

rodischem Stoff“ (346, 27 f.). Als (das Tragische) parodierendes Element lässt sich freilich schon die Rede vom „Untergang“ Zarathustras selbst lesen, denn vor dem Hintergrund von dessen Figurenrede erscheint der „Untergang“ zunächst gar nicht als tragisches Zugrundegehen, sondern lediglich als Hinabsteigen aus dem Gebirge, wo Zarathustra „zehn Jahre“ lang „seines Geistes und seiner Einsamkeit“ genoss (571, 4 f.), in die Ebene, wo sich „die Menschen“ (571, 22) aufhalten. Hinzu kommt, dass Zarathustra seinen Untergang nach dem nicht sonderlich tragischen Vorbild der von ihm apostrophierten Sonne modelliert: „ich muss, gleich dir, u n t e r g e h e n , wie die Menschen es nennen, zu denen ich hinab will.“ (342, 21–23) Der Sonnenuntergang begegnet in der neuen Ausgabe von FW (1887) gleich wieder in FW 343, dem ersten Abschnitt des Fünften Buchs, und zwar als Bild für den ‚Tod Gottes‘ (vgl. NK 573, 12–14), den das dort sprechende Wir gerade nicht als tragisches, sondern als heiter stimmendes Ereignis wahrnehmen will.

Mit Blick auf die skeptische Reaktion von N.s damaligem Verleger Ernst Schmeitzner auf die Ankündigung von Za (vgl. KSB 6/KGB III 1, Nr. 282, S. 238, Z. 25–30) bemerkt Heinrich Köselitz in seinem Brief an N. vom 22. August 1882 bezüglich der zu kommentierenden Stelle: „Wenn der gute Schmeitzner nicht capirt, was das heissen soll: ‚Also begann Zarathustra’s Untergang‘, so will diess Nichts besagen: – am Ende liest er Ihre Sachen etwa, wie ein Gelehrter auf ein zu behandelndes Thema hin, so er auf seinen Buchhändler-Absatz hin.“ (KGB III 2, Nr. 136, S. 278, Z. 82–87) Die intendierte Teaser- oder Cliffhanger-Funktion von FW 342 für das neue Werk Za wurde von verlegerischer Seite offenbar als nicht besonders stark empfunden.

Fünftes Buch.

Wir Furchtlosen

Untertitel *Wir Furchtlosen.*] Neben dem bereits in der Erstausgabe von 1882 enthaltenen Vierten Buch „Sanctus Januarius“ ist das erst mit der Neuauflage 1887 hinzugekommene Fünfte Buch (vgl. ÜK 1) der einzige große Prosateil von FW, der einen Untertitel trägt. Zunächst hatte N. noch einen anderen Untertitel erwogen. Ende 1885 überschrieb er einen Entwurf mit den Worten: „Fünftes Buch: / Wir Umgekehrten“ (KGW IX 5, W I 8, 33, 6 u. 12 = NL 1885/86, 2[204], KSA 12, 166, 30). Ohne ersichtlichen Bezug zur neuen Ausgabe von FW tauchen die „Umgekehrten“ noch in einem anderen, zeitnah niedergeschriebenen Schema auf; vgl. KGW IX 5, W I 8, 109, 3 (NL 1885/86, 2[118], KSA 12, 120, 22). Es liegt nahe, diese „Umgekehrten“ mit den „Antipoden“ „aller modernen Ideologie und Heerden-Wünschbarkeit“ zu assoziieren, von denen in JGB 44 zu lesen

ist: „Wir Umgekehrten, die wir uns ein Auge und ein Gewissen für die Frage aufgemacht haben, wo und wie bisher die Pflanze ‚Mensch‘ am kräftigsten in die Höhe gewachsen ist“ (KSA 5, 61, 22–25; hierzu NK 5/1, S. 308–310). Der neue Untertitel von FW V: „Wir Furchtlosen“, der gut zum folgenden Turenne-Motto passt, korrespondiert überdies mit einer Äußerung aus FW 379, wo sich das sprechende (narrische Autor-)Wir vom „Menschenhass“ (631, 30) distanziert: „im Hass ist Furcht, ein grosser guter Theil Furcht. Wir Furchtlosen aber, wir geistigeren Menschen dieses Zeitalters, wir kennen unsern Vorthail gut genug, um gerade als die Geistigeren in Hinsicht auf diese Zeit ohne Furcht zu leben.“ (632, 10–14)

Gemäß der zwischenzeitlich erwogenen Zuordnung des Fünften Buchs zu einer Neuausgabe von JGB (vgl. ÜK 1) lässt sich auch ein Werkplan zu „Jenseits von Gut u. Böse. / Zweiter und letzter Theil“ (KGW IX 5, W I 8, 133, 12–14 = NL 1885/86, 2[82], KSA 12, 100, 12f.) als Vorentwurf zu FW V lesen (vgl. Stegmaier 2012b, 83f.). Darin ist neben Gliederungspunkten wie „Wir Gottlosen“, „Was sind Künstler?“ oder „Die Schauspielerei“, die auf zentrale Themenbereiche von FW V vorausweisen, auch „An den Mistral. Ein Tanzlied“ vorgesehen (KGW IX 5, W I 8, 133, 22–36; vgl. stark verändert NL 1885/86, 2[82], KSA 12, 100, 23–101, 15), das N. in der Druckfassung an den Schluss der „Lieder des Prinzen Vogelfrei“ gesetzt hat. Im Druckmanuskript ist auf der Titelseite des Fünften Buchs folgende Satzanweisung zu lesen: „NB! Fünftes Buch der fröhlichen Wissenschaft, beginnend mit p. 257. Nach diesem Buche folgen dann die Lieder des Prinzen Vogelfrei.“ (D 16a, 6)

