst hat (vgl. NL 1878/79, 39[8], KSA 8, 577, 11).

486, 18 *Einverleibung*] Vgl. NK 370, 21.

486, 19 *haben*] In Cb1, 160 eingefügt.

486, 19–21 „*Nur wenn du bereuest, ist Gott dir gnädig*“ – *das ist einem Griechen ein Gelächter und ein Aergermiss*] Komma in Cb1, 160 eingefügt. Dieser Passus münzt eine biblische Wendung um, die Christus „den Juden ein Aergerniß, und den Griechen eine Thorheit“ nennt (1 Korinther 1, 23 = Die Bibel: Neues Testament 1818, 198).

486, 21f. „*so mögen Sklaven empfinden*“] „Sklaven“ in Cb1, 160 korrigiert aus „Sklaven“. Die den Griechen hypothetisch in den Mund gelegte ‚vornehme‘ Ablehnung des jüdischen Gottesbegriffs bzw. des darauf beruhenden Verständnisses von Sünde und Reue antizipiert das in N.s späteren Texten begegnende Konzept einer ‚Sklaven-Moral‘, die dann in binärer Opposition einer ‚Herren-Moral‘ gegenübergestellt wird. Vgl. JGB 195, KSA 5, 116, 29 f. u. 117, 5–9, wo im Ausgang von der antik-römischen Perspektive die Juden als sklavisches Volk erscheinen: „Die Juden – ein Volk ‚geboren zur Sklaverei‘, wie Tacitus und die ganze antike Welt sagt [...]. In dieser Umkehrung der Werthe (zu der es gehört, das Wort für ‚Arm‘ als synonym mit ‚Heilig‘ und ‚Freund‘ zu brauchen) liegt die Bedeutung des jüdischen Volks: mit ihm beginnt der Sklaven-Aufstand in der Moral.“ Zu N.s möglichen Quellen für den antisemitischen *locus classicus* der Juden als Sklaven vgl. NK 5/1, S. 526–528; von jüdischer „Sklaven-Moral“ ist dann im Gegensatz zu einer „Herren-Moral“ zum ersten Mal in JGB 260, KSA 5, 208, 25 f. die Rede. Explizit aufgegriffen und weitergeführt wird dies in der Ersten Abhandlung von GM; vgl. besonders GM I 7.

Das ‚vornehme‘ Verhältnis der Griechen zu ihren Göttern stellt bereits die nachgelassene Aufzeichnung NL 1875, 5[150] dem ‚knechtischen‘ Verhältnis der Juden zu ihrem Gott gegenüber: „Sie [die Griechen] sehen über sich die Götter nicht als Herren, sich nicht als Knechte, wie die Juden. Es ist die Conception von einer glücklicheren und mächtigeren Kaste, ein Spiegelbild der gelungensten Exemplare der eignen Kaste, also ein Ideal, kein Gegensatz des eignen Wesens. Man fühlt sich durchaus verwandt. Es besteht gegenseitiges Interesse, eine Art Symmachie. Man denkt vornehm von sich, wenn man sich solche Götter dichtet.“ (KSA 8, 81, 14–21; es handelt sich bei diesem Auszug um eine Vorversion der Eingangspartie des 1878 publizierten Textes MA I 114, der unter der Überschrift „Das Ungriechische im Christenthum“ steht.) Mit

dem angeblich knechtischen oder sklavischen Verhältnis der Juden zu ihrem Gott wird hier wie in FW 135 ein antisemitischer Topos evoziert, der sich auch in Dührings *Judenfrage* mehrfach findet; vgl. Dühring 1881, 31: „Ein Volk von lauter Creaturen, welches nie eine Faser von echtem Freiheitsgefühl an sich gehabt hat, muss diese Rolle auch in seinen einzelnen geschichtlichen Schicksalen zeigen. Wo es aber eine Religion creirt, muss dies eine Knechtsreligion werden.“ Oder ebd., 47: „Sie [die Juden] haben nichts vermocht, als sich nach dem Bilde des Verhältnisses von Herr und Knecht, in welchem ihr Leben aufging, auch einen Herrgott zu erdenken. Sie haben, wie ich es schon in meinem ‚Cursus der Philosophie‘ (1875) nannte, die Knechtsgestalt der Religion erfunden.“ Vgl. Dühring 1875a, 391: „Das Einzige, worin die Juden in der Weltgeschichte Epoche gemacht haben, ist die Knechtsform der Religion gewesen.“ Dührings *Cursus* wurde von N. direkt nach Erscheinen als zweites Buch auf eine „Der Reihe nach“ abzuarbeitende Leseliste gesetzt (NL 1875, 8[3], KSA 8, 129, 1 u. 3) und ausweislich vieler Lesespuren auch intensiv durchgearbeitet (vgl. NPB 201f.).

486, 24 f. *kann, ausser*] Komma in Cb1, 160 eingefügt.

486, 25–27 *Jede Sünde ist eine Respects-Verletzung, ein crimen laesae majestatis divinae – und Nichts weiter!*] Die lateinische Rechtsformel, die sich mit „Verbrechen der Verletzung der göttlichen Majestät“ bzw. schlicht „Beleidigung der göttlichen Majestät“ übersetzen lässt, wurde in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen (Kirchen-)Rechtsgeschichte unterschieden vom „crimen laesae majestatis humanae“ als dem Verbrechen gegen die menschliche Obrigkeit. Während jedoch unter jenem Vergehen gegen Gott nur spezielle ‚Delikte‘ wie „Häresie, Blasphemie, Meineid, Zauberei, Hexerei“ begriffen wurden (Schmidt 1995, 163), vertritt FW 135 die These, dass es in der jüdisch-christlichen Sündenmoral außer der Majestätsbeleidigung gegenüber Gott letztlich gar kein anderes Vergehen gibt, wie der wenig später fallende Satz ausdrücklich festhält: „Sünde ist ein Vergehen an ihm [Gott], nicht an der Menschheit!“ (486, 33–487, 1)

486, 26 *Nichts*] In Cb1, 160 korrigiert aus: „nichts“.

486, 32 f. *diesen ehrsüchtigen Orientalen im Himmel*] Der jüdische Gott als ehrsüchtiger Orientale, der sich überdies durch die zuvor genannten Eigenschaften unumschränkter Macht und unstillbaren Rachedurstes auszeichnet (vgl. 486, 23) – in diesem Bild wirkt der schon im 18. Jahrhundert verbreitete Topos vom orientalischen Despotismus nach, wie ihn besonders prominent Nicolas-Antoine Boulanger in seinen *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* gestaltet hat, in denen ausdrücklich von der „Théocratie des Hébreux“ (Boulanger 1761, 369) die Rede ist. Auch in Vinzent Darnauts *Religions-Geschichte*

des alten Bundes werden die „gottesfürchtigen Juden“ noch über ein halbes Jahrhundert später mit dem „orientalischen Despotismus“ assoziiert (Darnaut 1816, 258). Auf das in diesem Sinn orientalische Erbe des Christentums, dessen ‚liebender‘ Gott „nicht einmal über das Gefühl der Ehre und der gereizten Rachsucht Herr geworden ist“ (489, 21–23), kommt FW 141 unter dem Titel „Zu orientalisch“ zu sprechen.

Als „Beschneidung und Eingrenzung menschlicher Möglichkeiten“ versteht Willers 1988, 115 den „ehrsüchtigen Orientalen im Himmel“, während Gläßer 2000, 218 hervorhebt, dass diesem Gott das menschliche „Sündenbewußtsein“ selbst gleichgültig sei.

487, 3 f. *Gott und Menschheit sind hier so getrennt, so entgegengesetzt gedacht* [Vgl. die ‚Vorstufe‘ hierzu in N V 7, 125: „Jüdisch – Kluft Gott Mensch“. Die strikte Trennung zwischen dem jüdischen bzw. jüdisch-christlichen Gott und dem Menschen betont auch die in NK 486, 13–17 bereits auszugsweise zitierte nachgelassene Aufzeichnung NL 1881, 15[66], in der es weiter heißt, „die Juden haben [...] ihren Gott reiner und ferner als irgend ein Volk gestaltet: sie nährten ihn mit all dem Guten und Hohen, was in der Brust des Menschen wächst – und diese seltsamste aller Aufopferungen hat allmählich eine Kluft zwischen Gott und Mensch entstehen lassen, die furchtbar empfunden wurde.“ (KSA 9, 656, 20–657, 2) Die projektive ‚Ernährung‘ dieses Gottesbildes durch das menschliche Ideal des „Guten und Hohen“ ist allerdings ein Gedanke, der von der Darstellung in FW 135 nicht unerheblich abweicht: Hier erscheint der jüdische Gott ausschließlich als rachgieriger Despot, dem seine „Ehre“ (486, 25) über alles geht. Zur Verbindung von FW 135 und NL 1881, 15[66] vgl. auch Vivarelli 1998, 122, die in der von beiden Texten thematisierten Trennung zwischen Mensch und Gott einen versteckten Bezug auf die Rede vom „unendliche[n] Abgrund“ in Blaise Pascals *Pensées* (Pascal 1865, 2, 102) vermutet.

487, 8 f. *das jüdische Gefühl, dem alles Natürliche das Unwürdige an sich ist* [Vgl. NL 1880, 4[158], KSA 9, 141, 4–6: „Die Juden haben das Irdische als das Schwache Vergängliche gegenüber dem Erhabenen im Himmel Thronenden empfunden – in ‚demüthigster Unterordnung‘“.

487, 9–14 *Den Griechen dagegen lag der Gedanke näher, dass auch der Frevel Würde haben könne – selbst der Diebstahl, wie bei Prometheus, selbst die Abschlachtung von Vieh als Aeusserung eines wahnsinnigen Neides, wie bei Ajax: sie haben in ihrem Bedürfniss, dem Frevel Würde anzudichten und einzuverleiben, die Tragödie erfunden* [Die hier formulierte literatur- und mentalitätsgeschichtliche These zur Geburt der Tragödie aus dem Geist des (der Sünde entgegengesetzten) würdigen Frevels beruft sich auf zwei mythische Figuren der

griechischen Antike, die beide wiederholt in N.s Texten erwähnt werden: den Titanen Prometheus, der den Göttern das Feuer raubte, um es den Menschen zu bringen, und den Helden Aias (bei N. stets in der Schreibung: „Ajax“) den Telamonier, der im Trojanischen Krieg kämpfte. Zu Prometheus vgl. NK 469, 2–4. Bereits in N.s früher Schrift SGT von 1871 findet sich der Gedanke eines würdevollen Frevels, wie er durch den Lichtraub des Prometheus repräsentiert werde und gegen den jüdischen Sündenbegriff (mit dem er kurz zuvor im Text noch verglichen wurde; vgl. NK 486, 15 f.) absteche: „dass aber der Mensch frei über das Feuer waltet und es nicht nur durch ein Geschenk vom Himmel, als zündenden Blitzstrahl oder wärmenden Sonnenbrand empfängt, erschien jenen beschaulichen Urmenschen als ein Frevel, als ein Raub an der göttlichen Natur. [...] Das Beste und Höchste, dessen die Menschheit theilhaftig werden kann, erringt sie durch einen Frevel und muss nun wieder seine Folgen dahinneehmen, nämlich die ganze Fluth von Leiden und von Kümernissen, mit denen die beleidigten Himmlischen das edel emporstrebende Menschengeschlecht heimsuchen – müssen: ein herber Gedanke, der durch die Würde, die er dem Frevel erteilt, seltsam gegen den semitischen Sündenfallmythus absticht; in welchem die Neugierde, die lügnerische Vorspiegelung, die Verführbarkeit, die Lüsterheit, kurz eine Reihe vornehmlich weiblicher Affektionen als der Ursprung des Uebels angesehen werden.“ (KSA 1, 616, 30–617, 13 = GT 9, KSA 1, 69, 11–28) Indes überträgt SGT den – obzwar um- bzw. aufgewerteten – Ausdruck Sünde noch selbst auf den griechischen Frevel, wenn kurz darauf „von der aktiven Sünde als der eigentlich prometheischen Tugend“ gesprochen wird (KSA 1, 617, 14 f. = GT 9, KSA 1, 69, 29 f.).

Der im vorliegenden Abschnitt erwähnte wahnsinnige Neid des telamonischen Aias, der sich in der „Abschlachtung von Vieh“ äußert, geht auf dessen Streit mit Odysseus um die Rüstung des im Kampf gefallenen Achilleus zurück. Nachdem der ‚vielgewandte‘ Odysseus (vgl. NK 576, 26 f.) seine Ansprüche darauf gegen Aias durchsetzen konnte, wollte dieser in rasendem Zorn des Nachts Odysseus und die anderen Griechen töten; die Odysseus schirmende Göttin Athene aber vernebelte seine Sinne, so dass er stattdessen Rinder und Schafe niedermetzte und einige von ihnen – darunter vermeintlich Odysseus selbst – ‚gefangen nahm‘, um sie in seinem Zelt auszupeitschen. Als er seinen Wahn erkannte, stürzte er sich aus Scham über die begangene Tat in sein Schwert. (Hierzu schreibt N. in NL 1877, 22[60], KSA 8, 389, 12 f.: „Selbstmord, bei Ajax um das überreizte Ehrgefühl zu befriedigen.“) Der Neid auf Odysseus ließ Aias aber selbst nach seinem Tod nicht los; im XI. Gesang der *Odyssee*, in dem Odysseus die Seele der Toten heraufbeschwört, wird berichtet, wie Aias immer noch nicht „den Unmut, wegen der Rüstung“ vergessen habe (V. 554; Homer 1819, 1, 157). Die „Würde“ des neidischen Aias streicht bereits das frühe

Notat NL 1871/72, 16[3], KSA 7, 394, 5 f. heraus, wo es in anerkennendem Ausruf heißt: „Ajax – das große Individuum – was ließen sich die Griechen von ihm gefallen!“ Zum hohen Ansehen des Neids im Sinne von *ἄγών* oder *ἐπίς* bei den alten Griechen vgl. – im kontrastiven Bezug auf den ‚heiligen Zorn‘ der Juden (dazu siehe NK 488, 7 f.) – NL 1880, 7[55], KSA 9, 328, 18 f. und M 38, KSA 3, 45, 28–46, 22. Die gattungspoetologische Erwähnung der Tragödie in 487, 14 spielt vor dem Hintergrund der beiden genannten mythischen Figuren insbesondere auf Aischylos’ *Gefesselten Prometheus* an, der bereits in FW 1 zitiert wurde (vgl. NK 372, 12–14), sowie auf Sophokles’ *Rasenden Aias*.

487, 9 *Griechen*] In Cb, 161 rot unterstrichen: „Griechen“.

487, 15 f. *trotz aller seiner dichterischen Begabung und Neigung zum Erhabenen*] Zur „altjüdischen Litteratur“ vgl. das Notat NL 1880, 1[73], KSA 9, 22, 29–31, das ihr den – freilich fragwürdigen „Vorzug [...] vor allen anderen alten Litteraturen“ – zuschreibt, „mehr Moral“ zu enthalten. Dass ‚die‘ Juden „als Dichter und Künstler die glänzendsten Nachmacher und Nachfühler“ seien, behauptet wiederum mit einem leicht vergiftet klingenden Kompliment die spätere Aufzeichnung NL 1884, 25[221], KSA 11, 72, 7 f. Im Jahr darauf notiert N. über den (allerdings 1825 zum Christentum konvertierten) ‚jüdischen‘ Dichter Heine, den er außerordentlich schätzte: „Deutschland hat nur Einen Dichter hervorgebracht, / außer Goethe: das ist Heinrich Heine – u / der ist noch dazu ein Jude.“ (KGW IX 1, N VII 1, 90, 2–6 = NL 1885, 34[154], KSA 11, 472, 18–20) Wiederholt wird in N.-Texten im Vorfeld der Erstausgabe von FW den Juden eine ausgeprägte Tendenz zum (sittlich) Erhabenen zugeschrieben; vgl. NL 1880, 4[158], KSA 9, 141, 4–6; NL 1880/81, 8[97], KSA 9, 403, 9–14 und M 68, KSA 3, 65, 23–29. Zur traditionellen (bei „dem Juden“ laut der zu kommentierenden Stelle allerdings gerade nicht zu beobachtenden) Verbindung zwischen dem Erhabenen und dem Tragischen vgl. NK 372, 29 f.

136.

Das auserwählte Volk.] Eine ‚Vorstufe‘ findet sich in N V 5, 17, die titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit diversen Korrekturen und Varianten in M III 6, 228 f. Ging FW 135 vom jüdischen Erbe des Sündenbegriffs im Christentum aus, so wird nun das Judentum unabhängig von seiner christlichen Fortsetzung betrachtet. Von den Juden als dem in der Überschrift genannten ‚auserwählten Volk‘ (vgl. NL 487, 19 f.) handelt aber eigentlich nur das erste Viertel des vorliegenden Abschnitts. Der Rest des Textes bietet eine machtpsychologische Reflexion auf das Verhältnis des französischen Adels zum Sonnenkönig Ludwig XIV., das ein

Analogon der Beziehung der Juden zu ihrem Gott bieten soll. Die uneingeschränkte Übertragung von Macht auf einen „göttlichen Monarchen“ (487, 24) durch den französischen Adel bzw. die gläubigen Juden erfährt dabei eine Deutung als kompensatorische Strategie im Umgang mit einem eigenen Machtmangel. Punktuelle Bezugnahmen auf FW 136 bei Grau 1984, 108, Willers 1988, 115, Mandel 1998, 155, Golomb 2004, 14, Golan 2007, 148 und Zimmermann 2017, 271.

487, 19 f. *Die Juden, die sich als das auserwählte Volk unter den Völkern fühlen*] Die Auserwähltheit meint die durch Gott. Im Fünften Buch Mose wird das jüdische Volk mit den Worten angesprochen: „Du bist ein heiliges Volk GOTT, deinem Herrn. Dich hat GOTT, dein HERR, erwählet zum Volk des Eigenthums aus allen Völkern, die auf Erden sind. / [...] Nicht hat euch der HERR angenommen, und euch erwählet, daß eurer mehr wäre, denn alle Völker; denn du bist das wenigste unter allen Völkern: / [...] Sondern, daß er euch geliebet hat, und daß er seinen Eid hielte, den er euren Vätern geschworen hat“ (5. Mose 7, 6–8 = Die Bibel: Altes Testament 1818, 195). In N.s Text schwingt in der distanzierten Außenperspektive auf das Sich-auserwählt-Fühlen des jüdischen Volks schon mit, das andere Völker dieses Selbstverständnis der ‚Auserwählten‘ nicht teilen. JGB 195, KSA 5, 116, 29–31 formuliert dies explizit-exemplarisch: „Die Juden – ein Volk ‚geboren zur Sklaverei‘, wie Tacitus und die ganze antike Welt sagt, ‚das auserwählte Volk unter den Völkern‘, wie sie selbst sagen und glauben“ (hierzu NK 5/1, S. 525–528). Der Machtmangel der Juden, der im Fortgang von FW 136 indirekt, nämlich über den Vergleich mit dem machtlosen Adel zur Zeit des französischen Absolutismus thematisiert wird, deutet sich bereits zu Beginn von FW 136 an.

Über die Folgen dieser Diskrepanz zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung, die sich historisch konkret in der vom jüdischen Volk erlittenen „Gewalt“ durch mächtigere Völker manifestierte, hätte N. in Ernest Renans *Vie de Jésus* (1863) lesen können: „Un gigantesque rêve poursuivait depuis des siècles le peuple juif, et le rajeunissait sans cesse dans sa décrépitude. Étrangère à la théorie des récompenses individuelles, que la Grèce a répandue sous le nom d’immortalité de l’âme, la Judée avait concentré sur son avenir national toute sa puissance d’amour et de désir. Elle crut avoir les promesses divines d’un avenir sans bornes, et comme l’amère réalité qui, à /50/ partir du IX^e siècle avant notre ère, donnait de plus en plus le royaume du monde à la force, refoulait brutalement ces aspirations, elle se rejeta sur les alliances d’idées les plus impossibles, essaya les volte-faces les plus étranges.“ (Renan 1863, 49 f.) – „Ein gigantischer Traum verfolgte seit Jahrhunderten das jüdische Volk und verjüngte es stets in seinem Verfall. Der Theorie individueller Belohnungen fremd, welche Griechenland unter dem Namen Unsterblichkeit der Seele verbreitet

hat, hatte Judäa seine ganze Kraft zu lieben und zu wünschen an seine nationale Zukunft gesetzt. Es glaubte ein göttliches Versprechen einer schrankenlosen Zukunft zu besitzen, und da die herbe Wirklichkeit vom neunten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung immer mehr /93/ und mehr die Herrschaft der Welt der Gewalt zuertheilte und die Sehnsucht der Juden auf rauhe Weise zurückdrängte, so warf sich die Nation auf die unmöglichsten Gedankenverbindungen, versuchte die seltsamsten Umschläge.“ (Renan 1864, 92f.) Als eine von diesen „unmöglichsten Gedankenverbindungen“ ließe sich von FW 136 her der unterwürfige „Genuss“ der Juden „an ihrem göttlichen Monarchen“ lesen (487, 23 f.). Vom „auserwählt selbstsüchtige[n] Volk“ spricht Dühring 1881, 5.