Motto *Carcasse, tu trembles? Tu / tremblerais bien davantage, si / tu savais, où je te mène. / Turenne.* Deutsche Übersetzung: „Gerippe, du zitterst? Du würdest noch mehr zittern, wenn du wüsstest, wohin ich dich führe.“ Henri de La Tour d’Auvergne, Vicomte de Turenne (1611–1675), dem dieser Ausspruch zugeschrieben wird, der aber nicht bei ihm selbst belegt ist, war Generalmarschall unter Ludwig XIV. und gilt als bedeutendster Feldherr seiner Zeit. Er wurde, dem Zitat durchaus angemessen, bei einem Erkundungsritt in der Nähe von Sasbach von einer Kanonenkugel getötet. Bereits im Herbst 1884 notierte N.: „Nur der echte Philosoph ist ein verwegenes Thier und spricht zu sich wie Turenne: ‚Carcasse, tu trembles? Tu tremblerais bien davantage, si tu savais où je te mène.‘“ (NL 1884, 26[440], KSA 11, 267, 23–25) Im Werkplan KGW IX 5, W I 8, 159, 2–28 (NL 1885/86, 2[50], KSA 12, 85, 24–86, 9), der als „Anhang: Lieder und Pfeile des Prinzen Vogelfrei“ vorsieht, bringt N. das (vermeintliche) Turenne-Zitat ebenfalls, hier als Motto zu einem „6.“ Teil mit dem Untertitel „Wir Gelehrten“. Ohne dass der Ausspruch erneut angeführt würde, kommt N. im Herbst 1887 noch einmal auf „Turenne“ zurück; vgl. KGW IX 6, W II 1, 91, 20 (NL 1887, 9[68], KSA 12, 371, 24).

Stegmaier 2012b, 93 vermutet, N. habe das Zitat bei Ximénès Doudan (1800–1872) gefunden, dessen *Mélanges et lettres* (1878) er besaß und studierte, allerdings nur die ersten beiden Bände, nicht den dritten Band, in dem das Zitat exakt im selben Wortlaut wie bei N. enthalten ist. Doudan führt die angeblichen Worte Turennes im Brief an Paul de Broglie vom 7. Juli 1855 als Beleg für „le sentiment de l'exercice énergique et profond de la volonté“ – „den Sinn für die energische und gründliche Willens-Ausübung“ – an (Doudan 1878, 3, 347), ohne mitzuteilen, woher er sie kennt. Zwar hätte N., wie Stegmaier 2012b, 95 des Weiteren in Erwägung zieht, das Zitat auch in Charles Richets Artikel *La Peur* („Die Furcht“) in der *Revue des deux mondes* vom 1. Juli 1886 lesen können, aber da er es sich ja bereits 1884 notierte, kommt Richet nicht als primäre Quelle in Frage. Außerdem weicht der Wortlaut des „mot fameux de Turenne“ bei Richet 1886, 90 von Doudans und N.s Version ab: „Tu trembles, carcasse, se dit-il à lui-même; tu tremblerais plus encore si tu savais où je vais te mener!“ Nicht als Ausspruch Turennes, sondern Heinrichs IV. (1553–1610) findet sich eine Variante des Zitats übrigens in Alexandre Dumas' *Les Quarante-Cinq*: „Ah! murmura Henri, ah! tu as peur, carcasse maudite, tu grelottes, tu trembles; attends, attends, je vais te faire trembler pour quelque chose.“ (Dumas 1860, 205) – „„Ah!“ murmelte Heinrich, „ah! du hast Furcht, /99/ verfluchtes Gerippe, du zitterst und bebst; warte, ich will dich für etwas zittern lassen.“ (Dumas 1847, 98 f.)

343.

Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat.] Das Notizheft N VII 1, das N. zwischen April und Juni 1885 benutzte, enthält folgende kurze ‚Vorstufe‘ zu FW 343: „NB.‘ Das größte Problem ‚Ereignisse‘ gelangt‘en‘ am schwersten / den M[enschen] zum Gefühl: ‚zb. die Thatsache‘ daß Gott ‚daß der christliche Gott‘ ‚todt ist.‘ / Daß in unseren Erlebnissen nicht mehr eine ‚himmlische‘ Güte ‚u Erziehung‘, nicht / ‚mehr‘ eine göttl. Gerechtigkeit ‚nicht überhaupt eine immanente Moral ~~nach menschlichem Maaße~~ sich zeigt ‚sich ausdrückt‘, das ist ‚eine‘ furcht=/bar‘e Neuigkeit, welche noch ein paar Jahrhunderte bedarf, um den Europ. zum Gefühl zu kommen:‘ Das Schwergewicht ist plötzlich aus allen / Dingen weg. ‚:und dann wird es eine Zeitlang scheinen, als ob alles Schwergewicht aus den Dingen weg sei‘. –“ (KGW IX 1, N VII 1, 191, 24–39 = NL 1885, 34[5], KSA 11, 424, 29–425, 8)