487, 20–23 *weil sie das moralische Genie unter den Völkern sind (vermöge der Fähigkeit, dass sie den Menschen in sich tiefer verachtet haben, als irgend ein Volk)* Den Zusammenhang von ‚ausschweifender‘ Moral und menschlicher (Selbst-)Verachtung bei den Juden akzentuiert auch schon NL 1880, 3[128], KSA 9, 89, 2–15, wo damit noch ihr bedingungsloser Gehorsam gegenüber Gott verbunden wird (auf den ebenfalls FW 136 abhebt): „Man wird nicht das glücklichste und besonnenste Volk sein, wenn man derart im Moralischen ausschweift und es in's Göttliche, Menschen-Unmögliche hineinverlegt. Sie sind viel gefangen und unterworfen gewesen, sie haben die orientalische Verachtung kennen gelernt dafür, daß sie in ihrem Glauben hartnäckig waren; sie haben sich gegen diesen Glauben so benommen wie asiatische Völker gegen ihre Fürsten, kriechend ergeben und voller Angst, auch nicht frei vom Gelüst der Unabhängigkeit: so bekamen sie eine unruhige, begehrlische, im Heimlichen sich schadlos haltende Phantasie, die Brutstätte jener sublimen anklägerischen Moralität und jenes wilden Heroismus, der sich ebenso in der Hingebung an ihren Heerführer Gott als in der Verachtung gegen sich selbst kund giebt.“ Zur jüdischen Selbst- bzw. Menschenverachtung vgl. auch NL 1880, 7[256], KSA 9, 371, 2f.: „Die Juden hatten diese Verachtung von sich und vom Menschen überhaupt!“ Dass „die Juden [...] den Menschen verachteten und als böse und verächtlich zugleich empfanden“, vermerkt auch NL 1881, 15[66], KSA 9, 656, 20 f.

487, 23–27 *die Juden haben an ihrem göttlichen Monarchen und Heiligen einen ähnlichen Genuss wie der war, welchen der französische Adel an Ludwig dem Vierzehnten hatte. Dieser Adel hatte sich alle seine Macht und Selbstherrlichkeit nehmen lassen* In Hermann Hettners *Französischer Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts* konnte N. im ersten Kapitel („Ludwig XIV., seine Größe, und sein Verfall“) nicht nur über das Verhältnis des entmachteten Adels zum ermächtigten Königtum lesen: „Ueberall baute sich auf die rauchenden Trümmer des alten Feudalwesens die unumschränkte Machtvollkommenheit des siegen-

den Königthums.“ (Hettner 1860, 6) Vielmehr ist hier auch schon der Vergleich zwischen dem absolutistischen König Frankreichs und dem Gott des ‚auserwählten‘ jüdischen Volkes anzutreffen, wenn Hettner Jacques-Bénigne Bossuets *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* für den Dauphin (Erstdruck 1709; zum Dauphin vgl. NK 459, 7 f.) mit folgenden Worten referiert: „Gott selbst, heißt es, habe über sein auserwähltes Volk als König geherrscht mit sichtbaren Zeichen, bis er Saul und David durch Samuel salbte und die Herrschaft im Hause Davids befestigte. Das Königthum sei daher geheiligt, denn der König sei der Statthalter Gottes; es sei unumschränkt, denn der König schulde Niemand Rechenschaft als Gott selbst. Die Majestät des Königthums sei die Nachbildung und der Abglanz der Majestät Gottes. Der König sei der Staat.“ (Hettner 1860, 6) Zum Zeitalter Ludwigs XIV. vgl. schon FW 47 (412, 20–27, wo die aus dem höfischen Absolutismus folgende Unterdrückung der Leidenschaft thematisiert wird, was wiederum auf die jüdische ‚Leidenschaftsvernichtung‘ in FW 139 verweist) sowie FW 188 (503, 24 f.).

487, 25 *welchen*] In Cb, 161 mit rotem Randstrich markiert: „welche“.

488, 1–3 *So thürmte man absichtlich den Thurm der königlichen Macht immer mehr in die Wolken hinein und setzte die letzten Bausteine der eigenen Macht daran.*] Die Figura etymologica erinnert an den alttestamentarischen Turmbau zu Babel (vgl. Genesis 11, 1 = Die Bibel: Altes Testament 1818, 10) – mit dem wesentlichen Unterschied jedoch, dass die Bauenden (der französische Adel bzw. die mit ihm verglichenen Juden) bei N. damit nicht ihre eigene Macht demonstrieren wollen, sondern umgekehrt noch ihr letztes bisschen Macht einsetzen, um die Macht ihres Herrschers (Ludwigs XIV. bzw. Gottes) zu mehren.

137.

Im Gleichniss gesprochen.] Vgl. folgende Aufzeichnung aus dem Winter 1880/81: „Nie hat sich der Zorn zu so düsterer Majestät und solchem Reichthum erhabener Nuancen entfaltet als bei den Juden. Was ist ein zürnender Zeus gegen einen zürnenden Jehova! Sie haben es von ihren Propheten auf ihn übertragen. Der Zorn wurde heilig und gut dadurch. Und mitunter brach durch diese Gewitterwolken ein Strahl väterlicher Güte – in einer solchen Landschaft hat Christus seinen Regenbogen, seine Himmelsleiter des Gottes zum Menschen geträumt: nirgends wo anders hätte man dies gekonnt als unter dem Volk der Propheten!“ (NL 1880/81, 8[97], KSA 9, 403; Handschrift in N V 5, 34.) Das meteorologische „Gleichniss“ der Druckfassung ist hier bereits in seinen Kernelementen („Gewitterwolken“, „Strahl“, „Regenbogen“) angelegt.

Vgl. auch die ‚Vorstufe‘ in M III 5, 26 f. und die schon wie die Druckfassung betitelte, geringfügig überarbeitete ‚Reinschrift‘ in M III 6, 152 f. Interpretationsansätze zu FW 137 bieten u. a. Willers 1988, 114, Düsing 2006, 169, Williams 2006, 188, Golan 2007, 161, Franco 2011, 137 und Ure 2019, 141.

488, 5 f. *Ein Jesus Christus war nur in einer jüdischen Landschaft möglich*] Was bereits in FW 99 konstatiert wurde: „die Juden sind ja die Erfinder des Christenthums“ (456, 6 f.), und was dann in FW 135 hinsichtlich der christlichen Übernahme des jüdischen Sündenbegriffs an einem zentralen Glaubensgrundsatz exemplifiziert wurde, erhält nun eine andere Akzentuierung durch den Hinweis auf die kulturgeographische bzw. kulturmeteorologische Bedingung der Existenzmöglichkeit des „Stifter[s] des Christenthums“ (488, 17 f. u. 489, 14 f.), wie Jesus in FW 138 und erneut in FW 140 genannt wird. Die jüdische Landschaft, in der ‚ein Christus‘ allein möglich war, erweist sich im Folgenden als grausige Gewitterlandschaft, in der ein zorniger Gott regiert – laut FW 137 paradoxerweise die notwendige atmosphärische Entstehungsbedingung für eine Religion der „Liebe“ und „Gnade“ (488, 11 f.).

488, 7 f. *die düstere und erhabene Gewitterwolke des zürnenden Jehovah*] Schon in M 38 ist – ausgehend von der These, die antiken Juden hätten „den Zorn anders empfunden, als wir, und ihn heilig gesprochen“ (KSA 3, 46, 15 f.) – die Rede vom „zornigen heiligen Jehovah“, den die Juden „nach ihren zornigen heiligen Propheten gebildet“ haben (KSA 3, 46, 19 f.). Zu den biblischen Quellen für den ‚Zorn Gottes‘ vgl. NK 3/1, S. 131 f. Abgesehen von den beiden Stellen aus M und FW sowie dem oben zitierten Nachlass-Notat NL 1880/81, 8[97] kommt „Jehova(h)“ bei N. übrigens nur noch im Brief an Erwin Rohde vom 20. 10. 1871 vor (KSB 3/KGB II 1, Nr. 162, S. 233, Z. 27). Zum ‚Jüdisch-Erhabenen‘ vgl. NK 487, 15 f.

488, 11 *ein Wunder der „Liebe“*] Das christliche Konzept der „Liebe“ problematisieren aus verschiedenen Blickrichtungen die Abschnitte FW 140 und FW 141, denen zufolge der jüdisch-christliche Gott weder von den Menschen geliebt werden kann (da er ihnen als Richter gegenübersteht) noch selbst die Menschen wahrhaft liebt (da er seine Liebe an Bedingungen knüpft). Umso mehr muss das „seltene plötzliche Hindurchleuchten eines einzelnen Sonnenstrahls“ der „Liebe“ durch die „Gewitterwolke des zürnenden Jehovah“ (488, 8–10) als ein „Wunder“ erscheinen.

488, 11 f. *der Strahl der unverdientesten „Gnade“*] Zur göttlichen Gnade, die im Neuen Testament „durch Jesum Christum geworden“ ist, vgl. Johannes 1, 14 u. 16–17: „Und das Wort ward Fleisch, und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater, voller

Gnade und Wahrheit. / [...] Und von seiner Fülle haben wir alle genommen Gnade um Gnade. Denn das Gesetz ist durch Mose gegeben: die Gnade und Wahrheit ist durch JEsu[m] Christu[m] geworden.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 108)

488, 12–14 *Hier allein konnte Christus seinen Regenbogen und seine Himmelsleiter träumen, auf der Gott zu den Menschen hinabstieg*] Der „Himmelsleiter“ bedient sich N. nur hier, in der oben zitierten Vorarbeit NL 1880/81, 8[97] sowie im 1887 hinzugekommenen Anhang-Gedicht „An den Mistral“; vgl. NK 651, 29. Bereits im Alten Testament träumt der Patriarch Jakob von einer Himmelsleiter. Vgl. 1. Mose 28, 12, wo über Jakob berichtet wird: „Und ihm träumete, und siehe, eine Leiter stand auf Erden, die rührete mit der Spitze an den Himmel, und siehe, die Engel Gottes stiegen daran auf und nieder“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 30). Pollich 2020, 140 verweist außerdem auf Johannes 1, 51, wo die „Vorstellung der ‚Himmelsleiter‘ als die durch Christus erwirkte Verbindung zwischen Mensch und Gott“ aufgerufen werde. Christus spricht dort: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, von nun an werdet ihr den Himmel offen sehen, und die Engel Gottes hinauf und herab fahren auf des Menschen Sohn.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 109) Auf dieser Bibelstelle basiert nach Pollich auch die ‚Leiter Zarathustras‘ in EH Za 6, KSA 6, 343, 21 f. u. 344, 5.

138.

Der Irrthum Christi.] Eine ‚Vorstufe‘ zu diesem Abschnitt findet sich in N V 7, 98. Der Titel der geringfügig überarbeiteten bzw. abweichenden ‚Reinschrift‘ in M III 6, 244 f. kommt noch ohne Artikel aus. FW 138 wendet sich einem Unterschied zwischen Judentum und Christentum im Hinblick auf das Konzept der Sünde zu. Während in den Abschnitten FW 135 und FW 137 die jüdischen Wurzeln des Christentums im Fokus standen, wird nun eine religiöse Differenz benannt, die auf den ‚Juden‘ Jesus Christus selbst zurückgeht. Zwar wird nicht in Abrede gestellt, was in FW 135 behauptet wurde, dass nämlich die Sünde wesentlich zur jüdischen Erbmasse des Christentums gehöre. Dennoch habe Jesus den in der Überschrift genannten „Irrthum“ begangen zu meinen, die Juden hätten unter dem Gefühl der Sünde schwer gelitten. Das Leiden an der Sünde, so die Schlusspointe des Abschnitts, die die Überführung dieses ‚Irrtums‘ in eine ‚Wahrheit‘ nachzeichnet, gelte erst für die Christen. Vgl. aber NL 1880, 6[6], KSA 9, 195, 7 f., wo es selbst noch ganz assertorisch über „die Juden“ heißt, sie „litten am meisten [...] bei der Sünde“. Zu FW 138 vgl. neben den in NK 488, 17 f. angeführten Titeln auch Williams 2006, 188 und Hödl 2009, 387 f.

488, 17 f. *Der Stifter des Christenthums*] Mit Bezug auf Jesus und den Apostel Paulus, der im folgenden Abschnitt FW 139 thematisiert wird, bemerkt Havemann 2002, 147, dass „Nietzsche in dieser Zeit beide als ‚Stifter des Christenthums‘ bezeichnen“ kann; damit gibt Havemann Salasquarda 1974, 100 f. gegen Willers 1988, 131 recht. Dass in FW 138 ausweislich des Titels „nur von Jesus“ unter dieser Bezeichnung die Rede ist, gesteht Havemann ebd., Anm. 114 freilich zu. Erst in FW 353 wird tatsächlich von „Jesus (oder Paulus)“ (589, 20 f.) in einem – wenn auch durch die Einklammerung hierarchisierenden – Atemzug gesprochen.

488, 19 f. *der Irrthum Dessen, der sich ohne Sünde fühlte, dem es hierin an Erfahrung gebrach!*] Dagegen wird später in NL 1884, 25[441], KSA 11, 130, 4–8 konstatiert, dass Jesus sich keineswegs „ohne Sünde fühlte“, obwohl ihm niemand eine solche nachzuweisen vermocht habe: „Selbst Jesus wehrte sich dagegen, gut genannt zu werden. ‚Keiner ist gut, als Gott‘, sagte er. Daß ihn Niemand einer Sünde zeihen konnte, ist etwas anderes: dies beweist nichts gegen die Kritik vor seinem Gewissen. Ein Mensch, der sich absolut gut fühlt, müßte geistig ein Idiot sein.“ 1888 schreibt N. dann aber mehrfach gegen Ernest Renans Stilisierung Jesu zum „Genie“, er sei doch ein „Idiot“ gewesen; vgl. KGW IX 8, W II 5, 168, 4 u. 169, 18 (NL 1888, 14[38], KSA 13, 237, 2 f. u. 25 f.); KGW IX 9, W II 6, 124, 44–46 (NL 1888, 15[9], KSA 13, 409, 17 f.) und AC 29, KSA 6, 200, 15.

488, 20 *gebrach*] M III 6, 244: „fehlte“.

488, 22 *welche*] In M III 6, 244 korrigiert aus: „die“.

488, 24–26 *ihrem Meister nachträglich Recht zu schaffen und seinen Irrthum zur „Wahrheit“ zu heiligen*] M III 6, 244 f.: „ihrem Meister nachträglich ein Recht zu auf sein Erbarmen zu schaffen und jenen ‚seinen‘ Irrthum zur Wahrheit zu heiligen“. Während also die antiken Juden als die „Erfinder der Sünde“ (488, 23) selbst gar nicht nennenswert unter dieser gelitten hätten, seien erst die Christen zu notleidenden Sündern geworden, die auf göttliches „Erbarmen“ (488, 22) angewiesen sind.

139.

Farbe der Leidenschaften.] Die bereits so betitelte ‚Reinschrift‘ des Textes, der die in FW 130 allgemein aufs Korn genommene christliche Weltverhässlichung konkret auf die Beurteilung der Leidenschaften durch Paulus bezieht, weist einige Korrekturen und Varianten auf (vgl. M III 6, 254 f.). KSA 14,

258 verzeichnet diese zwar nicht, präsentiert jedoch folgende ‚Vorstufe‘: „Solche Naturen wie Paulus haben nur das Schmutzige von allen Leidenschaften kennen gelernt: die Juden haben ihren Idealismus nicht wie die Griechen auf die Leidenschaft gewendet, sondern auf die göttliche Reinheit davon: weshalb sie im Zustand der Leidenschaftlichen immer das Häßlichste dabei empfanden und sich fern von ihrer Idealität fühlten – ganz umgekehrt wie wir! Die Christen haben sich bemüht, hierin Juden zu werden – und alle Welt zu Juden zu machen.“ Neben der größeren Ausführlichkeit von FW 139 fällt auch die Umformulierung des Aussagesatzes in (rhetorische) Fragesätze am Schluss des Abschnitts auf. Auf Paulus kommen N.s Texte immer wieder zu sprechen; die eKGWB enthält über hundert namentliche Nennungen zwischen 1873 und 1888, mit Häufungen im Nachlass des Sommers 1880 und des Herbstes 1887 sowie in AC. In FW taucht der Apostel explizit aber nur noch in einer Klammerbemerkung als Jesus-Anhängsel im Fünften Buch (FW 353; vgl. 589, 20 f.) auf. Monographisch behandelt wurden die Paulus-Bezüge bei N. von Havemann 2002, allerdings ohne Berücksichtigung von FW 139. Vgl. aber die Interpretationsansätze zu diesem Abschnitt bei Salaquarda 1974, 98, Conway 1997, 195, Higgins 2000, 117 f., Strobel 2000, 56, Franco 2011, 137, Clark 2015, 108 f. u. 241, Rynhold/Harris 2018, 125 und Ure 2019, 141 f.

488, 28–30 *Solche Naturen, wie die des Apostel Paulus, haben für die Leidenschaften einen bösen Blick*] Formal ähnlich, aber inhaltlich anders setzt das nachgelassene Notat NL 1880, 4[254], KSA 9, 162, 26 f. an: „Solche Naturen wie Paulus legen sich alle Erlebnisse nach der Logik ihrer Leidenschaft zurecht.“ Vor diesem Hintergrund ließe sich Paulus’ „böse[r] Blick“ für die Leidenschaften, der im Fortgang des Textes noch weiter ausbuchstabiert wird, auf eine Abwehrreaktion gegen seine eigene affektive Disposition zurückführen. Genau dies tut jedenfalls NL 1880, 4[170], KSA 9, 144, 10–13: „Der Fanatismus ein Mittel gegen den Ekel an sich. Was hat Paulus auf dem Gewissen? Die σάρξ [Fleischlichkeit] hat ihn verleitet zu Unreinheit Bilderdienst und Zauberei (φαρμακεία) Feindschaft und Mord, Trunkenheit und Gelage (κῶμοι)“. Zum leidenschaftlichen „Auflodern der ewigen Flamme, die semitisch / ist“, bei Paulus vgl. noch KGW IX 6, W II 2, 18, 8–10 (NL 1887, 10[181], KSA 12, 564, 30 f.)

Der „böse Blick“ bezeichnet nach Pierer 1875–1879, 3, 709 eigentlich „die vom Aberglauben von Alters her gewissen Personen zugeschriebene Zauberkraft, mit ihrem Blicke Menschen, besonders Kindern, Glückbegabten, dem Vieh, Garten und Feldfrüchten schaden zu können“. Richard Andree bemerkt dazu in seinen *Ethnographischen Parallelen und Vergleichen*: „**Bei den Semiten** findet sich dieser Aberglaube bereits im neuen Testament angedeutet. Christus selbst glaubte an das ‚Schalksaug‘, /36/ wie Luther übersetzt.“ (Andree 1878, 35 f.)

488, 30–489, 2 *sie lernen von ihnen nur das Schmutzige, Entstellende und Herzbrechende kennen, – ihr idealer Drang geht daher auf Vernichtung der Leidenschaften aus]* Über das „Herzbrechende“ bzw. ‚Herzverfinsternde‘ der Leidenschaften konnte sich N. in einer seiner Hauptquellen zu Paulus informieren: in Hermann Lüdemanns Studie *Die Anthropologie des Apostels Paulus*, die er im Brief an Overbeck vom 19. Juli 1880 als „Meisterstück auf einem sehr schwierigen Felde“ bezeichnete (KSB 6/KGB III 1, Nr. 41, S. 31, Z. 10 f.). So ist in Lüdemann 1872, 17 zu lesen, dass „das Herz“, welches doch „in den Briefen Pauli [...] als Organ für die Aufnahme einer Offenbarung“ erscheint, „unempfänglich [...] und verfinstert“ werde, wenn „das Gefühl im eigentlichen Sinn, der Affect, mitbetheiligt ist.“ (Ebd., 18) Hinsichtlich des bei Paulus mit Sünde konnotierten Begriffs des Fleisches bzw. des Fleischlichen (σάρξ) resümiert Lüdemann 1872, 19: „Dem alttestamentarischen Charakter unseres Begriffs entspricht es ferner ganz, dass das Herz trotz seiner Geistigkeit auch zur σάρξ in greifbarer Beziehung steht. Dies erhellt theils schon aus der in den Affecten sich kundgebenden Leidensfähigkeit, theils geht der Apostel ausdrücklich auf das fleischerne Herz zurück (2. Cor. 3, 3).“ Im Römerbrief 7, 5 bezieht Paulus ausdrücklich Fleisch, Leidenschaft (Lust) und Sünde aufeinander, indem er diese unheilvolle Verbindung durch den Sühnetod Christi für überwunden erklärt: „Denn da wir im Fleisch waren; da waren die sündlichen Lüste, welche durch das Gesetz sich erregten, kräftig in unsern Gliedern, dem Tode Frucht zu bringen.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 186) Im Zuge seiner Lüdemann-Lektüre fertigte N. im Sommer 1880 eine Reihe von – teils exzerptartigen – Aufzeichnungen an, die sich diesem Zusammenhang und insbesondere der ‚Vernichtung‘ der fleischlichen Sündengelüste widmen (vgl. z. B. NL 1880, 4[162], KSA 9, 141, 21–142, 2 u. NL 1880, 4[164], KSA 9, 142, 13–143, 16).

Die „Unterdrückung der Leidenschaften“ wurde unter diesem Titel schon in Abschnitt FW 47 im Ersten Buch zum Thema erhoben, dort allerdings nicht hinsichtlich des Juden- oder Christentums, sondern hinsichtlich des französischen Absolutismus, der in FW 136 wiederum einen Vergleichsrahmen für das Gottesverhältnis des jüdischen Volkes abgab; vgl. die entsprechenden Stellenkommentare. Von der „Vernichtung der Leidenschaft“ (554, 26) ist – allerdings im unspezifischen Bezug auf alle Morallehrer – auch in FW 326 die Rede.

489, 3–6 *Ganz anders, als Paulus und die Juden, haben die Griechen ihren idealen Drang gerade auf die Leidenschaften gewendet und diese geliebt, gehoben, vergoldet und vergöttlicht]* Vgl. die Gegenüberstellung von antiken Griechen und Juden in FW 135, insbesondere die These von der griechischen Würdigung der ‚frevelnden‘ Leidenschaft wie etwa des rasenden Neides bei Aias (siehe NK 487, 9–14). Bemerkenswert ist im vorliegenden Passus aber nicht nur der

Unterschied, sondern auch die Gemeinsamkeit zwischen Juden und Griechen: Beide haben demnach einen „idealen Drang“ (vgl. schon 489, 1), d. h. ein Idealisierungsbedürfnis, das nur in entgegengesetzter Weise ausgelebt wird: der jüdischen Idealisierung der Leidenschaftslosigkeit steht die griechische Idealisierung der Leidenschaften selbst gegenüber (zur Leidenschaftslosigkeit als Ideal der Stoiker vgl. jedoch NK 383, 25–28 u. NK 544, 2–10). Eine konträre Position vertritt der bereits in NK 486, 15 f. zitierte jüdische Gelehrte Abraham Geiger in seinem Buch *Das Judenthum und seine Geschichte*, dem zufolge die antiken Griechen gerade nur „eine Bändigung der Leidenschaften, aber nicht eine Erhebung“ derselben – wie seines Erachtens die Juden – geleistet hätten: „das innere Streben nach höherer Reinigung, das Verlangen, die menschlichen, sittlichen Gebrechen abzulegen und sich anzulehnen an das Göttliche als den Quell aller Reinheit, war in den Griechen nicht mit voller Klarheit erwacht.“ (Geiger 1864, 18)

Die Rede vom ‚Vergolden‘ in FW 139 deutet Clark 2015, 108 als Anspielung auf Hume 1875, 205 („gilding or staining all natural objects with the colours, borrowed from internal sentiment, raises, in a manner, a new creation“).

489, 4 *idealen Drang*] In Cb, 163 rot unterstrichen und am Seitenrand markiert: „Idealismus“.

489, 8 f. *Und nun die Christen? Wollten sie hierin zu Juden werden? Sind sie es vielleicht geworden?*] Vgl. Dühring 1875a, 317, wo in ähnlicher Wortwahl wie in FW 135 (siehe NK 486, 13) „die angejüdelten Vorstellungsmanieren“ des „christlichen Irrthums“ moniert werden. Die drei (rhetorischen) Fragen am Ende von FW 139 beziehen die jüdische Erbschaft des Christentums im Unterschied zu Dühring, der eher allgemein von fälschlich übernommenen „Abwege[n] der jüdischen Denkweise“ spricht (ebd.), allerdings spezifisch auf den – als ungrisch herausgestellten – Willen zur Vernichtung der sündigen Leidenschaften. Mit Blick auf Paulus vermerkt NL 1880, 4[258], KSA 9, 163, 26–164, 3: „Daß man Christ werden könne, ohne vorher Jude zu werden – war seine Erfindung. – Übrigens war es ein Irrthum: die Christen sind doch Juden geworden.“

140.

Zu jüdisch.] Titelgleiche, geringfügig überarbeitete ‚Reinschrift‘ in M III 6, 226 f. Etwas ausführlicher entfaltet die zentrale These des vorliegenden Abschnitts, dass ein richtender Gott kein geliebter Gott sein könne, dieses nachgelassene Notat: „Welche Gemeinheit! Gott will Liebe von den Menschen – und hat für die, welche sie versagen, die Hölle in Bereitschaft! Wie Tiberius und

Nero! Ist es nicht achtbar, einem solchen Tyrannen sich zu weigern? / Gott als der Gerechte und der Richter ist kein Gegenstand der Liebe! Es ist undelikat! Er hätte sich des Richtens **begeben müssen**! Christus empfand nicht fein genug! In diesen Dingen sind wir reifer! Wenn Gott der Gegenstand der Liebe sein wollte, so – – –“ (NL 1880/81, 8[27], KSA 9, 388; Handschrift in N V 5, 11). Die Zurückführung dieses Nicht-fein-genug-Empfindens auf Jesu jüdische Herkunft (die in FW 137 im Vordergrund stand), die die – im Titel schon angezeigte – Pointe der Druckfassung bildet, kommt in der Aufzeichnung also noch nicht zum Tragen.

Thematisch bilden FW 140 und der nachfolgende Abschnitt FW 141 ein Textpaar, wie schon Piazzesi 2010a, 370–372 gezeigt hat, die darin zu Recht eine Problematisierung der gedoppelten „Vorstellung des christlichen Gottes als Gott der Liebe und der Gerechtigkeit“ erblickt (ebd., 370). Zu dieser Textpaarung siehe noch Saarinen 2019, 162, Anm. 71; zu FW 140 vgl. auch Higgins 2000, 113, Golan 2007, 149 und Hödl 2009, 387.

489, 11–14 *Wenn Gott ein Gegenstand der Liebe werden wollte, so hätte er sich zuerst des Richtens und der Gerechtigkeit begeben müssen: – ein Richter, und selbst ein gnädiger Richter, ist kein Gegenstand der Liebe.*] In M III 6, 226 nachträglich eingefügt: „zuerst“ und „und selbst ein gnädiger Richter“. Gott als „Richter“ ist – neben Gott als „Vater“ oder als „Belohner“ – in der jüdisch-christlichen Religion eine topische Attribuierung; vgl. JGB 53, KSA 5, 72, 26–73, 3 u. NK 5/1 hierzu. Auf die gerechte Gnade (vgl. NK 488, 11 f.) dieses Richters darf freilich nur hoffen, wer seine Autorität anerkennt und sich ihr gehorsam unterwirft. Vgl. Psalm 103, 11: „Denn so hoch der Himmel über der Erde ist, läßt er seine Gnade walten über die, so ihn fürchten.“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 606) Das zeigt die Sinnrichtung der Argumentation im vorliegenden Abschnitt an: Ein Objekt der Furcht kann demzufolge nicht zugleich eines der Liebe sein.

489, 14 f. *Der Stifter des Christenthums empfand hierin nicht fein genug, – als Jude.*] Das fehlende Feinheitsempfinden, das Jesus als einem Juden hier attestiert wird, verweist auf das Christentum als ‚Geschmacksfrage‘ in FW 132. Vom Schlusssatz her erhellt der Titel: „Zu jüdisch“ war demnach Christus, um das feine Empfinden aufzubringen, das nötig gewesen wäre, um – wie die Sprechinstanz von FW 140 – zu erkennen, dass ein Richter zwar gefürchtet, aber nicht geliebt werden kann.

141.

Zu orientalisch.] Die titelgleiche ‚Reinschrift‘ in M III 6, 226 f. enthält noch Korrekturen und typographisch relevante Varianten. KSA 14, 258 präsentiert

zwar nicht diese, dafür aber eine knappe ‚Vorstufe‘: „Wie wohl es thut, daß an uns geglaubt wird, erkennt man daraus: niemand hat es anstößig gefunden, daß Gott seine Liebe zu dem Menschen von dessen Glauben an ihn abhängig machte. Wie kleinlich! ‚Wenn ich dich liebe, was geht’s dich an?‘ ist höher.“ Nicht nur die Überschrift von FW 141 verhält sich komplementär zu der des vorangehenden Abschnitts, sondern auch der Gehalt: Ging es in FW 140 um die (unmögliche) menschliche Liebe zum jüdisch-christlichen Gott, so wird jetzt umgekehrt die Liebe Gottes zum Menschen betrachtet – und (als nicht bedingungslose) in Frage gestellt. Zum Vergleich zwischen FW 140 und FW 141 vgl. Piazzesi 2010a, 370–372; zu FW 141 siehe auch Willers 1988, 114 f., Vivarelli 1998, 98 und Rupschus 2013, 178, Anm. 508.

489, 17–20 *Ein Gott, der die Menschen liebt, vorausgesetzt, dass sie an ihn glauben, und der fürchterliche Blicke und Drohungen gegen Den schleudert, der nicht an diese Liebe glaubt!*] Über den christlichen Gott heißt es in Johannes 3, 16: „Also hat GOTT die Welt geliebet, daß er seinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 111) An dieser Stelle wird die Liebe Gottes zu den Menschen, die er belohnen will, in der Tat ausdrücklich an die Bedingung des Glaubens an ihn gebunden. Das enthält schon indirekt die Drohung: Die Ungläubigen sind demnach „verloren“ gegeben und vom ewigen Leben ausgeschlossen. Ein nachgelassenes Notat aus dem Umkreis von FW erwägt demgegenüber sogar, dass ein wahrhaft liebender Gott selbst gerade nicht geliebt werden will (weil dies nur ein Zeichen von Eitelkeit und damit von fehlender Würde wäre): „Ein Gott, der liebt, ist es nicht würdig, sich lieben zu lassen: lieber will er noch gehaßt werden.“ (NL 1882, 3[1], KSA 10, 100, 10 f.) Ein solchermaßen liebender Gott dürfte insofern freilich aus der Perspektive des vorangegangenen Abschnitts FW 140 keine Probleme damit haben, zu richten und zu strafen – weil er es gar nicht auf Gegenliebe von menschlicher Seite anlegt.

Zwar nicht im Rekurs auf FW 140 oder 141, sondern in einer eigentümlichen Kontamination von JGB 53 und FW 125 bezweifelt auch der N.-Interpret Heidegger, dass der richtende, rechtende Gott die Menschen liebt: „der ‚Richter‘, mit dem man rechnet, der ‚Belohner‘, durch den man sich für seine Tugenden bezahlen läßt, jener Gott, mit dem man seine ‚Geschäfte‘ macht – wo aber läßt sich eine Mutter für ihre Liebe zum Kind bezahlen? Der ‚moralisch‘ gesehene Gott und nur dieser ist gemeint, wenn Nietzsche sagt: ‚Gott ist tot.‘“ (HGA 6/1, 286)

489, 18 *vorausgesetzt*] In M III 6, 226 unterstrichen.

489, 19 f. *schleudert, Der nicht an diese Liebe glaubt! Wie? eine*] In M III 6, 226 korrigiert aus: „Ungläubigen schleudert? – ‚und‘ eine dermaßen“.

489, 20f. *verclausulirte Liebe als die Empfindung eines allmächtigen Gottes* | M III 6, 226: „verclausulirte Liebe als die Empfindung eines ‚allmächtigen heiligen‘ Gottes“.

489, 21–23 *Eine Liebe, die nicht einmal über das Gefühl der Ehre und der gereizten Rachsucht Herr geworden ist! Wie orientalisches ist das Alles!* | Aufgegriffen werden hier Formulierungen aus FW 135; vgl. NK 486, 32f. Stand dort – wenn gleich im Ausgang von der christlichen Sündenempfindung – noch primär das ‚orientalische‘ Gottesbild der antiken Juden im Zentrum, so trifft nunmehr der titelgebende Vorwurf des Orientalischen direkt das Christentum. Aus der Perspektive nicht des „allmächtigen Gottes“ (489, 21), sondern der von ihm beherrschten Gläubigen heißt es noch in NL 1884, 25[441], KSA 11, 130, 9f.: „dieses Auf-Gnade-und-Ungnade-sich-niederwerfen ist im Christenthum orientalisches: nicht vornehm!“ Zum Christenthum als in Europa ‚wucherndem‘ „Exceß von orientalischer Moralität [...], wie die Juden ihn ausgedacht und ausempfunden haben“, vgl. schon NL 1880, 3[128], KSA 9, 88, 28–89, 2. Dass das Christenthum jedoch viel orientalischer als das (europäische) Judentum sei, bemerkt mit Blick auf ‚jüdische Aufklärer‘ des Mittelalters MA I 475, KSA 2, 310, 34–311, 3: „Wenn das Christenthum Alles gethan hat, um den Occident zu orientalisieren, so hat das Judenthum wesentlich mit dabei geholfen, ihn immer wieder zu occidentalisieren“.

489, 23–25 *„Wenn ich dich liebe, was geht’s dich an?“ ist schon eine ausreichende Kritik des ganzen Christenthums.* | Das in Anführungszeichen gesetzte Zitat geht auf Goethes Bildungsroman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* IV 9 zurück, wo es von der Schauspielerin Philine gegenüber dem Titelhelden ausgesprochen wird: „Auf den Dank der Männer habe ich niemals gerechnet, also auch auf deinen nicht; und wenn ich dich lieb habe, was geht’s dich an?“ (Goethe 1855b, 16, 281) Der etwas andere Wortlaut („liebe“ statt „lieb habe“) sowie der thematische Kontext (Gottesliebe) deuten jedoch darauf hin, dass N. das Zitat nicht direkt aus dem *Wilhelm Meister* entnommen hat, sondern aus Goethes autobiographischem Werk *Aus meinem Leben. Wahrheit und Dichtung* III 14, wo Goethe rückblickend über seine Begeisterung für den substanzfrommen Philosophen Baruch de Spinoza berichtet: „Was mich aber besonders an ihn [Spinoza] fesselte, war die gränzenlose Uneigennützigkeit, die aus jedem Satze hervorleuchtete. Jenes wunderliche Wort: ‚Wer Gott recht liebt, muß nicht verlangen, daß Gott ihn wieder liebe,‘ mit allen den Vordersätzen worauf es ruht, mit allen den Folgen die daraus entspringen, erfüllte mein ganzes Nachdenken. Uneigennützig zu seyn in allem, am uneigennützigsten in Liebe und Freundschaft, war meine höchste Lust, meine Maxime, meine Ausübung, so daß jenes freche spätere Wort ‚Wenn ich dich liebe, was geht’s dich an?‘ mir

recht aus dem Herzen gesprochen ist. Uebrigens möge auch hier nicht verkannt werden, daß eigentlich die innigsten Verbindungen nur aus dem Entgegengesetzten folgen.“ (Goethe 1853–1858, 22, 219)

Während Goethe demzufolge aus Spinozas *amor dei intellectualis* (vgl. hierzu NK 624, 18–21) für sich den säkularisierenden Schluss gezogen haben will, in jeder Liebes- und Freundschaftsbeziehung uneigennützig zu sein, dreht FW 141 den Sinn des zitierten Satzes gegenüber Spinoza um: Nicht bedingungslose Liebe des Menschen zu Gott, die auf Gegenliebe verzichtet, sondern die Liebe Gottes zum Menschen, die gerade Gegenliebe zur notwendigen Bedingung macht, ist hier gemeint, so dass der jüdisch-christliche Gott selbst den spinozistischen Grundsatz Goethes nicht erfülle, der mithin gegen jenen Gott spreche (vgl. hierzu auch Piazzesi 2010a, 371 f.). In WA 2 wird dieser Gedanke einschließlich des – hier freier wiedergegebenen – Goethe-Zitats im Ausgang von dem vermeintlichen Missverständnis der Liebe durch die Künstler wiederholt: „Sie [die Künstler] glauben in ihr [der Liebe] selbstlos zu sein, weil sie den Vorthail eines andren Wesens wollen, oft wider ihren eigenen Vorthail. Aber dafür wollen sie jenes andre Wesen besitzen ... Sogar Gott macht hier keine Ausnahme. Er ist ferne davon zu denken ‚was geht dich’s an, wenn ich dich liebe?‘ – er wird schrecklich, wenn man ihn nicht wieder liebt.“ (KSA 6, 16, 2–8; vgl. NK 6/1, S. 51 f.)

142.

Räucherwerk.] Titelgleiche, wortidentische ‚Reinschrift‘ in M III 6, 220 f. Wie bereits in FW 108, dem ersten Abschnitt des Dritten Buchs, wird auch hier ein Zusammenhang zwischen Buddhismus und Christentum hergestellt. Wurde dort allerdings die Legende vom zurückbleibenden Höhlen-Schatten Buddhas auf den ‚toten‘ christlichen Gott übertragen, so geht es hier um einen kontrastiven Vergleich: Während Buddha die Schmeichelei gegenüber Wohltätern abgelehnt habe, empfehle das Christentum diese gerade. Hiermit ist auf die Praxis des christlichen Gebets angespielt, also auf das ‚schmeichlerische‘ Verhältnis der Christen zu ihrem ‚wohlthätigen‘ Gott, das auf der Voraussetzung beruht, dass „denen, die GOTT lieben, alle Dinge zum Besten dienen“ (Römer 8, 28 = Die Bibel: Neues Testament 1818, 188). Zur Gottes-Schmeichelei vgl. auch folgende Passage aus dem zeitnah entstandenen nachgelassenen Notat NL 1882, 3[1], KSA 10, 63, 17–19: „Was macht es, ob ihr einem Gotte oder Teufel schmeichelt, ob ihr vor einem Gotte oder Teufel winselt? Ihr seid nur Schmeichler und Winsler!“ Die Verbindung von Schmeichelei und Christentum wird in späteren Texten N.s zwar ebenfalls hergestellt, aber anders akzentuiert. So beschreibt etwa AC 43 umgekehrt ein schmeichlerisches Verhältnis der christlichen Religion

zu den einzelnen Gläubigen: „Und doch verdankt das Christenthum dieser erbarmungswürdigen Schmeichelei vor der Personal-Eitelkeit seinen Sieg, – gerade alles Missrathene, Aufständisch-Gesinnte, Schlechtweggekommene, den ganzen Auswurf und Abhub der Menschheit hat es damit zu sich überredet. Das ‚Heil der Seele‘ – auf deutsch: ‚die Welt dreht sich um mich‘ ...“ (KSA 6, 217, 25–30). Zu FW 142 vgl. außer den in NK 489, 27 f. erwähnten Autoren/Titeln noch Sprung 1991, 79, Brömsel in NH 206, Mabilie 2009, 185 und Zavatta 2019, 231, Anm. 5.

489, 27 f. *Buddha sagt: „schmeichle Deinem Wohlthäter nicht!“*] Wie bereits Walter Kaufmann in Nietzsche 1974, 191, Anm. 29 gezeigt hat, handelt es sich um eine Übernahme aus Ralph Waldo Emersons *Versuchen* (Kaufmann zitiert ohne Nachweis den englischsprachigen Text der *Essays*): „Es ist ein großes Glück, wenn man ohne Injurie und ohne Groll von Einem los kommt, der das Unglück hatte, unsere Hülfe /389/ entgegennehmen zu müssen. Es ist eine sehr drückende Sache, von Andern Dienste zu empfangen, und der Schuldner wünscht natürlich euch eine Schlappe zu geben. Ein goldener Text für diese Herren ist der, den ich so beim Buddhaisten bewundere, welcher niemals dankt, und welcher sagt: ‚Schmeichle nicht deinen Wohlthätern.‘“ Auf diese Stelle hatte zwar bereits Hubbard 1958 hingewiesen, allerdings nur als mögliche Quelle für M 334 und Za Von den Mitleidigen, nicht hingegen für FW 142. Vgl. auch Orsucci 1996, 204 und Morillas Esteban 2008.

143.

Grösster Nutzen des Polytheismus.] Als den ‚größten Nutzen des Polytheismus‘ stellt der so überschriebene Text eine durch die ‚Vielgötterei‘ vollzogene frühgeschichtliche Vorbereitung der „Freigeisterei“ dar (491, 4), mit der die Sprechinstanz ganz offenkundig sympathisiert. Begründet wird diese These über einen dreistufigen Gedankengang, der einem dreistufigen, aber diskontinierlich verlaufenden menschheitsgeschichtlichen Entwicklungsgang entspricht, der vom Polytheismus über den Monotheismus zur „Freigeisterei“ führt. Zunächst (490, 2–29) wird die Erfindung von Gottheiten als Verschleierrungsstrategie für die – angeblich seit jeher verpönte – Aufstellung neuer, eigener Ideale und Gesetze durch frühgeschichtliche Ausnahme-Individuen gedeutet. Diese hätten sich auf den Willen eines Gottes berufen, um ihren Individualwillen dahinter zu verbergen bzw. um ihn darin zu sublimieren. Auf der frühen Entwicklungsstufe des Polytheismus habe für jedes Volk zwar nur eine einheitliche sittliche Norm gegolten: die des Allgemein-Menschlichen. Allerdings habe „man“ sich auf polytheistischer Grundlage, vermittelt über das Individua-

tions- und Pluralitätsprinzip auf der ‚übermenschlichen‘ Ebene der verschiedenen Gottheiten, „zuletzt“ als menschliches Individuum ähnliche Freiheiten genommen, wie man sie den Göttern zugestand (490, 28). Deshalb erblickt die historisch zurückschauende Sprechinstanz in polytheistischen Kulturen eine „unschätzbare Vorübung zur Rechtfertigung der Selbstsucht und Selbstherrlichkeit des Einzelnen“ (490, 25 f.), in welcher ihr eigenes, ‚freigeistiges‘ Ideal zu bestehen scheint.

Anders verhalte es sich dagegen im Monotheismus, den der zweite Teil des Abschnitts (490, 29–491, 3) entsprechend kritisch charakterisiert, nämlich als erhebliche Gefährdung der Weiterentwicklung der Menschheit hin zur „Freigeisterei“, die offensichtlich das Telos der hier zugrunde liegenden Geschichtsauffassung und Anthropologie bildet. Zwar teile der Monotheismus mit dem frühen Polytheismus die Norm des Allgemeinmenschlichen, des „Eine[n] Normalmenschen“ (490, 30), doch ohne dabei zugleich die – inkonsequente – Pluralisierung dieses Konzepts zuzulassen, da der Monotheismus eben nur einen einzigen Gott voraussetzt, der über alle Menschen und Völker gleichermaßen herrscht. Als das eigentliche Kennzeichen des Monotheismus erscheint damit die „starre Konsequenz“ (490, 29), mit der er an jener Norm festhält, und die dadurch zum „vorzeitige[n] Stillstand“ der Menschheitsentwicklung zu führen „drohte“ (490, 33). Dass der Mensch so buchstäblich zu einem normalen Tier hätte ‚festgestellt‘ werden können, illustriert der parodistische Schluss des zweiten Gedankenschritts, der sich auf vermeintlich empirische Fakten der ‚Tiergeschichte‘ beruft.