In Mp XV findet sich eine weitere ‚Vorstufe‘, die dem Wortlaut der Druckfassung schon deutlich näher kommt: „Das größte neuere Ereigniß – daß der Glaube an Gott unglaublich geworden ist, daß ‚Gott todt ist‘ – ‚beginnt‘ legt

bereits / seine düsteren Schatten über Europa 'zu legen. Aber wer wüßte es ganz, was eigentlich damit sich begeben hat? Nachdem dieser Glaube abgebrochen ist, muß so / Vieles noch abgebrochen werden, was auf ihm, ruhte 'an ihm gebaut war', was in ihn hineingewachsen war: diese ganze Fülle u. Folge von Abbruch u. Zerstörung, [die noch bevorsteht] erräth heute wohl noch Niemand in alle: 'Was aber eigentlich damit gesch^aehen ist, was Alles mit diesem Abbruch des Glau=^bens abgebrochen ist u noch abgebrochen werden muß, das erräth heute wohl noch Niemand in seiner ganzen Fülle u. Folge; – wie das auch billig ist: denn die größten Ereignisse werden am letzten 'u spätesten' begriffen. Umgekehrt ist heute noch genug / 'viel von den nächsten Folgen jenes Ereignisses im Vordergrund, viel' Dankbarkeit, Erstaunen, Frohgefühl / – über das, was damit erreicht ist, namentlich für 'unter' uns Philosophen: denn der Horizont ist / wieder frei, gesetzt selbst daß er nicht hell ist, u das Meer lag nie offener als es jetzt offen liegt.' (KGW IX 12, Mp XV, 82v, 17–30; Notat gekreuzt durchgestrichen.)

Eine dritte ‚Vorstufe‘, die der Druckfassung noch näher kommt, ist KGW IX 12, Mp XV, 82r, 3f. u. 5–14 u. 84r, 30–63: „Das größte neuere Ereigniß – daß ‚Gott todt ist‘, daß der Glaube an den christlichen Gott unglaublich / geworden ist – beginnt bereits seine ersten Schatten über uns ‚Europa‘ Europäer zu werfen. Für die Wenigen wenigstens, / deren Augen, deren Argwohn in den Augen stark u fein genug für dies Schauspiel ist, scheint eben irgend / eine Sonne unterzugehen 'untergegangen', irgend ein altes tiefes Vertrauen sich in Zweifel zu kehren 'umgedreht': ihnen wird 'muß' unsere alte Welt / täglich abendlicher, mißtrauischer, fremder, u ‚älter‘ 'scheinen'. In der Hauptsache aber darf man sagen: das Ereigniß 'selbst' ist / viel zu groß, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen Vieler, als daß auch nur seine Kunde schon ange-/langt heißen dürfte; geschweige denn, daß Jemand bereits wüßte, was eigentlich sich damit begeben hat, – / zum Beispiel wie Vieles, nachdem dieser Glaube abgebrochen ist, noch abgebrochen werden muß, weil es auf ihm / gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war. Diese ganze Fülle u Folge von Abbruch, Zerstörung, / Untergang, Umsturz, die nunmehr bevorsteht: nae wer erriethe heute schon genug davon, um den Lehrer u / Vorausverkünder dieser ungeheuren Logik von Folgen abgeben zu müssen? ... 'den Propheten der größten 'einer' Verdüsterung u. Sonnenfinsterniß, die es bisher deren' /82r/ Gleichen es 'wahrscheinlich' noch nicht auf Erden gegeben hat? ... /84r/ Selbst wir geborenen Räthselrather, / die wir gleichsam auf den Bergen warten, zwischen Heute u. Morgen, 'hingestellt, und in die' den Problemen von Heute u Morgen 'hineingespannt' hinge=/stellt, wir Erstlinge u. Frühgeburten des kommenden Jahrhunderts, denen eigentlich die Schatten, welche Europa als-/bald entwickeln müssen, jetzt schon zu Gesicht gekommen sein müßten: woran liegt es

doch, daß selbst wir / ohne rechte Theilnahme u. ~~Mit~~ 'für diese Verdüsterung, vor allem ohne Sorge u. Furcht für uns', ~~ohne Trauer u. Furcht~~ namentlich, ~~dem zusehen, was wir kommen sehen?~~ 'ihrem Heraufkommen zusehen?' Stehen wir vielleicht / zu sehr 'noch' unter den nächsten Folgen jenes Ereignisses? – und diese nächsten Folgen '– seine Folgen für uns – sind' ~~sind~~, umgekehrt, als man 'vielleicht' erwarten könnte, / 'durchaus nicht ~~nicht~~ traurig u. verdüsternd, vielmehr wie' eine neue u. schwer zu beschreibende Art von Glück, Licht, Erleuchtung [Erheiterung], Ermuthigung, 'Morgenröthe' ... 'Wenigstens für uns! In der That, 'Wir Philosophen [u. 'freien Geister'] fühlen uns, ~~vorläufig~~ /82r/ wenigstens 'bei der Nachricht, daß der alte Gott todt ist', in der That wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt: unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, / Erstaunen, Ahnung, Erwartung, – endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, daß er nicht hell ist, / endlich dürfen unsere Schiffe wieder 'auf jede Gefahr hin' 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 'offenes Meer' Gestehen wir es / 'ein' wir Philosophen: dieser alte Gott, 'von dem man sagt daß er' der gestorben ist, '– war er nicht' war unser größter Feind?' ...“ (Notat z. T. diagonal durchgestrichen.)