Im dritten und letzten Schritt (491, 3–8) kommt der Text auf dasjenige zurück, wofür der Polytheismus schon im zweiten Teil als „Vorübung“ bezeichnet wurde, und adressiert die dort genannte „Selbstsucht und Selbstherrlichkeit des Einzelnen“ (490, 25 f.) nunmehr mit der Paarformel „Freigeisterei und Vielgeisterei“ (491, 4). Augenscheinlich ist der Sprecher damit in seiner eigenen Sprechgegenwart bzw. Sprechsituation angekommen, in der die Gefahr des Stillstands durch den Monotheismus gebannt sei und sich der Horizont für das exzeptionelle Tier ‚Mensch‘ geöffnet habe, was allerdings nicht weiter erläutert und ausgeführt wird (seit wann, durch welche Personen oder Ereignisse besteht und wie weit verbreitet ist diese Freigeisterei?). Damit enthält der Abschnitt zwar nicht etwa ein persönliches Bekenntnis zum Polytheismus, über den er vielmehr aus einer entwicklungsgeschichtlich überlegenen Perspektive spricht. Fraglos erscheint der Polytheismus als ‚Vorspiel der Freigeisterei‘ aber gegenüber dem ‚unfreien‘ Monotheismus in deutlich positiverem Licht. Vgl. hingegen im Vierten Buch FW 300, wo in Erwägung gezogen wird, dass in „irgend einem fernen Zeitalter die gesamte Religion als Uebung und Vorspiel“ einer „Selbsterlösung“ des Menschen erscheinen könnte (539, 10–14), was offenbar auch den Monotheismus einschließt.

Passend dazu stellt die von KSA 14, 258 als Vorarbeit zu FW 143 angeführte Aufzeichnung NL 1881, 12[7], KSA 9, 577, 6–17 noch nicht den Polytheismus in puncto „Freigeisterei“ über den Monotheismus, sondern hebt generell den Nutzen, aber auch den Nachteil von fiktiven ‚übermenschlichen‘ Wesen für die Entwicklung der Menschheit hervor – inklusive der (christlichen) „Heiligen“: „Ohne die Vorstellung anderer Wesen als Menschen sind bleibt alles Kleinstädtereie, Klein-Menschelei. Die Erfindung der Götter und Heroen war unschätzbar. Wir brauchen Wesen zur Vergleichung, selbst die falsch ausgelegten Menschen, die Heiligen und Heroen sind ein mächtiges Mittel gewesen. Freilich: dieser Trieb verbrauchte einen Theil der Kraft, welche auf die Findung des eigenen Ideals verwendet werden konnte. – Aber eigene-Ideale-suchen war nichts für frühere Zeiten, das Wichtigste war den Menschen nicht mehr unter ein Mittelmaaß hinabsinken zu lassen und dazu diente, daß er wie angeschmiedet wurde an ein allgemeines Menschenbild, daß Selbstlosigkeit ihm gepredigt wurde.“ Vgl. die Handschrift in N V 7, 199.

Ausführlicher thematisiert wird das – kritisch gesehene – Menschenbild der Selbstlosigkeit in folgender ‚Vorstufe‘, die offenbar eine Weiterentwicklung des eben zitierten Textes darstellt: „Ohne die Vorstellung anderer Wesen als Menschen sind bleibt alles Kleinstädtereie, Klein-Menschelei: die Erfindung von Göttern Heroen und Übermenschen aller Art, so wie von Neben- und Untermenschen, Zwergen, Feen, Centauren war unschätzbar. Wir haben Wesen zur Vergleichung nöthig, ja wir können kaum die falsch ausgelegten Menschen, die Heroen- und Heiligendichtung entbehren. Freilich: dieser Trieb hat den größten Theil jener Kraft verbraucht, welche hätte auf die Erfindung und Ausdichtung eines eignen neuen Ideals verwandt werden können. Aber das Suchen eigner Ideale war kaum Aufgabe der früheren Menschen, ihre Aufgabe war vielmehr, den Menschen überhaupt nicht mehr unter ein Mittelmaaß, das erreicht war, herabsinken zu lassen. Die Götter und Heiligen waren gleichsam der Kork, der die Menschheit oben auf dem Meere erhielt. ‚Selbstlosigkeit‘ war eine gute Predigt – damals: wozu eben auch das Verzichten auf ein persönliches Ideal gehört. ‚Haltet mit mir das allgemeine Menschenbild aufrecht, wehrt jedem, der etwas anderes will, wendet alle Kräfte hierher‘ – so empfanden die guten Menschen.“ (M III 5, 68) Diese Aufzeichnung weist zwar schon mehr wörtliche Übereinstimmung mit FW 143 auf als die zuerst zitierte. Einen Unterschied hinsichtlich des ‚allgemeinen Menschenbildes‘ zwischen ‚inkonsequentem‘ Polytheismus und ‚konsequentem‘ Monotheismus macht dagegen erst die Druckfassung geltend. Von den Korrekturen und Textvarianten in der titelgleichen ‚Reinschrift‘ (vgl. M III 6, 130 f.) teilt KSA 14 nur eine mit (vgl. NK 490, 13–16).

Zu FW 143 liegen unterschiedliche Interpretationsansätze vor: Kaufmann 1982, 360 f. bezieht den Abschnitt auf einen „Zusammenhang“ zwischen einem

„idealen Selbst über uns und dem Übermenschen“. Hödl 2000, 210 f. charakterisiert den Text zwar als „eine kleine Lobrede auf den Polytheismus“, schärft aber zugleich ein, dass „Nietzsche keinen Rückgang in den Polytheismus“ wolle, den er vielmehr nur „als eine Art von ‚Ventil‘ gegenüber den normierenden Tendenzen der Gesellschaft“ betrachte. Higgins 2000, 155 sieht in FW 143 „[c]ertain Elements of Zoroastrian thought“ am Werke, während Witzler 2001, 71 f. sogar eine ganze Entwicklungs- bzw. Verfallsgeschichte des Polytheismus aus dem Text rekonstruieren will. Gerhardt 2006, 145 liest ihn hingegen als Beschreibung der „Eigenschaften jener überlegenen Naturen, die stark genug sind, sich vom Zwang der Überlieferung zu lösen.“ Von „Nietzsches Eulogie auf den Polytheismus“ spricht wiederum Frey 2007, 185, dem zufolge FW 143 N.s „Wertschätzung der griechischen Religion aus neuzeitlicher Perspektive formuliert“. Siehe auch die vergleichsweise ausführliche Erörterung von Schacht 2015, 98–100, der festhält, N. zeige sich hier „as *positively* disposed to one sort of (commonly ridiculed) religiousness as he is *negatively* disposed to its more familiar and generally highly regarded (Christian) counterpart“ (ebd., 99). Nach dem ‚Geschmacksmaßstab‘, wie er von FW 132 vorgegeben wird, charakterisiert Franco 2011, 137 f. den Text als „aesthetic critique of Christianity (and Judaism) by celebrating the advantages of polytheism over monotheism“ und zieht von hier aus motivische Parallelen zu FW 144 und FW 149. Auf das Problem des moralischen Göttermordes in FW 153 bezieht hingegen Ure 2019, 145–151 den vorliegenden Abschnitt (vgl. NK FW 153).

Bemerkenswert erscheint, dass FW 143 sogar Eingang in religionsgeschichtliches Handbuchwissen zum „Monotheismus“ gefunden hat; vgl. Lang 1998, 159, der FW 143 zur „klassische[n]“ Formulierung einer monotheismuskritischen und polytheismusaffinen Denktradition erklärt, die bei David Hume beginne und in N. ihren Höhepunkt erreiche: „Die von HUME vorbereitete Kritik am Monotheismus, verbunden mit einem Lob des Polytheismus, findet sich auch bei SCHOPENHAUER, um dann ihre klassische Gestalt bei F. NIETZSCHE zu erhalten. Dieser hält den Monotheismus [...] für die Menschheit insgesamt für schädlich, weil er eine Projektion des unschöpferischen Durchschnittsmenschen darstelle.“ Siehe hierzu NK 490, 17–33. Die bislang ausführlichste Interpretation zu FW 143 hat Argy 2010 vorgelegt, die den Abschnitt, „qui célébrait le polythéisme“ (ebd., 198), insbesondere zur Religionsthematik im Fünften Buch der Neuausgabe von FW (in FW 343, FW 344, FW 347 und FW 353) ins Verhältnis setzt.

490, 2–6 *Dass der Einzelne sich sein eigenes Ideal aufstelle und aus ihm sein Gesetz, seine Freuden und seine Rechte ableite – das galt wohl bisher als die ungeheuerlichste aller menschlichen Verirrungen und als die Abgötterei an sich]*

Dass „man ehemedem den Egoismus als eine peinliche Sache“ empfunden und das „Selbst sein“ verdammt habe (475, 25 f.), stellt ähnlich schon FW 117 dar, wo zugleich behauptet wird, „heut zu Tage“ (475, 14) herrschten dagegen die „Selbst- und Lustgefühle des Einzelnen“ (475, 16 f.). Das Temporaladverb „bisher“ verweist im vorliegenden Passus ebenfalls auf eine Vergangenheit, von der die Gegenwart im weiteren Textverlauf abgesetzt wird: Die Sprechinstanz blickt aus einer ‚freigeistigen‘ Situation, in der sich „der Einzelne“ eigene Ideale und Gesetze aufstellen könne, auf eine lange Zeitspanne zurück, in der dies nicht oder nur eingeschränkt bzw. mittelbar möglich gewesen sei.

490, 3 *eigenes*] Sperrdruckanweisung in Cb, 164.

490, 11 *dieser Trieb*] Erst in 490, 14 f. erfährt der so unvermittelt eingeführte „Trieb“ eine nähere Bestimmung: als der „Trieb[] zum eigenen Ideale“.

490, 13–16 *verwandt dem Eigensinn, dem Ungehorsame und dem Neide. Diesem Triebe zum eigenen Ideale feind sein: das war ehemals das Gesetz jeder Sittlichkeit. Da gab es nur Eine Norm*] M III 6, 130: „verwandt dem Eigensinn, der Eifersucht und der Lüge. Man mußte so sein, wie das Gesetz und die allwaltende allgegenwärtige Sitte gebot: da gab es nur Eine Norm“. Im Korrekturbogen gestrichen: „der Eifersucht und der Lüge. Man musste ehemals so sein, wie das Gesetz und die allwaltende allgegenwärtige Sitte gebot“; stattdessen notierte N. am linken Seitenrand die von der Druckfassung noch leicht abweichende Version: „dem Ungehorsam und dem Neide Diesem Trieb zum eignen Ideal fremd zu sein: Das wollte 'war' ehemals das {forderte} ein jedes Gesetz das Gesetz und jede jeder Sittlichkeit: sie ~~kennen~~ nur“ (Cb, 164).

490, 17–33 *Aber über sich und ausser sich, in einer fernen Ueberwelt, durfte man eine Mehrzahl von Normen sehen: der eine Gott war nicht die Leugnung oder Lästerung des anderen Gottes! Hier erlaubte man sich zuerst Individuen, hier ehrte man zuerst das Recht von Individuen. Die Erfindung von Göttern, Heroen und Uebermenschen aller Art, sowie von Neben- und Untermenschen, von Zwergen, Feen, Centauren, Satyrn, Dämonen und Teufeln, war die unschätzbare Vorübung zur Rechtfertigung der Selbstsucht und Selbstherrlichkeit des Einzelnen: die Freiheit, welche man dem Gotte gegen die anderen Götter gewährte, gab man zuletzt sich selber gegen Gesetze und Sitten und Nachbarn. Der Monotheismus dagegen, diese starre Consequenz der Lehre von einem Normalmenschen – also der Glaube an einen Normalgott, neben dem es nur noch falsche Lügengötter giebt – war vielleicht die grösste Gefahr der bisherigen Menschheit: da drohte ihr jener vorzeitige Stillstand*] Diese Ausführungen zum polytheistischen Normenpluralismus stehen, wie Lang 1998, 159 zu Recht anmerkt, in einer religionsphilosophischen Tradition der Entgegensetzung von tolerantem Poly-

theisms und intolerantem Monotheismus, die ins Aufklärungszeitalter zurückreicht. David Hume hatte bereits 1757 in seiner *Natural History of Religion* den Polytheismus nicht nur als menscheitsgeschichtliche Frühform der Religion charakterisiert, sondern überdies seine Vorzüge gegenüber dem später sich entwickelnden Monotheismus herausgestrichen: „idolatry is attended with this evident advantage, that, by limiting the powers and functions of its deities, it naturally admits the gods of other sects and nations to a share of divinity, and renders all the various deities, as well as rites, ceremonies, or traditions, compatible with each other.“ (Hume 1757, 58) Während laut Hume polytheistische Völker aufgrund ihrer toleranten Haltung die religiösen Vorstellungen anderer Völker akzeptieren und mit den eigenen vermitteln können, neigen monotheistische Kulturen seines Erachtens wegen ihres Allgemeinheitsanspruches zu Gewalt gegen Andersgläubige: „While one sole object of devotion is acknowledged, the worship of other deities is regarded as absurd and impious. Nay, this unity of object seems naturally to require the unity of faith and ceremonies, and furnishes designing men with a pretext for representing their adversaries as prophane, and the subjects of divine as well as human vengeance.“ (Ebd., 59) Humes Fazit lautet: „The intolerance of almost all religions, which have maintained the unity of god, is as remarkable as the contrary principle in polytheists.“ (Ebd., 61)

Auch Schopenhauer hebt in seinen *Parerga und Paralipomena* ganz ähnlich wie Hume die friedliche Toleranz des Polytheismus gegen die aggressive Intoleranz des Monotheismus ab: „In der That ist Intoleranz nur dem Monotheismus wesentlich: ein alleiniger Gott ist, seiner Natur nach, /384/ ein eifersüchtiger Gott, der keinem andern das Leben gönnt. Hingegen sind polytheistische Götter, ihrer Natur nach, tolerant: sie leben und lassen leben: zunächst dulden sie gern ihre Kollegen, die Götter derselben Religion, und nachher erstreckt diese Toleranz sich auch auf fremde Götter, die demnach gastfrei aufgenommen werden und später bisweilen sogar das Bürgerrecht erlangen; wie uns zunächst das Beispiel der Römer zeigt, welche Phrygische, Aegyptische und andere fremde Götter willig aufnahmen und ehrten. Daher sind es die monotheistischen Religionen allein, welche uns das Schauspiel der Religionskriege, Religionsverfolgungen und Ketzergerichte liefern, wie auch das der Bilderstürmerei und der Vertilgung fremder Götterbilder, Umstürzung Indischer Tempel und Aegyptischer Kolosse, die drei Jahrtausende hindurch in die Sonne gesehen hatten.“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 383 f.)

N.s Text argumentiert freilich signifikant anders als Hume oder Schopenhauer. Zwar hebt auch FW 143 das den Polytheismus auszeichnende Geltenlassen verschiedener Gottheiten hervor, leitet daraus allerdings keine Friedlichkeit polytheistischer Völker ab, sondern betont vielmehr eine hochgradig

individualisierende Wirkung des Polytheismus auf den „Einzelnen“, der sich „zuletzt“ gegen „Gesetze und Sitten und Nachbarn“ dieselbe „Freiheit“ nimmt, die er den Göttern untereinander zugesteht. Offen bleibt jedoch, wann genau dieses „zuletzt“ zu datieren sei und ob das alle „Einzelnen“ betreffen soll – was schließlich die Entstehung einer hochgradig konfliktuösen, weil anarchischen Gesellschaft von lauter Outlaws zur Folge hätte (vgl. auch den „Schwebezustand“ sittlich ungebundener Individuen in FW 149, 493, 22). Auch die vom Monotheismus ausgehende „Gefahr“ für die Menschheit bestimmt der Abschnitt anders als Hume und Schopenhauer. Nicht religiöse Gewalt, Religionskriege etwa (wie sie im folgenden Abschnitt FW 144 ausdrücklich gewürdigt werden), hält die Sprechinstanz für das Problem, sondern einen „vorzeitige[n] Stillstand“ auf dem teleologisch vorausgesetzten Entwicklungsweg des Menschen zum ‚Freigeist‘. Diese Stagnation beruht, so die Implikation, darauf, dass der Monotheismus keine „Einzelnen“ mit selbstgesetzten, eigenen Idealen zulässt, sondern nur „Eine[n] Normalmenschen“. Die Gefahr, die vom Monotheismus ausgehe, bestimmt N.s Text mithin als eine Normierung und Normalisierung des „Einzelnen“, die dem ‚freigeistigen‘ Ideal diametral entgegengesetzt ist.

Kaufmann 1982, 361 hält dies für „ein fragwürdiges Argument“, dem er den Anfang von JGB 52 gegenüberstellt: „Im jüdischen ‚alten Testament‘, dem Buche von der göttlichen Gerechtigkeit, giebt es Menschen, Dinge und Reden in einem so grossen Stile, dass das griechische und indische Schriftenthum ihm nichts zur Seite zu stellen hat.“ (KSA 5, 72, 2–5) Daraus zieht Kaufmann 1982, 361 seinerseits auf fragwürdige Weise den Schluss: „Für Nietzsches Verständnis des Monotheismus“ sei FW 143 „offenbar nicht repräsentativ“.

490, 18 *fernen*] In Cb, 164 korrigiert aus: „ungeheuren“.

490, 23 *Uebersmenschen aller Art*] Das Adjektiv „übermenschlich“ sowie das substantivierte „Übermenschliche“ tauchen bei N. schon in den 1870er Jahren in unterschiedlichen Verwendungsweisen auf; das nachmals berühmt gewordene Substantiv „Übermensch“ ist in seinen Texten ab 1882, dem Erscheinungsjahr der Erstausgabe von FW, belegt. N. konnte es bei der Lektüre von Goethes *Faust* (vgl. Grätz/Wenner 2018), aber auch im Rekurs auf Descartes in Alfred Espinas' *Die thierischen Gesellschaften* finden: „Aber welcher Geist hat nicht seinen eigenen Standpunkt? Und wie sollte man, falls man nicht Uebersmensch ist (*plus qu'homme*), wie Descartes sagt, von den in der zeitgenössischen wissenschaftlichen Welt herrschenden Neigungen sich emanzipieren?“ (Espinas 1879, 510) An der hier zu kommentierenden Stelle, wo die „Uebersmenschen aller Art“ neben „Götter, Heroen“ sowie „Neben- und Untermenschen“ gestellt werden, sind Figuren aus polytheistischen Mythologien ge-

meint, etwa Halbgötter der griechischen Antike wie Herakles oder Achill. Der Wortgebrauch ähnelt damit noch mehr demjenigen, der sich bereits in GT 1 findet, wo über das apollinische Schaffen eines griechischen Bildkünstlers gesagt wird: „im Traume sah der grosse Bildner den entzückenden Gliederbau übermenschlicher Wesen“ (KSA 1, 26, 9 f.). Angespielt ist damit auf den athenischen Maler Parrhasios (ca. 440–390 v. Chr.), der für seine trauminspirierte Herakles-Darstellung bekannt war (vgl. NK 1/1, S. 104). Der „Übermensch“, wie ihn kurz nach FW dann Zarathustra als Ideal menschlicher Höherentwicklung ‚lehrt‘, scheint dagegen bereits in einer nachgelassenen Aufzeichnung aus dem Umkreis von FW auf, in der es heißt: „Die Liebe zum Übermenschen ist das Heilmittel gegen das Mitleid mit den Menschen“ (NL 1882, 3[1], KSA 10, 100, 12 f.) Für Kaufmann 1982, 361 ergibt sich die Relevanz von FW 143 insbesondere dadurch, dass „Nietzsche vor dem *Zarathustra* nur an sehr wenigen Stellen vom Übermenschen spricht“. Vgl. auch – allerdings nach Za – die Rede vom „Uebermenschliche[n] im Menschen“ (604, 5) in FW 358 im Fünften Buch.

490, 33–491, 3 *jener vorzeitige Stillstand, welchen, soweit wir sehen können, die meisten anderen Thiergattungen schon längst erreicht haben; als welche alle an Ein Normalthier und Ideal in ihrer Gattung glauben und die Sittlichkeit der Sitte sich endgültig in Fleisch und Blut übersetzt haben.*] Parodistisch greift N. hier zeitgenössische Vorstellungen über die tierische Sittlichkeit auf, wie er sie gut aus Alfred Espinas' sozio-zoologischer Abhandlung *Die thierischen Gesellschaften* kannte, dessen letztes Kapitel unter der Überschrift „Die Moral der Thiere“ steht. Espinas gesteht den Tieren nicht nur Ansätze zu moralischem Handeln zu, sondern geht sogar so weit, einigen Tiergattungen Handlungen aus reiner Selbstlosigkeit zuzuschreiben: „Es scheint deshalb, dass, wenn auch nicht in allen Handlungen der geselligen Thiere, so doch in gewissen Handlungen der Hingebung bei den höheren Wirbelthieren die Sympathie um ihrer selbst willen ausgeübt wird, und dass sie sich zu dem erhebt, was wir reine Güte oder Entsagung nennen.“ (Espinas 1879, 536; gesperrter Passus von N. mit drei Randstrichen markiert.) Dass die Tiere „alle an Ein Normalthier“ als Gattungsideal glauben, wie es bei N. heißt, behauptet Espinas indes nicht.

491, 2 *Sittlichkeit der Sitte*] vgl. NK 410, 1.

491, 4 *Freigeisterei und Vielgeisterei*] Zum Begriffskomplex des ‚freien Geistes‘ bzw. des ‚Freigeistes‘ im Kontext von FW vgl. ÜK 5. Die in FW 143 vertretene Auffassung vom Polytheismus als Vorspiel der „Freigeisterei“ ähnelt der Bemerkung, „der Aberglaube“ sei „die Freigeisterei zweiten Ranges“ (395, 14 f.) in FW 23. Der Neologismus „Vielgeisterei“, der bei N. ein Hapax legomenon ist,

spielt auf die deutsche Übersetzung von ‚Polytheismus‘ an: „Vielgötterei“ (vgl. Petri 1861, 617).

491, 6–8 *sodass es für den Menschen allein unter allen Thieren keine ewigen Horizonte und Perspektiven giebt.*] Als Ausnahme-Tier erscheint der Mensch hier, insofern er die Gefahr des Stillstandes durch den Monotheismus gebannt und sich zum ‚freien Geist‘ entwickelt habe. Während sich angeblich alle anderen Tiere auf das Ideal eines Normaltieres festgelegt hätten (siehe NK 490, 33–491, 3), gebe es für den radikal individualisierten Menschen der Sprechgegenwart kein entsprechendes Normalmenschen-Ideal. Frey 2007, 186 vernimmt an dieser Stelle einen Vorklang auf die „berühmte Formulierung, dass der Mensch das ‚noch nicht festgestellte Thier‘ (KSA, JGB, 5, 81) sei“ (wobei das „noch“ hier eine zukünftige ‚Feststellung‘ nicht ausschließt, von der in FW 143 aber keine Rede ist). So sehr der Mensch im vorliegenden Passus auch von den anderen Tieren abgesetzt wird, so steht seine Zugehörigkeit zu ihnen damit dennoch nicht zur Debatte: Die Formulierung „den Menschen allein unter allen Thieren“ setzt den Menschen von den Tieren ab und reiht ihn doch zugleich unter sie ein. Zum tierischen (Sonder-)Status des Menschen vgl. auch NK 372, 14–25 u. NK FW 224.

Das Fehlen „ewige[r] Horizonte und Perspektiven“ als Zeichen des Nicht-Stillstehens, des Sich-immer-wieder-neu-Erfindens und -Entwerfens eines zu sich selbst befreiten Menschen weist innerhalb von FW zum einen auf den ‚Tod Gottes‘ in FW 125 zurück, wo der ‚tolle Mensch‘ die metaphorisch auf den kollektiven ‚Gottesmord‘ zielende Frage aufwirft: „Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen?“ (481, 3f.) Anders als der tolle Mensch sieht die Sprechinstanz von FW 143 im Verschwinden des ewigen Horizonts keinerlei Probleme. Zum anderen ergibt sich auch ein Bezug zu FW 374 aus dem Fünften Buch, wo es unter dem Titel „Unser neues ‚Unendliches‘“ über den „perspektivische[n] Charakter des Daseins“ heißt (626, 19f.), dass sich gerade mit dem Wegfall Gottes – des ‚alten Unendlichen‘ – eine neue Unendlichkeit eröffnet, nämlich eine Unendlichkeit möglicher Weltinterpretationen, unterschiedlicher „Perspektiven“ (627, 5f.).

144.

Religionskriege.] Vgl. die bereits mit diesem Titel versehene, nahezu wortidentische ‚Reinschrift‘ in M III 6, 84 f. Eine 1881 entstandene ‚Vorstufe‘ findet sich in M III 1, 104. Nachdem in FW 143 der Monotheismus kritisch als Gefahr des menschheitsgeschichtlichen „Stillstand[s]“ (490, 33) betrachtet wurde, ge-

raten nunmehr Religionskriege als Motoren des „Fortschritt[s] (491, 10) in den Blick, was angesichts der Assoziation von Religionskriegen und Monotheismus (vgl. NK 490, 17–33) durchaus als Widerrede gegen den vorangehenden Abschnitt gelesen werden kann. Die zentrale These des vorliegenden Textes, dass der Kampf um immaterielle Güter wie Glaube und Weltanschauung ein Zeichen höherer Kultur sei, findet sich schon in folgendem Notat: „Wenn man um Meinungen uneins ist und Blut vergießt und opfert, so ist die Cultur hoch: da sind Meinungen zu Gütern geworden.“ (NL 1881, 11[298], KSA 9, 556; Handschrift in M III 1, 106.) Bereits in FW 1 wurden „Religionskriege“ (370, 31) erwähnt, als deren „Urheber“ (370, 29 f.) dort die titelgebenden „Lehrer vom Zwecke des Daseins“ (369, 3) auftraten – allerdings unter kritischen Vorzeichen. In deutlich weniger positivem Licht als in FW 144 erscheinen „Religionskriege“ auch in MA II VM 226, wo sie mit einem „Verhängniss der neueren deutschen Geschichte“ assoziiert werden (KSA 2, 481, 2 u. 4 f.), desgleichen in NL 1880, 3[31], wo sie „ein zweites nachgeborenes Mittelalter“ (KSA 9, 55, 7 f.) bedeuten – gemeint ist der Dreißigjährige Krieg. In NL 1883, 7[62] hinwiederum wird ein „den Religionskriegen“ entsprechender neuartiger „Moral-Krieg“ offenbar begrüßt: „je mehr die Religionen aussterben, um so blutiger und sichtbarer wird dies Ringen werden. Wir sind im Anfange!“ (KSA 10, 263, 31 f. u. 263, 33–264, 2) Vgl. zu FW 144 Weiss 1989, 196, Allison 2001, 272, Anm. 63, Stegmaier 2018, 510 f. und Franco 2011, 138.

491, 13 f. *die feineren Streitigkeiten der Secten*] M III 6, 84: „die feinen Streitigkeiten der Sekten“.

491, 14 *sodass*] M III 6, 84: „so daß“.

491, 16 *das „ewige Heil der Seele“*] Vgl. NK 479, 29 f. Im Korrekturbogen fehlten die Anführungszeichen noch; nachgetragen wurden sie in Cb, 166.

145.

Gefahr der Vegetarianer.] Vgl. folgende, mit Bleistift verfasste ‚Vorstufe‘ in M III 1, 108: „Der vorwiegende ungeheure Reisgenuß treibt zu Opium-Narcotika, der Kartoffelgenuß zu Branntwein. Aber auch zu Denk- und Gefühlsweisen, die narkotisch wirken! Umgekehrt: die Förderer narkotischer Denkweisen bevorzugen den Reis- und Kartoffelgenuß (angeblich als nicht-thierisch) u. sind Gegner der Spirituosen, um allein das entstehende Bedürfnis zu befriedigen!! Anpreisung der Ascese!“ Zum historischen Hintergrund des Vegetarismus und den verschiedenen Stellungnahmen dazu in N.s Schaffen vgl. NK 379, 7–9.

Mit der nun vorgetragenen These, dass vegetarische Ernährungsweisen (Diäten) zum Gebrauch von Narkotika führen, worunter Rauschdrogen, aber im übertragenen Sinn auch Religionen (die sich diesen Zusammenhang wiederum für ihre Zwecke nutzbar zu machen suchen) verstanden werden, traktiert der Text einen Themenkreis, zu dem sich auch andere Abschnitte des Dritten Buchs äußern: FW 134 und FW 147. Ein Vergleich zwischen asiatischen „Narcotica“ (409, 24) und europäischem Alkohol findet sich bereits im Ersten Buch, namentlich im Schlusssatz von FW 42, der allerdings eine gewisse Präferenz für erstere erkennen lässt; vgl. NK 409, 22–26. Zur Verbindung von FW 145 und FW 134 siehe Brown 1989, 143, Anm. 9, zur Verbindung von FW 145 und FW 147 Schacht 2015, 98; zu FW 145 vgl. auch Sprung 1991, 80 und Nasser 2020, 287 f.

491, 19–24 *Der vorwiegende ungeheure Reisgenuss treibt zur Anwendung von Opium und narkotischen Dingen, in gleicher Weise wie der vorwiegende ungeheure Kartoffelgenuss zu Branntwein treibt –: er treibt aber, in feinerer Nachwirkung, auch zu Denk- und Gefühlsweisen, die narkotisch wirken.*] Modifiziert kehren hier Überlegungen wieder, die dem Leser bereits aus FW 134 bekannt sind. Waren es dort aber „Reiskost der Inder“ (485, 28) und „Trunk“-Sucht (486, 3) der Europäer, insbesondere der Deutschen, die dahingehend miteinander verglichen wurden, dass sie angeblich jeweils eine pessimistisch-unzufriedene Weltanschauung begünstigen – im Fall der Inder den Buddhismus –, so wird nun auch dem Reis eine Droge („Opium“) und umgekehrt dem Alkohol ein Nahrungsmittel („Kartoffel[]“) zugeordnet. Während allerdings im Fortgang des Textes „jene indischen Lehrer“ (491, 25 f.) Aufmerksamkeit erhalten, die den Reiskonsum empfehlen und auf den „Buddhismus“ (485, 26) aus FW 134 zurückweisen, bleiben entsprechende europäische Religionslehrer ausgespart, die „Kartoffelgenuss zu Branntwein“ anpreisen würden. Zumal vor dem Hintergrund des übernächsten Abschnitts FW 147 liegt es indes nahe, diese Leerstelle durch Vertreter des Christentums zu füllen.

Auch wenn N. selbst keineswegs eine vegetarische Ernährungsweise pflegte (obwohl er kurzzeitige vegetarische Experimente unternahm; vgl. hierzu NK 379, 7–9 u. Lemke 2017), sondern zu seinen vielfältigen Diäten ein durchaus erheblicher Konsum von Fleisch- und Wurstwaren gehörte – zu Beginn der Arbeit an FW verordnete er sich zum Mittag „jedes Mal ein Fleisch“ (an Franziska Nietzsche, 24. 08. 1881, KSB 6/KGB III 1, Nr. 142, S. 121, Z. 12) –, trieb es ihn doch mehrfach seinerseits „zur Anwendung von Opium und narkotischen Dingen“ (vgl. hierzu Volz 1990, 168–170 sowie NK 3/1, S. 526). Zwar schreibt N. in EH Warum ich so klug bin 1: „Alkoholika sind mir nachtheilig“ (KSA 6, 280, 12); doch aus seinen Briefen geht hervor, dass er zumindest zeitweise täglich Wein und/oder Bier trank. Ausweislich der Briefe scheint N. übrigens wieder-

um eine größere Präferenz für Reis denn für Kartoffeln als Sättigungsbeilage gehabt zu haben. Im Sommer 1885 versuchte er es sogar mit einer eigenen „Reis-Diät“ (an Elisabeth Förster, 21.08.1885, KSB 7/KGB III 3, Nr. 625, S. 88, Z. 39), die er aber offenbar nicht lange durchhielt. Zur wiederholt beim ‚mittleren‘ und ‚späten‘ N. vorkommenden Assoziation von Vegetarismus und Narkotismus/Alkoholismus vgl. ebenfalls NK 379, 7–9.

491, 22 f. *er treibt aber, in feinerer Nachwirkung, auch zu*] In Cb, 166 handschriftlich am Seitenrand als Alternative erwogen: „er *erregt* ‚weckt‘ aber zuletzt auch das Bedürfnis nach“.

491, 24–29 *Damit stimmt zusammen, dass die Förderer narkotischer Denk- und Gefühlsweisen, wie jene indischen Lehrer, gerade eine Diät preisen und zum Gesetz der Masse machen möchten, welche rein vegetabilisch ist: sie wollen so das Bedürfnis hervorrufen und mehren, welches sie zu befriedigen im Stande sind.*] Die in der eingangs zitierten ‚Vorstufe‘ in M III 1, 108 formulierte Behauptung, dass „Förderer narkotischer Denkweisen [...] Gegner der Spirituosen“ seien, wird in der Druckfassung in ihr Gegenteil verkehrt. Zum engen Zusammenhang von „Branntwein und Christenthum“ vgl. FW 147, wo beide zusammen „die europäischen Narcotica“ genannt werden (492, 20 f.).

491, 25 f. *jene indischen Lehrer*] In Cb, 166 korrigiert aus: „die buddhistischen Priester“.

146.

Deutsche Hoffnungen.] Folgende ‚Vorstufe‘ zur ersten Texthälfte (492, 2–10) findet sich in M III 1, 106: „Die Völkernamen sind oft Schimpfnamen; so sind die Tataren ‚die Hunde‘ – so nannten sie die Chinesen. So sind die Deutschen ‚die Heiden‘ – so nannten die Gothen nach ihrer Bekehrung die große Masse ihrer Stammverwandten, nach Anleitung ihrer Übersetzung der Septuaginta, in der die Heiden mit dem Worte bezeichnet werden, welches im Griechischen ‚die Völker‘ bedeutet. v. Ulfilas.“ Die Druckfassung geht deutlich darüber hinaus: Im Ausgang von der sprachgeschichtlichen These, der zufolge der Volksname der Deutschen einst abschätzig ihr Heidentum bezeichnete, entwickelt die zweite Texthälfte nach dem gliedernden Gedankenstrich (492, 10–17) die hoffnungsvolle Aussicht auf eine Zukunft, in der die Deutschen sich selbstbewusst als erstes europäisches Volk völlig vom Christenthum freimachen (Rupschus 2013, 142 spricht deshalb von den „Deutschen als Schicksalsvolk des Christenthums“). Im übernächsten Abschnitt FW 148 heißt es freilich über die Zwischenzeit der Reformation, die am Ende von FW 146 bereits angespro-

chen wird, dass sie gerade nur deshalb von Deutschland ausgehen konnte, weil die Deutschen das christlichste Volk der damaligen Welt gewesen seien. Zur angeblichen Zerstörung des Christentums durch Luthers Reformation siehe wiederum im Fünften Buch FW 358. Laut FW 357 haben die „Deutschen“ jedoch später – in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts – den „Sieg des Atheismus“ aufgehalten (599, 26–28). Zu FW 146 (sowie den genannten Kotexten) vgl. auch Scheiffele 1991, 35, Zittel 1995, 89 und Moore 2004b, 228.

492, 2–5 *Vergessen wir doch nicht, dass die Völkernamen gewöhnlich Schimpfnamen sind. Die Tartaren sind zum Beispiel ihrem Namen nach „die Hunde“: so wurden sie von den Chinesen getauft.*] Dass zumindest etliche exonyme Völkernamen auf Schimpfnamen zurückgehen, war in der anthropogeographischen Wissenschaft des 19. Jahrhunderts Standardwissen. So führt dies etwa der Ethnologe Carl Friedrich Neumann in seinem *Grundriß zu Vorlesungen über Länder- und Völkerkunde* von 1840 an Beispielen wie „Barbar“, „Gojim“, „Kaffern“, „Walachen“ und „Wälsche“ auf die „Eitelkeit und Vorurtheile der Völker“ zurück (Neumann 1840, 19), die fremde Völker mit derart pejorativen Bezeichnungen versehen. Das konkrete Beispiel in N.s Text stammt, wie Orsucci 1996, 201 nachgewiesen hat, aus der N. wohlvertrauten *Culturgeschichte* Friedrich von Hellwalds, in der er lesen konnte: „Diese Turkvölker erhielten von den im Schimpfen so virtuoson Chinesen den Namen *Tha-tse*, *Tatal* (Hunde, nördliche Barbaren), woraus der Name Tataren entstanden.“ (Hellwald 1875, 520)

492, 5–10 *Die „Deutschen“: das bedeutet ursprünglich „die Heiden“: so nannten die Gothen nach ihrer Bekehrung die grosse Masse ihrer ungetauften Stammverwandten, nach Anleitung ihrer Uebersetzung der Septuaginta, in der die Heiden mit dem Worte bezeichnet werden, welches im Griechischen „die Völker“ bedeutet: man sehe Ulfilas.*] Auf einer Postkarte an Heinrich Köselitz vom 30. Juli 1882 thematisiert N. die Bibelübersetzung ins Gotische durch den Bischof Wulfila (lat. Ulfilas, ca. 311–383) und ihre Folgen für den gotischen Sprachgebrauch im Einzelnen: „Die Septuaginta ist die griechische Übersetzung des alten Testaments. Darin kommen ja unzählig oft die ‚Heiden‘ vor (warum toben die Heiden usw.); Da steht immer griechisch ἔθνη (‚Völker‘) – und Ulfilas übersetzt dies ‚Völker‘ wörtlich in thiut-, (ich weiß die richtige Endung nicht mehr). Nämlich ‚thiuta‘ bedeutete damals ‚Volk‘ (die Frage der Etymologie des Wortes ist davon ganz unabhängig!) Ich behaupte: die Gothen haben sich daran gewöhnt, bei ihrem Worte für Völker den Sinn ‚Heiden‘ zu empfinden: wie die griechisch redenden Christen bei ihrem ἔθνη.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 275, S. 233, Z. 2–11) Anders als in FW 146 wird hier also nicht behauptet, dass die „Deutschen“ ursprünglich die „Heiden“, sondern das „Volk“ bezeichnen, während sich die erstgenannte Bedeutung erst durch Gewöhnung infolge Wulfilas

Bibelübersetzung im Gotischen durchgesetzt habe. Über diese Zusammenhänge hätte sich N. etwa in August Ludwig von Rochaus *Geschichte des Deutschen Landes und Volkes* informieren können; siehe Rochau 1870, 3 f. Vgl. auch Grimm 1854–1971, 2, 1043, wo es über das Adjektiv „deutsch“ heißt: „da es von diet, goth. þiuda, ahd. diot diota abstammt [...], so bedeutet es ursprünglich gentilis, popularis, vulgaris; im gothischen heiszt þiudiskô heidnisch, ἑθνικῶς.“

Der gotische Bischof und Bibelübersetzer Wulfila/Ulfilas tauchte bereits als Beleg für frühe deutsche Prosa in MA II WS 90 auf (KSA 2, 594, 1 f.); ansonsten erwähnt N. ihn nur in wenigen Briefen aus seiner ‚mittleren‘ Phase (vgl. außer der zitierten Postkarte noch die Briefe an Overbeck vom 22.10.1879 und an Heinrich Köselitz vom 20.05.1883). Köselitz selbst hatte sich in seinem Brief an N. vom 27.07.1882 ausdrücklich auf FW 146 bezogen; vgl. KGB III 2, Nr. 131, S. 269, Z. 3–10 u. KGB III 7/1, 668.

492, 10–15 *Es wäre immer noch möglich, dass die Deutschen aus ihrem alten Schimpfnamen sich nachträglich einen Ehrennamen machten, indem sie das erste unchristliche Volk Europa's würden: wozu in hohem Maasse angelegt zu sein Schopenhauer ihnen zur Ehre anrechnete.*] Insofern der Sprecher in der von ihm utopisch entworfenen kollektiven Ablehnung des Christentums durch die Deutschen eine Umwertungsoption ihres vermeintlich ursprünglichen Schimpfnamens (gemäß seiner sprachgeschichtlichen Gleichung „Deutsche“ = „Heiden“) zu einem Ehrennamen erblickt, trägt er nicht nur selbst seine unchristliche Gesinnung zur Schau. Vielmehr scheint er den Deutschen damit auch eine potentielle Vorreiterrolle in Europa zuzuschreiben, deren Beispiel andere europäische Völker folgen könnten, so dass Europa schließlich insgesamt unchristlich würde. Dass Schopenhauer bereits den Deutschen die ehrenvolle Anlage dazu attestiert habe, bezieht sich vermutlich auf dessen Abhandlung *Ueber Religion* im zweiten Band der *Parerga und Paralipomena*, wo dies zwar nicht wörtlich zu lesen ist, aber immerhin ein gewisser Zusammenhang zwischen dem von Schopenhauer vorausgesagten Niedergang des Christentums durch die moderne Wissenschaft und der besonderen Situation in Deutschland hergestellt wird: Zwar sähen wir noch „heut zu Tage in Deutschland zwischen den Philosophen, Naturforschern, Historikern, Kritikern und Rationalisten, Tartüffes herum-schwärmen, im Gewande einer schon Jahrhunderte zurückliegenden Zeit“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 418). Doch diejenigen, so fährt er fort, „welche wähnen, daß die Wissenschaften immer weiter /419/ fortschreiten und immer mehr sich verbreiten können, ohne daß Dies die Religion hindere, immerfort zu bestehn und zu floriren, – sind in einem großen Irrthum befangen. Physik und Metaphysik sind die natürlichen Feinde der Religion [...]. Die Menschheit wächst die Religion aus, wie ein Kinderkleid; und da ist kein Halten: es platzt.“ (Ebd., 418 f.)

Vgl. aber die Charakterisierung Schopenhauers als ‚christlicher‘ Philosoph in MA I 26, KSA 2, 47, 6–15, wo es in Analogisierung mit Luther als dem Repräsentanten des noch ‚unwissenschaftlichen‘ 16. Jahrhunderts heißt: „Aber auch in unserem Jahrhundert bewies Schopenhauer’s Metaphysik, dass auch jetzt der wissenschaftliche Geist noch nicht kräftig genug ist: so konnte die ganze mittelalterliche christliche Weltbetrachtung und Mensch-Empfindung noch einmal in Schopenhauer’s Lehre, trotz der längst errungenen Vernichtung aller christlichen Dogmen, eine Auferstehung feiern. Viel Wissenschaft klingt in seine Lehre hinein, aber sie beherrscht dieselbe nicht, sondern das alte, wohlbekannte ‚metaphysische Bedürfniss‘.“ Zum ‚metaphysischen Bedürfnis‘ vgl. NK 494, 22–24.