Die beträchtlich umfangreichere Druckfassung FW 343 baut den Zwiespalt zwischen den zu erwartenden destruktiven Langzeitfolgen und den positiven „nächsten Folgen“ (574, 11) des Gottestodes weiter aus, die einander nun als „Verdüsterung“ (573, 29) und „Erheiterung“ (574, 15) gegenübergestellt werden. Der Text unterhält enge thematische bzw. motivische Beziehungen zu mehreren Abschnitten aus dem Dritten Buch, insbesondere zu FW 108, FW 124 und FW 125, blickt auf den Tod Gottes zugleich aber mit signifikanten Abweichungen aus einer eigenen Perspektive (vgl. hierzu schon Lampert 1993, 317–319). Es ist nicht die Perspektive des ‚tollen Menschen‘, obwohl die „Wenigen“ (573, 12), die die ersten Anzeichen der „Verdüsterung“ des Gottestodes erkennen und zu denen sich das sprechende Wir zunächst zu zählen scheint, diese Aussicht mit dem ‚tollen Menschen‘ aus FW 125 durchaus teilen (vgl. Wienand 2010, 301). Doch in der zweiten Hälfte des Abschnitts (574, 1–24) distanziert sich das Wir, das sich nun unter anderem als „wir Philosophen und ‚freien Geister““ (574, 16) vorstellt, ausdrücklich von jenen düsteren Aussichten. Es bringt vielmehr seine Verwunderung darüber zum Ausdruck, dass es, obwohl es eigentlich mit jenen „Wenigen“ um die kulturzerstörerischen Konsequenzen wissen müsste, die dem ‚gottlosen‘ „Europa alsbald“ (574, 5 f.) drohen, dabei jedoch vor allem einen starken Zukunftsoptimismus verspürt, weil es vielleicht noch nicht genügend historische Distanz zu dem Geschehen hat. Geradezu poetisch-euphorisiert artikuliert sich am Ende des Textes jedenfalls eine ins Offene, Un-

bekannte gerichtete Aufbruchsstimmung, bei der „unser Herz [...] über[strömt] von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung“ (574, 18 f.). Statt die „alte Welt“, wie es den „Wenigen“ eingangs zugeschrieben wurde, immer „abendlicher“ (573, 16), „untergehender“ zu sehen, fühlt sich das in FW 343 sprechende Wir angesichts des Gottestodes umgekehrt gerade „wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt“ (574, 17 f.). Die vom Titel des Abschnitts aufgeworfene Frage, „Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat“, die auf andere Titelfragen in FW V (vgl. FW 344, FW 367, FW 372 und FW 375) vorausweist, ließe sich also dahingehend beantworten, dass es sich um eine zukunftsfrohe, entdeckungsfreudige Heiterkeit angesichts des Glaubwürdigkeitsverlusts des christlichen Gottes handelt, die jedoch ihrerseits von dem Wissen um die destruktiven Langzeitfolgen dieses Ereignisses überschattet wird und somit den Verdacht provoziert, eben nur eine kurze Freude zu sein. Die darin enthaltene „Gefahr“ (574, 22) reflektiert der Text selbst.

Zur Infragestellung der „Heiterkeit“ in FW 343 vgl. schon Young 1992, 112, in dessen Augen den Abschnitt „a sense of Spenglerian doom envelops“, und Zittel 2000, 145, der hierin „lediglich subjektive Illusionen“ am Werke sieht, die darüber hinwegtäuschen, „daß dem [sic] eigenen Morgenröthen keine Zukunft beschieden sein wird“, sowie Ansell-Pearson 2005a, 30–40, hier 36, der die Lesart vorschlägt, der Ausdruck „Heiterkeit“ sei „used ironically in the sense of ‚that’s going to be fun‘, as for example, when out for a walk, you watch a huge black cloud approaching and foresee getting drenched.“ Siehe auch Stegmaier 2012b, 91–120, der treffend von der „Kurzzeitwirkung“ und „Zwischenzeit“ (Stegmaier 2012b, 112) der Heiterkeit spricht, die er als ‚reifgewordene Fröhlichkeit‘ versteht (vgl. ebd., 96), sowie Wenner 2017, 136–140, der den Abschnitt im Kontext der Seefahrts- und Entdeckermetaphorik in FW liest und dabei ähnlich „zwei Phasen“ der Zukunft nach dem Gottestod in FW 343 unterscheidet: „kurzfristig: Heiterkeit, langfristig: Schrecken“ (ebd., 137). In anderen Teilen der Forschung wird der Abschnitt dagegen als ungebrochener Ausdruck „eines Utopismus der Erneuerung“ gelesen, in dessen Perspektive „durch den Tod Gottes [...] der Mensch seine Freiheit, seine absolute Freiheit“ gewinne (Meyer 1994, 136). Auf die „liberating effects of the death of God on the free spirit“ hebt auch Franco 2011, 210 ab. In fundamentaltheologischer Sicht möchte Neuhaus 2017, 84 die Heiterkeit zur Langzeitfolge umwidmen, die „über die kommenden Katastrophen hinaus[reicht]“. Recht optimistisch gestimmt liest noch Ure 2019, 203–205, hier 203 den Eröffnungsabschnitt des Fünften Buchs, wenn er ihn unter dem Gesichtspunkt der „free spirits‘ as the earliest advocates of the rebirth of European culture“ betrachtet.

Bei der Vorbereitung der Neuausgabe von FW gab es offenbar zunächst einen Irrtum hinsichtlich der Zählung der Abschnitte, so dass FW 343 zusam-

men mit FW 344 in einer ersten Aufstellung fälschlicherweise wegfiel und das Fünfte Buch erst mit Nummer 345 begann. N. schrieb am 13. Februar 1887 deshalb an seinen Verleger Wilhelm Fritzsche: „Das Verzeichniß der Stücke, welches Ihr heutiger Brief enthält, ist schwer von mir bloß aus dem Gedächtnisse zu controliren. Zunächst fehlt jedenfalls gerade der Anfang des fünften Buchs (Ich glaube, die Überschrift war: was es mit unsrer Heiterkeit auf sich hat) Insgleichen fehlt das zweite Stück ‚Inwiefern auch wir noch fromm sind[‘], also 344. Die letzte Nummer des vierten Buchs ist übrigens 342: folglich muß die erste Nummer des fünften Buchs 343 sein (und nicht 345)“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 799, S. 22, Z. 26–33).