492, 15–17 *So käme das Werk Luther’s zur Vollendung, der sie gelehrt hat, unrömisch zu sein und zu sprechen: „hier stehe ich! Ich kann nicht anders!“* –] Die provokante Behauptung, mit der in Erwägung gezogenen Unchristlichkeit des künftigen deutschen Volks würde sich Luthers Reformation erst vollenden, korrespondiert zumindest der SchlussThese des übernächsten Abschnitts FW 148, die Reformation habe die kurz vor ihrer Blüte stehende „christliche Cultur“ (492, 31) der Deutschen vernichtet. Vgl. dagegen aber etwa GM I 16, KSA 5, 287, 18–21, wonach die „Reformation“ nicht nur zur „Wiederherstellung der Kirche“, sondern auch zur „Wiederherstellung [...] des klassischen Rom“ führte. Hierzu NK 5/2, S. 216 f.

Das in Anführungszeichen gesetzte Schlusszitat gibt die angeblichen Worte Luthers auf dem Wormser Reichstag vom 18. April 1521 wieder, mit denen dieser auf die Frage reagiert habe, ob er bereit sei, seine Lehren zu widerrufen. Vollständig lautet das vermeintliche Zitat, dessen Echtheit schon von Büchmann 1882, 372 bezweifelt wird: „Hier stehe ich. Ich kann nicht anders. Gott helfe mir! Amen.“ Das berühmte (Pseudo-)Zitat kommt in verschiedenen Variationen bei N. häufiger vor; vgl. auch Za IV Unter Töchtern der Wüste 2, KSA 4, 385, 10 f.; GM III 22, KSA 5, 393, 22 f.; DD Unter Töchtern der Wüste 3, KSA 6, 387, 4–7 u. EH Warum ich so gute Bücher schreibe 2, KSA 6, 302, 5. Im vorliegenden Passus handelt es sich nicht nur insofern um eine Variation des geflügelten Luther-Worts, als etwas ausgelassen wird, sondern vor allem insofern das doppelte Ich Hervorhebung durch Sperrdruck erfährt. Diese typographische Änderung hat semantische Relevanz: Luthers Lehre erscheint dadurch als eine dezidiert individualistische. Dass Luther allerdings den Deutschen Individualismus beigebracht habe, ist eine These, die sich durchaus bezweifeln ließe – auch und gerade aus der Perspektive des benachbarten Abschnitts FW 149: Dort wird Luther zwar als ‚großes Individuum‘ porträtiert, das seinerseits aber gar nicht auf selbstbewusste Individuen, sondern nur auf eine unterwerfungswille Masse gewirkt habe.

147.

Frage und Antwort.] Der als dialogartige Wechselrede, genauer: als doppeltes Frage-Antwort-Spiel zwischen namen- und sogar buchstabenlos bleibenden Gesprächspartnern gestaltete Abschnitt inszeniert eine Reflexion auf das Verhältnis von außereuropäischen ‚Natur-‘ und europäischen ‚Kulturvölkern‘. In tendenziell kolonialismuskritischer Stoßrichtung stellt er dabei die verheerenden Konsequenzen heraus, die sich aus diesem Kulturkontakt für die ‚Wilden‘ ergeben. Darin unterscheidet sich die Druckfassung von einer ‚Vorstufe‘ dieses Textes, von der KSA 14, 259 nur die letzten beiden Sätze mitteilt und die im Ganzen lautet: „Was nehmen rohe Völkerschaften zuerst von uns an? Branntwein und Christenthum – unsere Narcotica! So war es immer. Die Religionen sind darauf hin anzusehen.“ (M III 1, 112)

Der zu kommentierende Abschnitt (wortidentisch inklusive Titel schon die ‚Reinschrift‘ in M III 6, 14 f.) greift variierend einen Gedanken wieder auf, der bereits zu Beginn von FW 99 im Zweiten Buch entwickelt wurde, wo es ebenfalls um die „Berührung von Cultur-Völkern und Barbaren“ ging (453, 13). Während dort jedoch ein langfristig veredelnder Einfluss der ‚höheren‘ auf die ‚niedere‘ Kultur nach anfänglich vorwiegender Laster-Übernahme vorausgesetzt wird (vgl. NK 453, 12–26), zielt FW 147 ausschließlich auf den Niedergang der ‚wilden Völkerschaften‘ durch den Kontakt mit der europäischen Kultur ab. Vgl. ähnlich schon M 50, KSA 3, 55, 18–24: „Wie die Wilden jetzt schnell durch das ‚Feuerwasser‘ verdorben werden und zu Grunde gehen, so ist die Menschheit im Ganzen und Grossen langsam und gründlich durch die geistigen Feuerwässer trunken machender Gefühle und durch Die, welche die Begierde darnach lebendig erhielten, verdorben worden: vielleicht geht sie noch daran zu Grunde.“ Im Unterschied hierzu wird die Gefahr des Zugrundegehens der ganzen Menschheit in FW 147 nicht erwogen; freilich wäre innerhalb des Textrahmens immerhin denkbar, dass es bei den in dieser Hinsicht robusteren Europäern einfach nur länger dauert, bis sie sich durch ihre „Narcotica“ schließlich selbst zugrunde richten. Ob sich für die Sprechinstanz(en) mit dem über die ‚Wilden‘ und die Europäer Gesagten ein Bedauern oder gar eine Anklage verbindet, bleibt überdies offen. Die – um im Bildfeld des Textes zu bleiben – ‚nüchterne‘, in sentenziöser Kürze zielsicher auf die Pointe zusteuernde Feststellung wirkt einigermaßen zynisch.

Die Informationen über „wilde Völkerschaften“, die von den Europäern zuerst „Branntwein und Christenthum“ annehmen, hatte N. wohl aus Friedrich von Hellwalds *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*, die er sich im Juli 1881 von Franz Overbeck nach Sils-Maria schicken ließ (vgl. die Postkarten an Overbeck vom 08.07.1881, KSB 6/KGB III 1, Nr. 123,

S. 100 f., Z. 6–10; und vom 23. 07. 1881, KSB 6/KGB III 1, Nr. 133, S. 110, Z. 17 f.). Im zweiten Band von Hellwalds *Culturgeschichte* heißt es: „Die Welthandel treibenden Europäer bekümmern sich hauptsächlich um den guten Absatz von Kattun, Branntwein, schlechten Waffen und sonstigen Waaren und Dingen, deren Absatz nutzbringend und anderswo nicht viel werth ist. Hierbei spielen die Missionäre wohl in grosser Mehrzahl eine wichtige, dem Europäerthume und seiner Gesittung, nicht aber jener der Eingeborenen, was sehr zweierlei, nützliche Rolle, in der sie sehr oft mit Bibel und Branntwein kräftig und ausdrucksvoll agiren, und um so effectvoller und wirksamer auftreten, je mehr sie es verstehen, die Formeln der Bibel von der Kraft des Branntweins durchgeistigen zu lassen. Nebst dem Branntweine, dem unwiderstehlichen ‚Feuerwasser‘, sind es die syphilitischen Krankheiten und die Pocken, welche die Europäer vielen Wilden, die davon, wie z. B. auf den Südseeinseln, rasch hinweggerafft werden, zuführen. [...] Die englischen und americanischen Missionäre behandeln überdies den Eingebornen von oben herab wie ein niederes Wesen, und Alles, was sie ihm an Religion beibringen, besteht in einer strengen Beobachtung der Sonntagsfeier und dem Verbote aller Spiele, Tänze und Musik, welche früher das Leben der armen Leute erheiterte. Um dieses freudenlose Dasein zu vergessen, ergeben sich natürlich die Eingebornen, namentlich am Sonntage, dem Branntweintrinken, welches sie aufreibt.“ (Hellwald 1876–1877, 2, 689)

Hellwald aktualisiert damit einen älteren Topos, der in die völkerkundliche Anthropologie des Zweiten Entdeckungszeitalters, also ins letzte Drittel des 18. Jahrhunderts zurückreicht. Ironisch stellt etwa schon Herder in seiner Abhandlung *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* von 1774 die Auswirkungen der europäischen Expansion auf die ‚wilden Völkerschaften‘ heraus: „**Wo kommen nicht** europäische Kolonien hin, **und werden** hinkommen! Ueberall werden die Wilden, je mehr sie unsern Brandtwein und Ueppigkeit lieb gewinnen, auch unsrer **Bekehrung reif!** Nähern sich, zumal durch Brandtwein und Ueppigkeit, überall **unsrer Kultur** – werden bald, hilf Gott! alle Menschen **wie wir** seyn! **Gute, starke, glückliche Menschen!**“ (Herder 1774, 119) Ganz unironisch, aber in der Stoßrichtung ähnlich kolonialismuskritisch schreibt fast ein Jahrhundert später der dänische Theologe Christian Bastholm im ersten Teil der *Historischen Nachrichten zur Kenntniß des Menschen in seinem wilden und rohen Zustande* von 1818 über die Grönländer: „Trunkenheit kannten sie nicht, ehe sie dieselbe von den Christen lernten, die ihnen Religion und Branntwein auf einmal brachten.“ (Bastholm 1818, 192)

Andere Anthropologen um 1800 suchten die Ursachen für den Alkoholismus eher im Wesen der „Barbaren“ und „Wilden“. So bemerkt Isaak Iselin im ersten Band seiner *Geschichte der Menschheit* – die der Gymnasiast N. besessen

hatte (vgl. Sommer 2019c, 39) – mithilfe historischer und ethnographischer Beispiele eine besondere Neigung zum Alkoholismus bei allen Völkern, die auf ‚niederen‘ Zivilisationsstufen stehen: „Daher sind der Wein und die starken Getränke für die Begierden der Barbaren so verführerische Gegenstände. Daher sind sie die liebsten Waaren, welche man ihnen bringen kann. Es ist kaum ein Kennzeichen der Barbarey so allgemein als dieses. Alle ungesitteten Völker, die Celten, [...] die Skythen, [...] die Allemannier, [...] die afrikanischen Wilden, [...] wie die amerika-/310/nischen [...] wurden dem Weine und den starken Getränken in dem höchsten Grade ergeben, so bald sie mit denselben bekannt wurden.“ (Iselin 1784, 309 f.) Zur Veranschaulichung verweist Iselin, ebd., 310 auf einen Artikel der *Gazette Litteraire de l'Europe* aus dem Jahr 1764, der wiederum die Verbindung zur christlichen Mission herstellt: Die „Einwohner[] der Küste von Guinea [...] seyn sehr schwer zu bekehren; sie hören den Missionarien nur zu, in Hoffnung eines Trunkes von Brandtwein. Ein Dänischer Prediger hatte dieses Mittel, als überflüssig, weggelassen. Er sah aber gleich alle seine Zuhörer verschwinden. Sie sagten dem Dollmetsch: Wenn der Priester uns kein Gebranntes zu geben hat, so lasse er es uns vorher wissen, damit wir nicht die Zeit verlieren, im Zuhören durstig zu werden.“ Iselins Bezugstext lautet im französischen Original: „Il est très difficile de convertir les Negres; s'ils prêtent l'oreille aux discours des Missionnaires Européens, l'espérance d'avoir de l'eau-de-vie est ordinairement le principal motif de leur attention apparenté. Un Missionnaire Danois à qui ce moyen ne parut point nécessaire, vit tout-à-coup disparoître tous les Auditeurs. ‚Quand le Prêtre n'aura pas d'eau-de-vie à nous donner,‘ dirent-ils à l'Interprete, ‚il faut nous en instruire, afin que nous ne perdions pas le temps à nous altérer en l'écoutant‘.“ (Römer 1764, 352 f.)

In FW 147 stehen „Branntwein und Christenthum“ – was *mutatis mutandis* an Karl Marx' berühmte Formulierung erinnert, Religion sei „das *Opium* des Volks“ (Marx 1844, 72) – von vornherein auf einer Ebene, insofern sie als „die europäischen Narcotica“ (492, 21) apostrophiert werden, die die ‚Wilden‘ als erstes „von den Europäern“ annehmen. Mit dieser expliziten Gleichsetzung von Alkohol und christlicher Religion als Rauschmittel geht FW 147 jedenfalls nicht nur über den oben zitierten Abschnitt M 50 hinaus, sondern auch über alle anderen vorgestellten Texte, in denen der „Branntwein und Christenthum“-Topos schon früher vorkam. Besonders markant ist die Abweichung gegenüber Äußerungen aus Carl Gottfried Vollmers *Malerischer Länder- und Völkerkunde* von 1862, auch wenn nicht belegt ist, dass N. diese populäre Darstellung zur physischen Geographie kannte. Bei Vollmer heißt es: „Ueberall wo die Portugiesen hingedrungen sind, haben ihre Geistlichen versucht, die wilden Stämme zu civilisiren, und haben immer damit angefangen, sie zur christlichen Religi-

on zu bringen. An sehr vielen Orten ist das Letztere gelungen [...], aber sie verlangen bei jedem Besuch, daß ihr Pater ihnen Feuerwasser gebe, und nur die Zusicherung, daß sie beim nächsten Kirchenbesuch wieder einen Schluck Branntwein erhalten sollen, kann sie bewegen, Christen zu bleiben, denn Christ sein und Branntwein bekommen ist ganz gleichbedeutend. [...] Auf diese Art könnte das gefährliche Gift doch ein Civilisationsmittel werden“ (Zimmermann [Vollmer] 1862, 696). Vollmers optimistische Einschätzung, das alkoholische Rauschgift könne, als Lockstoff zur Christianisierung eingesetzt, vielleicht doch dabei helfen, die ‚Wilden‘ zu zivilisieren, steht in denkbar scharfem Kontrast zur Pointe von FW 147, die eben darin beruht, dass das Christentum ein genauso verderbliches Narkotikum ist wie der Branntwein – jedenfalls für die ‚Wilden‘, die daran „am schnellsten zu Grunde“ gehen (492, 22). Dass „das Christentum für junge frische Barbarenvölker Gift“ sei (KSA 2, 479, 11), hatte bereits MA II VM 224 vermerkt. Zur toxikologischen Parallelisierung von Christentum und Alkohol vgl. auch noch – wenngleich ohne ethnologischen Bezugsrahmen – im Spätwerk GD Was den Deutschen abgeht 2, KSA 6, 104, 14 f. („die zwei grossen europäischen Narcotica, Alkohol und Christentum“) und AC 60 KSA 6, 250, 3 f. („Christentum, Alkohol – die beiden grossen Mittel der Corruption ...“). Zu FW 147 vgl. auch Orsucci 1996, 173 f., Anm. 54 (der Hellwald 1876–1877, 2, 685–690 als Quelle für M III 50 und FW 147 anführt), Nasser 2020, 282, der bei N. „Christentum und Alkoholismus [...] oft als die deutlichsten Ausprägungen der kulturellen Dekadenz Europas dargestellt“ findet, und die eigene Vorarbeit Kaufmann 2020b, 129.

492, 19 *jetzt*] Nachträglich in M III 6, 14 eingefügt.

492, 21–23 *Und woran gehen sie am schnellsten zu Grunde? – An den europäischen Narcoticis.*] Nachträglich in M III 6, 14 f. eingefügt.

148.

Wo die Reformationen entstehen.] Eine kürzere ‚Vorstufe‘ hierzu ist in M III 1, 114 enthalten: „Die Kirche war in Deutschland am wenigsten verdorben: Deshalb wurde ihre Verderbniß am tiefsten noch empfunden. Reformation.“ Die ‚Reinschrift‘ mit Korrekturen in M III 6, 14 f. trägt schon den Titel der Druckfassung. Entgegen dem pluralischen Titelformat „Reformationen“ geht der Text ausschließlich von der Frage aus, weshalb die lutherische Reformation ausgerechnet im Deutschland des 16. Jahrhunderts ausbrechen konnte (vgl. hierzu auch schon FW 146). Die darauf gegebene Antwort geht freilich über eine bloße Angabe von Gründen hinaus: Paradoxerweise habe gerade die vom Sprecher be-

hauptete damalige Höhe der „christliche[n] Cultur“ (492, 31) der Deutschen, die sich mittels der Reformation gegen die römische „Kirchen-Verderbniss“ (492, 26) wehrten, selbst zum Niedergang jener „Cultur“ geführt. Der folgende Abschnitt FW 149 beschäftigt sich ebenfalls mit der Frage nach den Entstehungsbedingungen der Reformation, führt diese jedoch unter Zuhilfenahme des Barbaren-Begriffs sowie im Blick auf das Verhältnis von Herrscher-Individuum und Masse umgekehrt auf die ‚niedere‘ Kultur der frühneuzeitlichen Deutschen zurück (siehe 493, 25–494, 2). Vgl. die punktuellen Bezugnahmen auf FW 148 bei Zittel 1995, 89, Large 2003, 123, Rupschus 2013, 142 und Shapiro 2015, 315.

492, 29 unerträglich] In M III 6, 14 korrigiert aus: „als unerträglich“.

492, 29 f. nämlich] Nachträglich in M III 6, 14 eingefügt.

492, 31–493, 3 ihre christliche Cultur war eben bereit, zu einer hundertfältigen Pracht der Blüthe auszuschlagen, – es fehlte nur noch Eine Nacht; aber diese brachte den Sturm, der Allem ein Ende machte.] In M III 6, 14 hatte N. zunächst anders angesetzt: „ihre christliche Cultur ~~fieng eben an in Blüthe zu stehen~~“. Dass die Reformation kein Neubeginn, sondern ein Ende der christlichen Kultur gewesen sei, ist ein Gedanke, der sich sehr ähnlich bereits bei Schopenhauer findet. Dieser schreibt in seiner Abhandlung *Ueber Religion*: „Denn der Protestantismus ist dadurch, daß er das Cölibat und überhaupt die eigentliche Askese, wie auch deren Repräsentanten, die Heiligen, verwarf, zu einem abgestumpften, oder vielmehr abgebrochenen Christenthum geworden, als welchem die Spitze fehlt: es läuft in nichts aus.“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 415)

493, 1 auszuschlagen] Nachträglich in M III 6, 14 eingefügt.

149.

Misslingen der Reformationen.] Vgl. die ‚Vorstufe‘ hierzu in M III 1, 66, von der KSA 14, 259 nur die zweite Hälfte anführt: „Es spricht für die höhere Cultur der Griechen dh. für die Menge gleichzeitig vorhandener Individuen, daß Phythagoras und Plato, ächte Religionsstifter-seelen, daran verhindert wurden und es zur Bildung von Sekten brachten. Das Mißlingen von Religionen, Reformationen des ganzen Volkes ist ein Zeichen, daß es in sich schon sehr vielartig ist (Sittenverfall das äußere Merkmal) – Luthers Reformation und noch mehr die Christianisirung des barbarischen Europas sind Zeichen der tieferen Cultur: und überhaupt beweist die Ermöglichung des Christenthums, daß die alte Welt durch übermäßige Blutmischung mit Barbaren ihr Cultur-Übergewicht verloren hatte – die Cultur war in {Jener} zuletzt stehen geblieben,

an einzelnen Orten (Universität Athen) oder in philosophischen Schulen (Epik[uräer] Stoiker). – Je allgemeiner und unbedingter ein Einzelner wirken kann, um so gleichartiger muß die Masse sein, auf die gewirkt wird; der verhältnißmäßig geringe Einfluß einer so herrschlustigen Natur wie R[ichard] W[agner] beweist die Höhe der musikal[ischen] Cultur. – Gegenbestrebungen sind nämlich Gegenbedürfnisse anderer Wesen, welche auch leben wollen.“ Die titellose ‚Reinschrift‘ in M III 6, 76 und M III 6, 74 f. weist noch einige Korrekturen und Varianten auf.

FW 149 verbindet das Motiv der Kulturdifferenz zwischen ‚barbarischen‘ und ‚zivilisierten‘ Völkern, die bereits im Zweiten Buch zu Beginn von FW 99 und im Dritten Buch erst kurz zuvor wieder in FW 147 thematisiert wurde, nunmehr mit dem Thema „Luther’s Reformation“ (493, 25) und wechselt dabei von der ethnographischen auf die historiographische Bedeutungsebene des Barbaren-Begriffs. Jetzt geht es nicht mehr um die außereuropäischen ‚Barbaren-Völker‘, um die „wilde[n] Völkerschaften“ (492, 19 f.) der Gegenwart des 19. Jahrhunderts, sondern um europäische Barbaren der Vergangenheit. Der Begriff war seit der frühen Neuzeit in beiden Verwendungsweisen gleichermaßen geläufig (vgl. Kaufmann 2020a, 32–37). Friedrich Schiller, der besonders auf den Barbarenbegriff des frühen N. großen Einfluss ausübt, hatte im ausgehenden 18. Jahrhundert in seiner Jenaer Antrittsvorlesung über Universalhistorie mit Blick auf die außereuropäischen ‚Wilden‘ seiner Zeit dekretiert: „So waren wir [die Europäer].“ (Schiller 1789, 13) Die zu Schillers Zeit auf den Pazifikfahrten James Cooks und Louis-Antoine de Bougainvilles ‚entdeckten‘ Südseeinsulaner stehen für ihn auf derselben Entwicklungsstufe wie unsere eigenen „rauhem Vorfahren in den thüringischen Wäldern“ (Schiller 1789, 19), bei denen man an Tacitus’ Barbaren-Beschreibungen in der *Germania* (um 100 n. Chr.) denken mag, auch wenn diese weniger abschätzig ausfallen, als es Schiller hier im Sinn hat, der seine Verachtung für derart ‚primitive‘ Zustände nicht verhehlt (vgl. Kaufmann 2013, bes. 46 f.). N.s doppeldeutige – ethno- und historiographische – Rede von Wilden bzw. Barbaren in FW bewegt sich noch auf der Linie dieser Denkfigur, die das exotische Fremde mit dem vergangenen Eigenen parallelisiert, um beides gegen ‚höhere‘ Kulturen wie die griechische Antike oder die europäische Moderne abzugrenzen.

Ähnlich wie bei Schiller sind es die Germanen der Spätantike, die in FW 149 als Barbaren bezeichnet werden; ihnen schreibt der Text einen entscheidenden Anteil an der „Verchristlichung Europa’s“ zu (493, 28 f.) – was auch schon eine wesentliche Parallele zur Aufnahmebereitschaft des Christentums durch die exotischen Wilden in FW 147 darstellt. Damit verbunden impliziert der Text überdies, dass das spätere Gelingen von Luthers Reformation „im Norden“ (493, 25) ebenfalls auf dem noch im 16. Jahrhundert in den Adern der

„Nordeuropäer“ fließenden „germanische[n] Barbarenblut“ (493, 31) zurückzuführen sei. Hierbei adaptiert N.s Text mehrere stereotype Elemente der historischen Semantik des Barbarischen (Barbarei als Gegenbegriff zur Kultur, Barbaren als natürliche Sklaven ohne Individualität). Auch wenn die „Nordeuropäer“ der Reformationszeit nicht direkt als Barbaren bezeichnet werden, geraten sie dabei doch in eine merkliche Nähe zu solchen, insofern sie zum einen allgemein als Angehörige einer (im Vergleich zum „Süden Europa's“, 493, 26) niederen Kultur und zum anderen als Nachfahren germanischer Barbaren erscheinen. Als „Reformation vor der Reformation“ wird nämlich in noch größerer historischer Tiefe die Christianisierung Europas betrachtet, die ohne die zunehmende Integration germanischer Barbaren-Stämme in das spätrömische Reich seit dem 4. Jahrhundert gar nicht möglich gewesen sei.

Der Vergleichsmaßstab reicht aber bis in die griechische Antike zurück, bis zu „Pythagoras und Plato“ (493, 12). Insbesondere unterscheiden sich demnach die nordischen Barbaren der Spätantike sowie ihre Nachfahren in der Frühen Neuzeit von der „höhere[n] Cultur der Griechen“ (493, 6) im 6.–4. Jh. v. Chr. durch den Mangel an Individualität, wie der Text am Beispiel der Religion festmachen will: Da die Griechen keine homogene Volksmasse, sondern „eine Menge verschiedenartiger Individuen“ (493, 9) gewesen seien, hätten große religiöse Bewegungen (im Unterschied zu kleinen philosophischen „Sekten“) bei ihnen von vornherein keine Chance gehabt, während sich umgekehrt eine „gleichartige[] [...] Masse“ (494, 1 f.) „niederer Barbaren“ willig einem religiösen Herrschaftsanspruch wie zunächst dem des römischen Christentums, sodann der lutherischen Reformation unterwerfe. Zu letzterer vgl. besonders auch NK FW 358. Zu FW 149 siehe Mandel 1998, 156, Witzler 2001, 67, Kang 2003, 89, Shapiro 2015, 314 f. und die eigene Vorarbeit Kaufmann 2020b, 129–137.

493, 12–17 *Pythagoras und Plato, vielleicht auch Empedokles, und bereits viel früher die orphischen Schwarmgeister, waren darauf aus, neue Religionen zu gründen; und die beiden Erstgenannten hatten so ächte Religionsstifter-Seelen und -Talente, dass man sich über ihr Misslingen nicht genug verwundern kann: sie brachten es aber nur zu Sekten.* Unter der Überschrift „Philosophie und Volk“ reflektiert bereits das nachgelassene Notat NL 1872/73, 23[14] auf die Sektenbildungen griechischer Philosophen, bezieht diese allerdings nicht, wie FW 149, auf den hohen Individualisierungsgrad der antiken griechischen Kultur, sondern auf eine „Unpopularität“ der Philosophie, die als universales Faktum angesetzt wird: „Keiner der großen griechischen Philosophen zieht das Volk hinter sich drein: am meisten versucht von Empedokles (nach Pythagoras), doch auch nicht mit der reinen Philosophie, sondern mit einem mythischen Vehikel derselben. Andre lehnen das Volk von vornherein ab (Heraklit).

Andre haben einen ganz vornehmen Kreis von Gebildeten als Publikum (Anaxagoras). Am meisten hat demokratisch-demagogische Tendenz Sokrates: der Erfolg sind Sektenstiftungen, also ein Gegenbeweis. Was solchen Philosophen nicht gelungen ist, wie sollte das den geringeren gelingen? Es ist nicht möglich, eine Volkskultur auf Philosophie zu gründen. Also kann die Philosophie im Verhältniß zu einer Kultur nie fundamentale und immer nur eine Nebenbedeutung haben.“ (KSA 7, 544, 1–14) Zu „Pythagoras und Plato“, die in dieser Paarung erneut im 1887 hinzugekommenen Fünften Buch (FW 351) auftauchen, wo sie als Philosophen in einem ähnlichen Gegensatzverhältnis zu ‚volksnahen‘ „Priester-Naturen“ (587, 12) stehen, vgl. NK 588, 2–6.

493, 19–25 *dass das Volk schon sehr vielartig in sich ist und sich von den groben Heerdeninstincten und der Sittlichkeit der Sitte loszulösen beginnt: ein bedeutungsvoller Schwebezustand, den man als Sittenverfall und Corruption zu verunglimpfen gewohnt ist: während er das Reifwerden des Eies und das nahe Zerbrechen der Eierschaale ankündigt.*] Eine noch differenziertere Apologie der „Corruption“ als Prozess der Individualisierung und Kulturverfeinerung (wobei der „Sittenverfall“ als eigene – vierte – Stufe des Korruptionsprozesses erscheint) unternimmt schon im Ersten Buch der Abschnitt FW 23; dort wird allerdings noch nicht das Bild der Ei-, sondern der Apfelreifung bemüht (vgl. NK 398, 10 f.). Vgl. auch die sich „gegen Gesetze und Sitten“ (490, 28) frei verhaltenden Individuen in FW 143.

493, 20 f. *Heerdeninstincten*] Vgl. NK FW 116.

493, 21 *Sittlichkeit der Sitte*] Vgl. NK 410, 1.

493, 24 *Eies*] In Cb, 168 korrigiert aus: „Eis“.

493, 28–32 *und es hätte überhaupt keine Verchristlichung Europa's gegeben, wenn nicht die Cultur der alten Welt des Südens allmählich durch eine übermäßige Hinzumischung von germanischem Barbarenblut barbarisirt und ihres Cultur-Uebergewichtes verlustig gegangen wäre.*] Historischer Bezugspunkt dieser These ist die zunehmende Integration germanischer Stämme in das spätrömische Reich, wie sie schon von Edward Gibbon in seinem wirkmächtigen Hauptwerk *The History of the Decline and the Fall of the Roman Empire* in Zusammenhang mit der Auflösung des Imperium Romanum gebracht wurde: „The first of these periods [of the Decline and Fall of Rome] may be traced from the age of Trajan and the Antonines, when the Roman monarchy having attained its full strength and maturity, began to verge towards its decline; and will extend to the subversion of the western empire, by the barbarians of Germany and Scythia, the rude ancestors of the most polished nations of modern Europe. This extraordinary revolution, which subjected Rome to the power of a Gothic conqueror, was

completed about the beginning of the sixth century.“ (Gibbon 1776, VI) Allerdings vertrat und etablierte Gibbon, dessen Autobiographie N. besaß und den er in anderen Zusammenhängen mehrfach erwähnt (vgl. Sommer 2015c, 359–362 u. 370 f.), eine Dekadenztheorie, wonach das Römische Reich schon vor dem Vormarsch der Barbaren einen internen, durch das römische Christentum selbst mitverursachten Verfallsprozess durchlaufen hatte – eine bereits im früheren 19. Jahrhundert geläufige These.

Inhaltlich ähnlich, nur in der Wortwahl etwas martialischer fällt etwa die Schilderung in Johann Georg August Gallettis *Allgemeiner Weltkunde oder Encyclopædie für Geographie, Statistik und Staatengeschichte* (1807; 10. Auflage 1847) aus, wo es über die Geschichte Deutschlands heißt: „Zur Zeit, als die alten Deutschen (Germanen) durch ihr Zusammentreffen mit den Römern bekannter wurden, fand man den Landstrich, den sie – ungefähr in der Mitte unseres Welttheiles – bewohnten, unter mehre [sic] von einander unabhängige Völkerschaften getheilt. Diese mußten, einzeln und getrennt, wie sie anfangs waren, leicht eine Beute der auch außerhalb Italien Eroberungen suchenden Römer werden. Doch lernten sie in dieser Unterjochung die Schreibekunst und das Christenthum von den Römern kennen. Als aber die germanischen Völkerschaften sich später mit einander verbanden, drangen sie, unterstützt von der überhand nehmenden Weichlichkeit und Demoralisation des römischen Volkes, immer weiter in die römischen Provinzen vor, und stürzten, die siechende Schwäche eines schwelgerischen Volkes mit Barbarenblut ersäufend (476 nach Christus), einen Thron, der noch ein Jahrhundert früher dem halben Erdkreise Gesetze diktirt hatte.“ (Galletti 1847, 269)

Hier ist zwar – wie bei N. – ausdrücklich von „Barbarenblut“ die Rede, aber etwas ganz anderes gemeint: Während Galletti wie Gibbon davon ausgeht, dass die spätrömische Dekadenz (einschließlich des Christentums) eine Ursache für die unaufhaltsame Erstarkung der germanischen Barbaren war, stellt FW 149, wo kurz zuvor erst die verunglimpfende Konnotation des Verfallsbegriffs bemängelt wurde (493, 21–23), die Gegenthese auf, dass umgekehrt die allmähliche „Hinzumischung von Barbarenblut“ allererst verantwortlich gewesen sei für den Verlust des „Cultur-Uebergewichts“ der Römer und die Ausbreitung des Christentums in Europa. (Gegen diese These polemisiert in kirchenhistorischer Hinsicht noch – wenngleich ohne Dekadenztheorie in der Hinterhand – Hultsch 1940, 62: „Die katholische Reichskirche, die unter Theodosius und später unter Justinian alles Heidnische systematisch erledigt hatte, bestand ja schon etwas früher und war lange Zeit eine rein griechisch-römische Angelegenheit. Die Verchristlichung war also längst geschehen, ehe überhaupt ‚germanische Barbaren‘ ins damalige Europa [gemeint ist das Imperium Romanum] drangen.“)

Von der kulturellen Vermischung von Römern und Barbaren konnte N. darüber hinaus in mehreren Büchern lesen, die er in seiner privaten Bibliothek besaß, beispielsweise im *Ursprung der Nationen* von Walter Bagehot, der den Einfluss der Barbaren auf die Römer allerdings nicht, wie FW 149, mit kritischem Unterton, sondern deutlich wohlwollender als kulturellen Integrations- und (aus Barbarenperspektive als) Aufwertungsprozess beschreibt: „Es ist wahr, dass die alte Civilisation lange Zeit den ‚Barbaren‘ Widerstand geleistet hat und dann von diesen zerstört wurde. Aber die Barbaren hatten sich vervollkommen. ‚Allmählich [...] war es dahin gekommen, dass barbarische Söldner den grössten oder wenigstens bedeutendsten Theil des römischen Heeres ausmachten. Die Leibgarde des Augustus war aus ihnen gebildet; die Prätorien wurden gewöhnlich aus den tapfersten Grenztruppen gewählt, zum grössten Theil aus Germanen.‘ ‚So [...] war in verschiedener Hinsicht der alte Gegensatz gebrochen; die Römer liessen Barbaren zu Rang und Würden kommen; und die Barbaren nahmen manches in Sitten und Cultur von ihren Nachbarn an. Und so setzten sich, als die Schlussbewegung kam, die teutonischen Stämme langsam in den Provinzen fest, deren Art und Weise ihnen bekannt war und als deren Mitbürger sie gern angesehen sein wollten.“ (Bagehot 1874, 54; das Zitat im Zitat stammt von Bryce 1864, 10.)

Deutlich negativer äußert sich hingegen William Edward Hartpole Lecky in seiner reich von N. annotierten *Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen*, wo er der Vermischung von Römern und Barbaren und überhaupt dem Kontakt mit dem kulturell Fremden eine zersetzende Wirkung zuschreibt: „Die ungeheure Ausdehnung des Kaiserreichs machte es zur Nothwendigkeit, dass sehr viele Truppen eine lange Zeit in entfernten Provinzen verweilen mussten, und die Folge war, dass die auf diese Weise angenommenen fremden Gewohnheiten das ausschliessliche nationale /211/ Gefühl des römischen Heeres zu zerstören begannen, ein Process, der durch die darauf folgende Einreihung der Barbaren noch vollständig wurde. Die öffentlichen Spiele, der ungeheure Luxus, die Vereinigung der Macht, des Reichthumes und des Genies an einem Orte, machten Rom zum Mittelpunkt eines grossartigen und unaufhörlichen Fremdenverkehrs, zum Sammelplatze all der verschiedenen Philosophien und Religionen des Kaiserreiches, und seine Bevölkerung wurde bald eine gestaltlose, ungleichartige Masse, in welcher alle Nationalitäten, Gewohnheiten, Sprachen und Glaubensbekenntnisse, alle Grade der Tugend und des Lasters, der Bildung und Barbarei, des Skepticismus und der Leichtgläubigkeit gemischt waren und zusammenwirkten.“ (Lecky 1879, 1, 210 f.) Diese ‚Vermischungstheorie‘ kommt der in N.s Text vertretenen Auffassung schon näher, wonach eine „Hinzumischung von Barbarenblut“ die Ursache für den kulturellen Niedergang des Römischen Reichs gewesen sei.

Andere Werke aus N.s persönlicher Bibliothek, die ebenfalls als mögliche Prätexte für FW 149 in Betracht kommen, behaupten wiederum das Gegenteil. So schreibt etwa John William Draper in seiner *Geschichte der geistigen Entwicklung Europas*, einer Übersetzung, deren 2. Auflage von 1871 N. ausweislich vieler Lesespuren gründlich durchgearbeitet hat, in einer radikalisierten Variante des Dekadenmodells, dass Rom auch ganz ohne Zutun der Barbaren untergegangen wäre. Außerdem wertet Draper das anschließende christliche Mittelalter positiv: „Auch darf man jene Barbaren nicht für die sogenannte Vernichtung der Civilisation in Italien verantwortlich machen. Die ächt römische Race war vorzeitig untergegangen, sie kam zu einem unzeitigen Ende in Folge ihres ausschweifenden, gewaltsamen Lebens. Ihre Civilisation würde von selbst mit ihr untergegangen sein, wenn kein Barbar zugegen gewesen wäre, und wenn diese Eindringlinge im Anfang eine verderbliche Wirkung hervorriefen, so leisteten sie am Ende Ersatz. [...] Die Wilden Europas, in die verfallenden Brennpunkte griechischen und römischen Lichtes geworfen, ver-/315/kleinerten vielleicht eine Weile die allgemeine Wärme, allmähig aber verbreitete sie sich durch ihre ganze Masse, und die helle Flamme der neueren Civilisation war das Ergebniß.“ (Draper 1871, 314 f.) (Dass die ‚Germanisierung‘ Europas nach der Antike nicht gerade zu zivilisatorischem Fortschritt geführt habe, legt dagegen in anderer Hinsicht FW 134, nahe, wo noch bis in die Moderne hineinreichende schädliche Nachwirkungen erwogen werden; vgl. NK 485, 29–486, 4.)

Auch Theodor Poesche streicht in seinem Buch *Die Arier* von 1878, das N. ebenfalls für seine Privatbibliothek erworben hatte, den Niedergang Roms schon vor dem machtvollen Auftritt der Germanen heraus, die er allerdings aufgrund seines stark nationalistisch geprägten Blicks auf diesen Prozess nicht abwertend als Barbaren, sondern als „Steinadler des Nordens“ titulierte: „Als die römische Welt alt geworden und in Fäulniß übergegangen war, kamen die jungen Steinadler des Nordens und bemächtigten sich nach Jahrhunderte langem Ringen der Herrschaft. Ihre Schaaren ergossen sich über alle Provinzen Westroms, bis nach dem fernen Land der Picten und Scoten. Aber wie so oft, so auch hier: die politischen Herren wurden die gelehrigen Schüler ihrer Untergebenen, und das römische imperium setzt sich fort in der römischen Kirche. Tausend Jahre ertrugen die Germanen die neue Herrschaft, dann folgten sie den innersten Instincten ihrer Natur: die grosse Kirchentrennung fand statt in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die man mit gutem Recht eine Völkertrennung nennen kann.“ (Poesche 1878, 210)

Dieser Passus wirkt geradezu wie die Kontrastfolie für FW 149. Nicht nur wird das Absterben der römischen Welt bloß als Resultat ihrer Altersschwäche begriffen, sondern auch die römische Kirche als Fortsetzung des Imperium Ro-

manum charakterisiert sowie Luthers Reformation als Folge der schließlich erlangten germanischen Selbstbefreiung, als Trennung der Germanen von den ‚Römern‘, des „Nordens“ vom Süden Europas gefeiert. N.s Text vertritt in allen Punkten den entgegengesetzten Standpunkt. Vgl. hingegen JGB 48, wo eine Überlegung vorgetragen wird, die gewisse Übereinstimmungen mit Poesches Sichtweise erkennen lässt: „Es scheint, dass den lateinischen Rassen ihr Katholicismus viel innerlicher zugehört, als uns Nordländern das ganze Christentum überhaupt: und dass folglich der Unglaube in katholischen Ländern etwas ganz Anderes zu bedeuten hat, als in protestantischen – nämlich eine Art Empörung gegen den Geist der Rasse, während er bei uns eher eine Rückkehr zum Geist (oder Ungeist –) der Rasse ist. Wir Nordländer stammen unzweifelhaft aus Barbaren-Rassen, auch in Hinsicht auf unsere Begabung zur Religion: wir sind schlecht für sie begabt.“ (KSA 5, 69, 10–18; vgl. NK 5/1, S. 333–335) Der Protestantismus, der aus zeitgenössischer katholischer Sicht als Unglaube wahrgenommen wurde, erweist sich hier nicht etwa als konsequente Fortsetzung der ersten Christianisierung nordländischer Barbaren, sondern als deren emanzipatorische Rückkehr zum Ursprünglich-Eigenen.

Zum Zusammenhang von Christen- und Barbarentum siehe auch AC 22, KSA 6, 189, 8 f. („Das Christenthum hatte barbarische Begriffe und Werthe nöthig, um über Barbaren Herr zu werden“); hierzu NK 6/2, S. 119–121. Ausführlicher zu dieser Christentum-Barbaren-Konstellation in weiteren Texten N.s aus den 1880er Jahren vgl. Kaufmann 2020b, 134 f., Anm. 26.

494, 8–10 *Wo geherrscht wird, da giebt es Massen: wo Massen sind, da giebt es ein Bedürfniss nach Sklaverei.* In M III 6, 74 f. endet der Text mit diesem vorletzten Satz der Druckfassung. Da N. die Wendung „ein Bedürfnis nach Sklaverei“ auf der (Ergänzungen und Korrekturen vorbehaltenen) rechten Manuskriptseite niederschrieb, ist davon auszugehen, dass dieser Satz – zumindest der Teil nach dem Doppelpunkt – erst nachträglich hinzugekommen ist, nachdem auf der linken Manuskriptseite wegen des darunter stehenden nächsten Textes schon kein Platz mehr übrig war. Im Ersten Buch wurde eine inhaltlich ähnliche These bereits in FW 40 vertreten; allerdings ist dort nicht von einem „Bedürfnis“, sondern nur von einer (an die Bedingung eines ‚vornehmen‘ Befehlsgebers gebundenen) Bereitschaft die Rede: „Massen [...] sind im Grunde bereit zur Sklaverei jeder Art“ (408, 4 f.).

Mit der zunehmenden Verschiebung hin zur Macht- und Herrschaftsthematik gegen Ende von FW 149 erscheint Religion als bloßes Herrschaftsinstrument, dessen sich „mächtige und herrschsüchtige Naturen“ (494, 5 f.) bedienen – nämlich als Mittel zur Niederhaltung und Versklavung von devoten „Massen“, die als solche vom Sprecher als ‚barbarisch‘ eingestuft werden. Religion (als Machtmittel) und Barbarentum sind demnach unauflösbar miteinander

der verbunden, und zwar deshalb, weil Barbaren, verstanden als Angehörige einer nicht-individualisierten („gleichartige[n]“), kulturell „niedrige[n]“ „Masse“ (494, 1 f.), „ein Bedürfniss nach Sklaverei“ hätten, das die Religionen bedienen. Damit wird auch und gerade die Reformation des 16. Jahrhundert nicht, wie von Poesche (vgl. NK 493, 28–32), als Selbstbefreiungsakt ‚nordischer Adler‘, sondern als sklavisches Selbstunterwerfung ‚nordischer Barbaren‘ verstanden: Mit diesem letzten Gedankenzug greift N. ein pejoratives Stereotyp auf, das seit der griechischen Antike zur Semantik des Barbarischen gehört. Dass „barbarisch und sklavisches von Natur aus dasselbe“ seien, ist an prominenter Stelle in der *Politik* (1252b) des Aristoteles zu lesen. In FW 149 wird dieser alte Entwertungs-Topos adaptiert und auf die germanischen bzw. nordischen ‚Barbaren‘ der Spätantike bzw. der frühen Neuzeit übertragen, um die kulturellen Entstehungs- und Ausbreitungsbedingungen des Christentums überhaupt sowie speziell des Protestantismus zu erläutern.