573, 9f. *Das grösste neuere Ereigniss, – dass „Gott todt ist“, dass der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist*] Vgl. auch KGW IX 5, W I 8, 87, 9f. (NL 1885/86, 2[131], KSA 12, 129, 27): „Das größte Ereigniß – ‚Gott ist todt‘ –“. Die Wendung, „dass ‚Gott todt ist‘“, die in 574, 17 mit verändertem Wortlaut („dass der ‚alte Gott todt‘ ist“) wiederholt wird, zitiert variierend die Formel „Gott ist todt“ aus FW 108 (467, 5) und FW 125 (481, 15). Im Unterschied zu jenen Texten wird nunmehr aber die Bedeutung der Metapher gleich mitgeliefert, wonach es um das Unglaublichgewordensein des christlichen Gottes in der europäischen Moderne gehe. Diesen Glaubwürdigkeitsverlust deutet das sprechende Wir als epochale Zäsur, auf die man in drei im Folgenden geschilderten Weisen reagieren könne: mit Verunsicherung und Untergangsstimmung wie die „Wenigen“ (573, 12), mit Unwissenheit wie die „Viele[n]“ (573, 19) oder mit (kurzfristiger) „Erheiterung“ wie „wir Philosophen und ‚freien Geister‘“ (574, 15 f.). Auf den „Ereignis-Charakter“ des Gottestodes zu Beginn des Fünften Buchs stellt Hübner 2000, 248 f. ab, indem er darauf aufmerksam macht, dass bereits der tolle Mensch in FW 125 von einem „ungeheure[n] Ereigniss“ (481, 30) sprach. Zum „Tod Gottes“ als „historisches Ereignis“ in FW 343 vgl. Wienand 2009, 383.

573, 11f. *beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen*] Zur Schattenmetaphorik vgl. in anderer Akzentuierung FW 108. Legte dort der voraussichtlich „noch“ lange sichtbare „Schatten“ des toten Gottes, den es zu „besiegen“ gelte (467, 6–9), eine Lesart der Schatten als religiöse bzw. metaphysische Überbleibsel in der Moderne nahe, so sind jetzt umgekehrt die „Schatten“ des Gottestodes gemeint, d. h. gerade die Auswirkungen der schwindenden religiösen und metaphysischen Gewissheiten. Im Gegensatz zu dem sehr langsam verblassenden Gottesschatten in FW 108 werden jene „Schatten über Europa“ erst allmählich sichtbar, was im Fortgang des Textes als entscheidender Wendepunkt der europäischen Geschichte, als Ankündigung einer grundstürzenden Transformation erscheint. Zu dieser Schatten-Differenz vgl. auch Stegmai-

er 2012b, 101 u. 105. Die gleich im Eröffnungsabschnitt anklingende Europa-Thematik wird in mehreren Abschnitten des Fünften Buchs aufgegriffen und weiter aufgefächert, v. a. in FW 352, FW 356, FW 357, FW 362, FW 377 und FW 380.

573, 12–14 *Für die Wenigen wenigstens, deren Augen, deren Argwohn in den Augen stark und fein genug für dies Schauspiel ist, scheint eben irgend eine Sonne untergegangen*] Zum ‚Tod Gottes‘ als Sonnen-Untergang, der hier die vorangehende Metapher vom beginnenden Schattenwurf ablöst bzw. weiterführt, vgl. NK 481, 3–11 u. 481, 5–7. In der dort bereits zitierten *Rede des toten Christus* von Jean Paul heißt es: „Vielleicht gehet jetzt euere Sonne unter“ (Jean Paul 1826–1838, 3/1, 160). Anders akzentuiert das Bild des Sonnenuntergangs der letzte Abschnitt des Vierten Buchs (und damit der Erstausgabe) FW 342, wo Zarathustra in seiner Apostrophe an die Sonne seinen eigenen „Untergang“ (571, 29) nach ihrem Vorbild ankündigt. Indem Zarathustra damit seine (Wieder-)Menschwerdung meint, liegt freilich – bei allen Unterschieden des Aussagegehalts – auch hier der Gedanke an das Göttliche nicht ganz fern (hierzu NK KSA 4, 12, 8 f.). Einen starken Bezug zwischen FW 343 und dem Werk *Za* konstruiert Zittel 2000, 143, für den der Abschnitt schon „durch seine Stellung [zu Beginn des Fünften Buchs] dramaturgisch mit dem *Zarathustra* eng verflochten ist, da er sich nun zwischen die ‚incipit tragoedia‘-Ankündigung (also dem [sic] vorherigen Abschluß von FW) und dem [sic] *Zarathustra*-Beginn schiebt“. Werkgenetisch steht allerdings nicht FW 343 zwischen FW 342 und *Za*, sondern *Za* zwischen FW 342 und FW 343.

Zu den „Wenigen“, die den göttlichen Sonnenuntergang überhaupt schon zu sehen vermögen, scheint zunächst auch die Sprechinstanz des vorliegenden Abschnitts zu gehören, die ansonsten wohl kaum dazu befähigt wäre, dieses „Schauspiel“ zu beschreiben und zu analysieren, das sich den kurz darauf genannten „Viele[n]“ (573, 19) ja noch völlig entziehen soll. Allerdings distanziert sich das sprechende Wir wenig später ausdrücklich von jenen „Wenigen“, die die zerstörerischen Konsequenzen des Gottestodes vorausahnen und verunsichert reagieren, indem es sich dadurch vielmehr geradezu erheitert und hoffnungsfroh zu fühlen vorgibt. Wenn Stegmaier 2012b, 111 schreibt, dass FW 343 den Untergang der „philosophisch-theologisch erdachte[n]“ Gottes-Sonne „zu einem ‚Schauspiel‘“ depotenziere, „dem man ohne rechten Glauben“ folgt, so (über)deutet er die Schauspiel-Metapher offensichtlich von der zweiten Texthälfte her, wo es heißt, „dass selbst wir ohne rechte Theilnahme für diese Verdüsterung“ (574, 7 f.) seien. Dagegen beschreibt der Textbeginn aber noch mit Blick auf die argwöhnischen „Wenigen“, denen sich das „Schauspiel“ des göttlichen Sonnenuntergangs bereits bietet, eine keineswegs ästhetisch-dis-

tanzierte, sondern durchaus verunsicherte, befremdete Reaktion, indem für sie „ein altes tiefes Vertrauen in Zweifel“ (573, 15) umschlägt.

573, 17–21 *das Ereigniss selbst ist viel zu gross, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen Vieler, als dass auch nur seine Kunde schon angelangt heissen dürfte; geschweige denn, dass Viele bereits wüssten, was eigentlich sich damit begeben hat]* Vgl. FW 125, 481, 30–32: „Diess ungeheure Ereigniss ist noch unterwegs und wandert, – es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedungen.“

573, 21 – *und]* Im Druckmanuskript korrigiert aus: „– zum Beispiel“ (D 16a, 7).

573, 22 *untergraben]* In D 16a, 7 korrigiert aus: „abgebrochen“. Die Metapher des Untergrabens nutzt N. zeitnah an exponierter Stelle, nämlich im ersten Satz der – wie FW Vorrede – auf Herbst 1886 datierten Vorrede zu M: „In diesem Buche findet man einen ‚Unterirdischen‘ an der Arbeit, einen Bohrenden, Grabenden, Untergrabenden.“ (KSA 3, 11, 3 f.) Vgl. auch NK 602, 32.

573, 22 f. *nunmehr einfallen]* In D 16a, 7 korrigiert aus: „noch abgebrochen werden“.

573, 24 f. : *zum Beispiel unsre ganze europäische Moral]* Diese Exemplifikation der zerstörerischen Langzeitfolgen des Gottestodes für alles, was auf dem Glauben an Gott beruht, hat N. nachträglich in D 16a, 7 eingefügt. Auf den Zusammenhang von (europäischer) Moral und (christlicher) Religion kommen explizit oder implizit etwa schon FW 135, FW 153 und FW 328 zu sprechen. Den in FW 343 angekündigten Moralkollaps zieht Conway 2008, 26 als Interpretationsfolie für GM Vorrede 6 heran.

573, 25 f. *Diese lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz, die nun bevorsteht]* In D 16a, 7 steht: „Diese ganze Fülle [...]“. Zu N.s denkerischem ‚Abbruchunternehmen‘ vgl. Sommer 2015b, 24–28.

573, 26–30 *wer erriethe heute schon genug davon, um den Lehrer und Vorausverkünder dieser ungeheuren Logik von Schrecken abgeben zu müssen, den Propheten einer Verdüsterung und Sonnenfinsterniss, deren Gleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat?]* Eine mögliche Antwort auf die hier aufgeworfene Frage nach dem „wer“, das man freilich auch auf den Sprecher selbst beziehen kann, ließe sich überdies im Rückbezug auf das Dritte Buch formulieren: Der ‚tolle Mensch‘ aus FW 125, der sich angesichts des Gottestodes „von allen Sonnen“ (481, 6 f.) fortgetrieben, in immer „mehr Nacht“ (481, 11) gehüllt fühlt, verkündet eben dies mit (wenngleich parodistisch gebrochenem) prophetischem Pathos. Zur „Sonnenfinsterniss“ vgl. Jean Pauls *Rede des toten Christus* aus dem *Siebenkäs*, die schon als Prätext für jenen Abschnitt in Frage

kommt (vgl. NK 481, 3–11) und in der der Ich-Erzähler seine Schilderung eines ‚atheistischen‘ Albtraums mit den Worten beginnt: „Ich suchte im ausgeleerten Nachthimmel die Sonne, weil ich glaubte, eine Sonnenfinsterniß verhülle sie mit dem Mond.“ (Jean Paul 1826–1838, 3/1, 156) Allgemein zum Leiden des Propheten siehe im Vierten Buch FW 316.

573, 28 *Schrecken*] In D 16a, 7 korrigiert aus: „[Folgen]“.

574, 1–5 *Selbst wir geborenen Räthselrather, die wir gleichsam auf den Bergen warten, zwischen Heute und Morgen hingestellt und in den Widerspruch zwischen Heute und Morgen hineingespannt, wir Erstlinge und Frühgeburten des kommenden Jahrhunderts*] Das zwar nicht in Grimm 1854–1971 lemmatisierte, aber bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts verschiedentlich belegte Kompositum „Räthselrather“ begegnet in N.s Werken, Briefen und Nachlass von M bis EH insgesamt zehnmal. In einem ähnlichen Sinn wie in FW 343 verwendet er den Ausdruck im Briefentwurf an Hippolyte Taine wohl vom 20. September 1886 in Bezug auf das kurz zuvor erschienene Werk JGB, das so „schwer verständlich, voller Hintergedanken“ sei, dass es nur den „Allerwenigsten [...], den wirklichen Räthselrathern, den historischen ‚Zeichendeutern‘“ etwas sagen werde (KSB 7/KGB III 3, Nr. 753, S. 253, Z. 12–17). Der Ausdruck „Räthselrather“ kommt auch in JGB selbst zur Anwendung, um damit den „wirklichen Philosophen“ der Zukunft zu charakterisieren, mit dem auch der „freie[] Geist“ assoziiert wird (JGB 211, KSA 5, 144, 13 f. u. 20) – ähnlich wie in FW 343, wo sich „wir geborenen Räthselrather“ im weiteren Verlauf als „wir Philosophen und ‚freien Geister‘“ (574, 16) zu erkennen geben. „Frühgeburten“ kommen bei N. nur hier sowie in FW 382 (bzw. im Selbstzitat dieses Abschnitts in EH Za 2, KSA 6, 337, 23) vor, wo die ebenfalls zukunftsorientierte Selbstcharakterisierung der Sprechinstanz lautet: „Wir Neuen, Namenlosen, Schlechtverständlichen, wir Frühgeburten einer noch unbewiesenen Zukunft“ (635, 30–32). Das gleichnis-hafte „auf den Bergen warten“ im hier zu kommentierenden Passus wiederum lässt an Zarathustra zurückdenken, der im Schlussabschnitt des Vierten Buchs FW 342 „zehn Jahre“ einsam im „Gebirge“ verbringt (571, 4 f.), bevor er sich entschließt, seinen Berg wieder zu verlassen und zu „den Menschen“ (571, 17) hinabzusteigen. Vgl. auch die motivischen Varianten der Frühgeburts- und Gebirgsmetaphorik in FW 377 (NK 628, 29 f. u. NK 630, 21).