494, 10–12 *Wo es Sklaverei giebt, da sind der Individuen nur wenige, und diese haben die Heerdeninstincte und das Gewissen gegen sich.*] Der in der ‚Reinschrift‘ noch nicht erhaltene Schlusssatz gibt Rätsel auf: In der Argumentationslogik des Textes präsentiert sich Luther selbst ja neben Figuren wie Platon und Pythagoras als willensstarkes Individuum (vgl. zu diesem „Lutherbild“ schon Beutel 2005, 136 f.), als eine jener „mächtige[n] und herrschsüchtige[n] Naturen“ (494, 5 f.), die einem ganzen Volk ihren religiösen Willen aufzwingen wollen. Dass ihm gelang, was jenen Griechen misslungen sei, liegt nach FW 149 ja nur daran, dass er, anders als die antiken „Religionsstifter-Seelen“ (493, 15), nicht einem hochkultivierten, individualisierten und ‚in sich vielerartigen‘, sondern eben einem barbarischen, nach Unterdrückung verlangenden Volk gegenübergestanden habe. Wenn aber, damit konfligierend, zuletzt behauptet wird, dass die wenigen „Individuen“ in barbarisch-sklavischen Kulturen stets „die Heerdeninstincte und das Gewissen gegen sich“ hätten, so erscheint durch diese Äußerung plötzlich schleierhaft, dass und wie das ‚herische Individuum‘ Luther mit seiner Reformation so erfolgreich sein konnte.

150.

Zur Kritik der Heiligen.] Eine ‚Vorstufe‘ aus dem Herbst 1881 lautet noch weniger ausführlich: „Ich gestehe: der Anblick der meisten christlichen Heiligen ist mir unausstehlich: wenn sie eine Tugend haben, so haben sie immer auch die brutalste Art derselben.“ (N V 7, 23) Direkt darunter hat N. eine weitere, ausführlichere ‚Vorstufe‘ notiert (und stark überarbeitet), die der Druckfassung schon näher kommt, welche die Erläuterung jener spezifischen Brutalität

der tugendhaften christlichen Heiligen liefert: „dass beim Anblick ihrer Tugend einen Jeden die Verachtung seiner selber anwandelte“ (494, 18 f.). Die Brutalität der Heiligen richtet sich demnach gegen den Betrachter, der sich selbst im Vergleich mit ihnen schlecht fühle. Vgl. dagegen die ganz handfeste Brutalität des unchristlichen Heiligen in FW 73 („Heilige Grausamkeit“). Zu FW 150 siehe Wilcox 1982, 92, Zibis 2007, 108 und Alfano 2019b, 205 f.

494, 15 *brutalsten Gestalt*] In der titellosen ‚Reinschrift‘ unterstrichen: „brutalsten Gestalt“ (M III 6, 12).

494, 16 *christlichen*] Im Korrekturbogen steht noch: „geistlichen“ (Cb, 169).

494, 17 *hatten; als welche*] M III 6, 12: „hatten; welche“.

494, 17 f. *ertrugen*] In Cb, 169 mit dunkler Tinte unterstrichen und mit Randstrich versehen.

151.

Vom Ursprunge der Religion.] Während in ausdrücklicher Gegenposition zu Schopenhauer der titelgebende Religionsursprung nicht im „metaphysische[n] Bedürfniss“ (494, 22 f.) des Menschen gesehen wird, das vielmehr erst in Zeiten der Säkularisation als Religionsersatz entstehe, formuliert der Text am Schluss eine eigene These zum Ursprung der Religionen: Diese beruhten lediglich auf falschen Interpretationen der Natur durch den menschlichen Intellekt in frühen Entwicklungsstadien. Rückbezüge ergeben sich damit zu den ersten Abschnitten des Dritten Buchs, in denen ausführlicher von den ‚alten Irrtümern‘ des Menschen über die Natur die Rede war (vgl. FW 109–112).

Hingst 1998, 115, Anm. 221 führt NL 1880, 6[290], KSA 9, 271, 20–272, 11 (vgl. KGW V 3, 884) als „vermutliche Vorstufe“ für FW 151 an: „das metaphysische Bedürfnis ist nicht die Quelle der Religionen, sondern die Nachwirkung nach ihrem Untergange. Man hat sich an die Vorstellung einer anderen Welt gewöhnt und vermisst sie (und aus diesem Triebe können neue Pflanzen aufwachsen ‚Nachreligionen‘) aber das, was zur Annahme einer anderen Welt trieb, waren Irrthümer in der Auslegung bestimmter Vorgänge, also falsche Urtheile des Intellekts. Das [metaphysische; in der Handschrift abbreviatorisch: ‚m‘] ‚Bedürfnis‘ ist das Resultat nicht Ursprung. Durch Mangel an Befriedigung kann es absterben! So giebt es ein Bedürfnis, das Glockenläuten zu hören, welches mit dem ursprünglichen Zweck des Glockenläutens gar nichts zu thun hat. – Man hat sich gewöhnt, die Bedürfnisse an den Anfang zu stellen.“ (Handschrift in N V 4, 90; zur Verwechslung des

Bedürfnisses als Wirkung mit der Ursache allgemein siehe FW 205.) Vgl. zu FW 151 auch Wilcox 1982, 73, Joos 1983, 114, Hidalgo 2006, 416 f., Hödl 2009, 323 und Riccardi 2009, 103. Die titelgleiche ‚Reinschrift‘ mit wenigen Korrekturen und Varianten findet sich in M III 6, 256 f.

494, 22–24 *Das metaphysische Bedürfniss ist nicht der Ursprung der Religionen, wie Schopenhauer will*] Den Hinweis auf Schopenhauer hat N. nachträglich in M III 6, 256 eingefügt. Im zweiten Band von Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* konnte N. in Kapitel 17 „Ueber das metaphysische Bedürfniß des Menschen“ lesen: „Erst nachdem das innere Wesen der Natur (der Wille zum Leben in seiner Objektivation) sich durch die beiden Reiche der bewußtlosen Wesen und dann durch die lange und breite Reihe der Thiere, rüstig und wohlgemuth, gesteigert hat, gelangt es endlich, beim Eintritt der Vernunft, also im Menschen, zum ersten Male zur Besinnung: dann wundert es sich über seine /176/ eigenen Werke und fragt sich, was es selbst sei. Seine Verwunderung ist aber um so ernstlicher, als es hier zum ersten Male mit Bewußtseyn dem Tode gegenübersteht, und neben der Endlichkeit alles Daseyns auch die Vergeblichkeit alles Strebens sich ihm mehr oder minder aufdringt. Mit dieser Besinnung und dieser Verwunderung entsteht daher das dem Menschen allein eigene Bedürfniß einer Metaphysik: er ist sonach ein animal metaphysicum.“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 175 f.) Daraus leitet Schopenhauer den Glauben an das „Daseyn von Göttern“ ab: „Tempel und Kirchen, Pagoden und Moscheen, in allen Landen, aus allen Zeiten, in Pracht und Größe, zeugen vom metaphysischen Bedürfniß des Menschen, welches, stark und unvertilgbar, dem physischen auf dem Fuße folgt.“ (Ebd., 177) Das ‚metaphysische Bedürfnis‘ thematisieren neben FW 151 noch etliche weitere Texte N.s zwischen 1868 und 1889; eine (unvollständige) Auflistung bietet NWB 1, 230.

494, 24 *Nachschösslings*] Zu dieser botanischen Metapher, die hier die historisch späte Entwicklung des metaphysischen Bedürfnisses in der Zeit „der Vernichtung des religiösen Wahns“ (494, 27 f.) verdeutlichen soll, vgl. NK 381, 22–24.

494, 27 f. *des religiösen Wahns*] In M III 6, 256 sowie im Korrekturbogen (Cb, 169) steht: „der religiösen Gedanken“. Im Korrekturbogen wurde „Gedanken“ gestrichen und handschriftlich verbessert: „Wahns“. Allerdings wurde die Korrektur erst in GoA V, 179 übernommen. Im Erstdruck heißt es auch noch: „der religiösen Gedanken“ (Nietzsche 1882/1887, 169).

495, 1 f. *was in Urzeiten zur Annahme einer „anderen Welt“ überhaupt führte*] Über Götter- und Jenseits-Vorstellungen in vermeintlichen Früh- und Urzuständen der menschheitsgeschichtlichen Entwicklung konnte sich N. etwa in Gustav

Roskoffs religionsethnologischem Werk *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker* (1880) belesen, auf das er in NL 1880, 1[105], KSA 9, 28, 17 f. verweist.

495, 2 und *Bedürfniss*] Nachträglich in M III 6, 256 eingefügt.

152.

Die grösste Veränderung.] Eine ausführliche ‚Vorstufe‘ findet sich in N V 4, 97, die titellose ‚Reinschrift‘ mit mehreren Korrekturen und Varianten in M III 6, 254. Wenn der Text die Denk- und Empfindungsweise der „alten Menschen“ (495, 8), die durchgängig von religiösen Vorstellungen geprägt gewesen seien, als der modernen Menschheit grundsätzlich fremd erscheinende charakterisiert, setzt er die in FW 151 vorgenommene Betrachtung der „Urzeiten“ (495, 1) aus anderer Perspektive und mit unterschiedlicher Wertung fort. Denn nunmehr ist nicht abschätzig von irrtümlichen Welt-Interpretationen der ‚Frühmenschen‘ die Rede, sondern in der Malerei-Metaphorik des Textes, der schon eingangs von „Beleuchtung“ und „Farben“ spricht (495, 6 f.), erweist sich „die alte Menschheit“ zuletzt als künstlerische „Meisterin“, deren „Farbenpracht“ das moderne, sich ebenfalls als ‚Maler‘ betätigende Wir als unübertroffen beurteilt (495, 29 f.). Boden 1911, 56 liest den vorliegenden Abschnitt deshalb als Ausdruck einer religionsgeschichtlichen Nostalgie N.s: „FW 152 [...] verrät uns, wie sehr er die ‚Farbenpracht‘ der alten religiösen Weltanschauung bewundert und die innere Öde der aufgeklärten Menschheit verspürt.“ Auch wenn im Text von einer solchen „innere[n] Öde“ nichts zu lesen ist, kann ein bewundernder Ton gegenüber der „alte[n] Menschheit“, die hier offenbar pauschal den Zeitraum von der Antike bis zur Frühen Neuzeit als religiöse Zeitalter umfasst, am Schluss des Abschnitts nicht geleugnet werden. Schacht 2015, 100 bezieht FW 152 insofern zu Recht auf „the ‚death‘ not only of the God-idea but also of the various forms of religiousness“ in früheren Zeiten, als das sprechende Wir den Standpunkt einer postreligiösen Moderne einnimmt. Zu weiteren punktuellen Bezugnahmen auf FW 152 in der älteren und neueren Forschung vgl. Fleming 1914, 56, Schoeck 1948, 15, Willers 1988, 141, Smitmans-Vajda 1999, 68, Ridley 2007, 98, Franco 2011, 138 f., Piazzesi 2011, 159, Clark 2015, 242 und Widder 2017, 525.

495, 6 f. *Die Beleuchtung und die Farben aller Dinge haben sich verändert!*] Der *medias in res* beginnende Eingangssatz scheint schon die Antwort auf die Frage zu geben, was sich denn hinter der titelgebenden ‚größten Veränderung‘ verbirgt. Allerdings erhält er vom Schlusssatz her, der mit den Worten beginnt: „Wir haben die Dinge neu gefärbt, wir malen immerfort an ihnen“ (495, 27 f.),

selbst eine neue „Beleuchtung“. Denn demnach haben sich die „Dinge“ nicht von selbst, sondern offenbar durch ‚unser‘ Zutun verändert, nämlich, wie der Hauptteil des Textes behauptet, entgöttlicht. Zugleich stellt der Satzsatz jedoch, zumindest implizit, eine erneute Veränderung in Aussicht, die vielleicht noch größer als die bisherige ausfällt. Siehe NK 495, 27–30.

495, 8 f. *das Nächste und Häufigste*] Nachträglich in M III 6, 254 eingefügt.

495, 10 *dass die Alten an Träume glaubten*] Mit den „Alten“ sind die Menschen der Antike gemeint, mit dem Glauben an Träume die damals verbreitete Ansicht von der divinatorischen, weissagenden Kraft des Traumes. Zu den prominentesten Dokumenten der philosophischen Somnologie im antiken Griechenland gehört Aristoteles’ Abhandlung *Über die Weissagung im Schlaf* (Περὶ τῆς καθ’ ὕπνον μαντικῆς). Aristoteles geht zwar davon aus, dass es Träume gibt, „die etwas (die Zukunft) bezeichnendes haben“, bezweifelt aber die zu seiner Zeit verbreitete Ansicht, dass sie „von Gott gesandt“ seien (Aristoteles 1833–1862, III/1, 272 u. 275). Als spätere Quelle für die divinatorische Traumauffassung der Antike, auf die FW 152 anspielt, kommen insbesondere die *Oneirokritika* Artemidors (2. Jh.) in Betracht, die N. bereits im *Gottesdienst der Griechen* bespricht (vgl. KGW II 5, 466), sowie ferner die Partien zur Traumlehre in Macrobius’ (5. Jh.) spätantiken Kommentar zu Ciceros *Somnium Scipionis*. Zum Traum-Thema bei N. – auch in FW – vgl. Ungeheuer 1983.

495, 10 *wache*] In Cb, 170 mit rotem Randstrich markiert: „wahre“.

495, 13 *Tod*] Nachträglich in M III 6, 254 eingefügt.

495, 15 *die ferne Zukunft ebenfalls:]* M III 6, 254: „die Ferne –“.

495, 15 f. *und geheime Winke*] Nachträglich in M III 6, 254 eingefügt.

495, 16–19 „Wahrheit“ wurde anders empfunden, denn der Wahnsinnige konnte ehemals als ihr Mundstück gelten, – was uns schaudern oder lachen macht.] Diese Überlegung greift Foucault später in seiner 1961 erstveröffentlichten Dissertation *Folie et déraison (Wahnsinn und Gesellschaft)* auf, in der er die Ausgrenzung und Pathologisierung des Wahnsinns im vernunftfixierten Zeitalter der Aufklärung untersucht. Der N.-Bezug dieser Studie reicht über die im Vorwort von Foucault genannten Anknüpfungen an den Begriff des Tragischen in GT hinaus. Foucaults Analysen hinterfragen freilich das bei N. genannte ‚Schaudern oder Lachen‘ des modernen Menschen über die ‚alte‘ Identifikation von Wahnsinn und Wahrheit; Foucault steht dem „Monolog der Vernunft über den Wahnsinn“ (Foucault 2018, 8) kritisch gegenüber. In gewisser Weise kann dies aber auch schon über das sprechende Wir in FW 152 gesagt werden, das selbst ja – im performativen Widerspruch zu seiner hier zu kommentierenden Äuße-

rung – keineswegs mit Schaudern oder Lachen auf die Wahrheitsfähigkeit des Wahnsinnigen bei den ‚Alten‘ reagiert, sondern diese am Ende des Abschnitts ausdrücklich für ihr farbenprächtiges ‚Welt-Gemälde‘ bewundert.

Ein zentrales Beispiel für die Denkfigur vom Wahnsinnigen als „Mundstück“ der Wahrheit, auf das der vorliegende, nicht zufällig direkt auf die Erwähnung der „Orakel“ und „Vorhersagung“ (495, 15 f.) folgende Passus wohl auch anspielt, bildet Platons Dialog *Phaidros* (v. a. 244a–245c), in dem vier Arten eines ‚göttlichen Wahnsinns‘ unterschieden werden: der mantische, rituelle, musisch-poetische und erotische ‚Wahnsinn‘ (μανία). Laut Platons hier sprechender Sokrates-Figur „werden uns die größten der Güter durch Wahnsinn zu Theil, freilich nur einen Wahnsinn, der durch göttliche Gabe gegeben ist. Denn die Prophetin in Delphoi und die Priesterinnen zu Dodona haben ja Vieles und Schönes in besonderen und öffentlichen Angelegenheiten unserer Hellas im Stande des Wahnsinns geleistet, in dem der Besinnung aber noch Weniges oder Nichts. Und wollten wir von der Sibylla und den Anderen sprechen, welche göttlicher Wahrsagekunst mächtig, fürwahr Vielen Vieles vorausgesagt und für die Zukunft berichtet haben, so würden wir, doch nur von Allbekanntem sprechend, allzu weitläufig werben.“ (Platon 1853–1874, I/1, 106)

Auf Platons positive Bewertung des Wahnsinns, die bereits der frühe N. hervorhebt (vgl. NL 1869, 1[7], KSA 7, 12, 23 f.), kommen andere Texte aus der ‚mittleren‘ Schaffensphase auch explizit zu sprechen, und zwar im Zusammenhang mit dem Genie-Gedanken. Vgl. MA I 164, KSA 2, 155, 23–26: „Ja, es erhebt und begeistert die Menschen, Jemanden im Besitz übernatürlicher Kräfte zu glauben: insofern hat der Wahnsinn, wie Plato sagt, die grössten Segnungen über die Menschen gebracht.“ Siehe auch M 14, KSA 3, 27, 7–15: „Während es uns heute noch immer wieder nahe gelegt wird, dass dem Genie, anstatt eines Kornes Salz, ein Korn Wahnwurz beigegeben ist, lag allen früheren Menschen der Gedanke viel näher, dass überall, wo es Wahnsinn giebt, es auch ein Korn Genie und Weisheit gäbe, – etwas ‚Göttliches‘, wie man sich zuflüsterte. Oder vielmehr: man drückte sich kräftig genug aus. ‚Durch den Wahnsinn sind die grössten Güter über Griechenland gekommen,‘ sagte Plato mit der ganzen alten Menschheit.“

495, 19–27 *Jedes Unrecht wirkte anders auf das Gefühl: denn man fürchtete eine göttliche Vergeltung und nicht nur eine bürgerliche Strafe und Entehrung. Was war die Freude in der Zeit, als man an die Teufel und die Versucher glaubte! Was die Leidenschaft, wenn man die Dämonen in der Nähe lauern sah! Was die Philosophie, wenn der Zweifel als Versündigung der gefährlichsten Art gefühlt wurde, und zwar als ein Frevel an der ewigen Liebe, als Misstrauen gegen Alles,*

was gut, hoch, rein und erbarmend war!] Vgl. NL 1880, 6[112], wo die „entsetzliche Lage“ der „alten Menschen“ (495, 8) in Schlagworten aufgerufen wird, die deutlich an den vorliegenden Passus erinnern, der auf die vom Christentum beherrschten Zeitalter zurückblickt: „Welche entsetzliche Lage früher! Unsicherheit der Erkenntniß auch in der Moral, und ewige Gefahren! Das war eine ruhige unbefangene Art dem Gedanken und der Wahrheit nachzuhängen!! unter der Peitsche der Furcht vor der Hölle! Oder in der Furcht vor der Sünde gegen die ewige Liebe, vor dem Zweifel an der Offenbarung!!“ (KSA 9, 222; Handschrift in N V 4, 33.) Der in diesem Nachlass-Notat deutlich genug zum Ausdruck kommenden Negativwertung des Bewusstseinszustands jener „alten Menschen“ enthält sich ungeachtet ähnlicher Beobachtungen das in FW 152 sprechende Wir jedoch. Ja, durch die am Ende erfolgende Rede von der „Farbenpracht“ erscheint die damit adressierte „alte Menschheit“ sogar der ‚neuen Menschheit‘ – zumindest „einstweilen“ noch – überlegen (495, 28–30). Von diesem Ende her ließen sich die drei ‚Was-(war-)Ausrufe‘ im vorliegenden Passus so lesen, dass „Freude“, „Leidenschaft“ und „Philosophie“ angesichts des ehemals mit ihnen verbundenen schlechten Gewissens mehr gewesen seien als ‚heute‘.

495, 20 *man fürchtete eine göttliche Vergeltung]* N. hat „göttliche“ nachträglich in M III 6, 254 eingefügt. Zur Furcht vor Gericht und Rache des jüdisch-christlichen Gottes siehe FW 140 und FW 141.

495, 22 *als man an die Teufel und die Versucher glaubte]* M III 6, 254: „wo man an den Teufel ‘und den Versucher’ glaubte“.

495, 24 f. *der Zweifel als Versündigung der gefährlichsten Art]* Vgl. die Worte der Kanzler-Figur in Goethes *Faust II*, die die christliche Verurteilung des Zweifels – affirmativ – auf die Verteufelung von „Natur“ und „Geist“ zurückführen: „Natur ist Sünde, Geist ist Teufel; / Sie hegen zwischen sich den Zweifel, / Ihr mißgestaltet Zwitterkind.“ (V. 4900–4902; Goethe 1876, 240) Zum ‚Vernunft-hass‘ im (protestantischen) Christentum, der bereits in FW 2 thematisiert wird, siehe NK 373, 24–27.

495, 27–30 *Wir haben die Dinge neu gefärbt, wir malen immerfort an ihnen, – aber was vermögen wir einstweilen gegen die Farbenpracht jener alten Meisterin! – ich meine die alte Menschheit.]* Die letzten Worte lauten in der Grundschicht von M III 6, 254: „wir gegen die Farbenpracht der alten Menschheit.“ Eine von KSA 14, 259 angeführte ‚Vorstufe‘ zu diesem Schlusspassus liefert noch einen Ausblick auf spätere Zeiten, denen ‚unsere‘ Denkweise ebenso unverständlich sein könnte wie ‚uns‘ diejenige der ‚alten Menschen‘: „So könnte unsere Empfindung für moralisches Handeln und Urtheilen einmal unbegreif-