574, 3 *Widerspruch zwischen*] In D 16a, 7 korrigiert aus: „Problemen von“.

574, 5–16 *denen eigentlich die Schatten, welche Europa alsbald einwickeln müssen, jetzt schon zu Gesicht gekommen sein sollten: woran liegt es doch, dass selbst wir ohne rechte Theilnahme für diese Verdüsterung, vor Allem ohne Sorge und Furcht für u n s ihrem Heraufkommen entgegensehen? Stehen wir vielleicht zu*

sehr noch unter den nächsten Folgen dieses Ereignisses – und diese nächsten Folgen, seine Folgen für uns sind, umgekehrt als man vielleicht erwarten könnte, durchaus nicht traurig und verdüsternd, vielmehr wie eine neue schwer zu beschreibende Art von Licht, Glück, Erleichterung, Erheiterung, Ermuthigung, Morgenröthe ...] An dieser Stelle kippt die Argumentation erst vom ‚Düsteren‘ in das vom Titel annoncierte ‚Heitere‘. Hieß es zu Beginn des Abschnitts noch, die „ersten“ (573, 11) europäischen Schatten des Gottestodes würden „Wenigen“ (573, 12) bereits sichtbar, so zeigt sich jetzt, dass das sprechende Wir selbst diese Schatten wohl noch gar nicht „zu Gesicht“ bekommen hat, obwohl es sich dazu prädestiniert oder verpflichtet fühlt – gehört es doch nicht zu den „Viele[n]“ (573, 19), die noch nichts davon ahnen. Die im Tonfall des Erstaukens über sich selbst aufgeworfene Frage nach dem Grund der eigenen Teilnahms-, Sorg- und Furchtlosigkeit angesichts der „Verdüsterung“, deren Heraufkunft die Sprechinstanz sehr wohl antizipiert, bleibt letztlich unbeantwortet; der fehlende zeitliche Abstand wird als möglicher Erklärungsgrund auch nur in Frageform angeführt. Klar ist nur die positive, optimistische Reaktion des „wir“, die jedoch ihrerseits durch die zuvor angekündigte „ungeheure[] Logik von Schrecken“ (573, 28), die dereinst aus dem Gottestod folgen soll, in Frage gestellt wird.

In dem im Stellenkommentar zum Titel von FW V bereits zitierten Entwurf einer Gliederung, in der auch die „Geschichte der modernen Verdüsterung“ eine Rolle spielt, heißt es noch über die erheiternde bzw. aufhellende Wirkung der Verdüsterung in differenzierendem Adressatenbezug: „Auf=hel-/lung für Einige / als tiefste Verdüsterung für / Viele“ (KGW IX 5, W I 8, 133, 28 u. 34–37 = NL 1885/86, 2 [82], KSA 12, 100, 26 u. 101, 4 f.).

574, 9 f. *entgegensehn*] In D 16a, 7 korrigiert aus: „zusehn“.

574, 15 *Morgenröthe*] Vgl. NK 528, 15.

574, 16 *wir Philosophen und „freien Geister“]* Zur Figur des freien Geistes, die im Fünften Buch auch am Ende von FW 347 (583, 18 f.) sowie in FW 358 (603, 6 u. 604, 33 f.) erneut auftaucht, vgl. ÜK 2 u. ÜK 5.

574, 19–24 *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“.* –] Einen Überblick über den maritim-nautischen Metaphernkomplex in FW bietet NK FW 124. In diesem Abschnitt, der im Dritten Buch der Erzählung vom ‚tollen Menschen‘ vorangeht, liegt der Akzent noch mehr auf der Gefahr und Unsicherheit, auf die dort nicht besonders mutig reagiert wird (vgl.

NK 480, 9–16). Das Motiv des – bei aller Gefahr – frohgestimmten abenteuerlichen Aufbruchs aufs offene Meer findet sich aber schon, namentlich im Modus der Aufforderung, im Vierten Buch, in den Abschnitten FW 283 („Schickt eure Schiffe in unerforschte Meere!“, 526, 32) und FW 289 („Auf die Schiffe, ihr Philosophen!“, 530, 6), und besonders häufig mit dem Zukunftsmotiv verknüpft in den neuen Werkteilen von 1887: in FW Vorrede 1 („des plötzlichen Gefühls und Vorgefühls von Zukunft, von nahen Abenteuern, von wieder offenen Meeren“, 346, 4–6) und in FW Anhang Nach neuen Meeren. Anders wird die Metapher in FW 382 modelliert, wo sich den „Argonauten des Ideals“ (636, 15), die bereits „alle Küsten dieses idealischen ‚Mittelmeers‘ umschifft [...] haben“ (636, 5 f.), schließlich die hoffnungsvolle Aussicht auf „ein noch unentdecktes Land“ eröffnet (636, 19 f.), mit dessen Erreichen zwar die See-, nicht aber die Entdeckungsreise enden würde.

Die Aufbruchsstimmung am Schluss von FW 343 (vgl. hierzu Ure 2019, 205) überlagert zwar die Rede von „Gefahr“ und „Wagniss“; vor dem Hintergrund der zuvor thematisierten „Verdüsterung“ (573, 29) ist hierin jedoch diese Langzeitperspektive mitzuhören. Emden 2008a, 286 bringt die Ambivalenz des Schlussbildes von FW 343 treffend zum Ausdruck, wenn er von „the unbearable freedom of the ‚open sea““ spricht. In eine ähnliche Richtung geht der Hinweis von Meyer 2019a, 248 auf die Parallelen zur gefährvollen, ungewissen Luftschiffahrt über den Ozean in M 575. Die drohende „Gefahr“ in FW 343 lässt sich auch so verstehen, dass am Ende der „Schrecken“ (573, 28) die aufs offene Meer hinausfahrenden Philosophen einholt. Im Druckmanuskript folgte auf die hier zu kommentierende Schlusspassage ursprünglich noch ein Satz, der dies vielleicht thematisierte, dann jedoch abgeschnitten wurde. Am Schnitttrand sind nur noch einige Buchstabenreste zu erkennen (vgl. D 16a, 7).

344.

Inwiefern auch wir noch fromm sind.] Nach der Lektüre des Abschnitts wird der Leser diesen interrogativen Titel wie folgt ergänzen können: ‚Insofern wir uns als Wissenschaftler verstehen, die an die Wahrheit glauben.‘ Denn die unter jener Überschrift stehenden Ausführungen wollen zeigen, dass auch und gerade noch der wissenschaftliche „Wille zur Wahrheit“ (575, 18) auf Moral und Gottesglaube, also ‚Frömmigkeit‘ beruht. Im Rückbezug auf den in FW wiederholt dem „Willen zur Wahrheit“ gegenübergestellten Willen zum ästhetischen Schein (vgl. etwa FW Vorrede 4 und bereits in der Erstausgabe FW 107) ließe sich aber auch folgende Einschränkung – zugegeben von außen – an FW 344 herantragen: ‚Nicht, insofern wir Künstler sind.‘ Zu dem Abschnitt lie-

gen einige ausführliche Interpretationen vor. In der älteren Forschung gab es eine erbittert geführte Kontroverse über den Wahrheitsbegriff dieses Textes zwischen Walter Kaufmann (dem zufolge N. darin am Anspruch auf Wahrheit festhält) und Arthur Danto (für den sich N. hier von jedem Wahrheitsanspruch verabschiedet); vgl. Danto 1980, 190–192 sowie Kaufmann 1982, 416–421, bes. 417–419, Anm. 13. Als „gegenstandslos“ beurteilt Stegmaier 2012b, 125–136, hier 136, Anm. 223 diesen „Streit“, da es in dem Abschnitt vielmehr um eine selbst-bezügliche, performative „Paradoxierung“ des wissenschaftlichen Wahrheitswillens gehe. Stegmaier stuft den Text als „eine[n] der komplexesten im V. Buch der FW“ ein (Stegmaier 2012b, 126) und betrachtet ihn kotextuell als Beginn einer von FW 348, FW 349 und FW 366 fortgesetzten „Aphorismenkette zur Wissenschaft und ihrer Gelehrsamkeit“ (Stegmaier 2012b, 125). Ähnlich wie Stegmaier spricht Dellinger 2012b, 153–159, hier 158 von einer „Selbstaufhebung des wissenschaftlichen Willens zur Wahrheit“, die er „als letzte Konsequenz der durch ihn [sc. diesen Wahrheitswillen] bestimmten Auflösungs-dynamik“ im Sinne einer ‚Lebensfeindlichkeit‘ versteht. Allerdings verfolgt Dellinger dabei Bezüge zu anderen Texten als Stegmaier, vor allem zu GM III 24, wo am Schluss sogar ausdrücklich aus FW 344 zitiert wird (vgl. NK 577, 1–18; hierzu auch schon Danto 1980, 190–192). Siehe ebenfalls Ure 2019, 210–212, hier 211, der im selben intertextuellen Bezugsrahmen „the complicity between the will to truth and an ascetic aversion to life“ als Hauptproblem von FW 344 bestimmt.

Auf den thematischen Zusammenhang des Wahrheitsbegriffs in FW 344 mit dem ‚Tod Gottes‘ konzentriert sich die Auslegung von Cherlonneix 2015, 9–53. Bereits Lampert 1993, 319–324, hier 319 hatte auf diese Verbindung abgestellt (und deshalb auch FW 343 und FW 344 zusammen behandelt): „Not all gods are dead for the godless ones, for the grounding conviction of science is a sacred relic“. In der zugrunde liegenden, zentralen Formulierung aus FW 344, „dass es immer noch ein metaphysischer Glaube ist, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht“ (577, 8–10), sieht wiederum Heit 2005, 49 „Nietzsches Auffassung zur Zuverlässigkeit wissenschaftlichen Wissens“ kulminieren: als ein „in der kritisch-aufklärerischen Tradition Kants“ stehendes und sie noch radikalisiertes Hinterfragen der metaphysischen Voraussetzungen von Wissenschaft.

N. hat FW 344 durch fünf Gedankenstriche zwischen ganzen Sätzen (vgl. 575, 2; 575, 18; 575, 25; 576, 17 u. 576, 32) in sechs unterschiedlich lange Teile gegliedert. Dieser Funktion des Gedankenstrichs, die sich von derjenigen inmitten eines Satzes (z. B. als Doppelpunktäquivalent) oder am Ende eines Textes (statt Auslassungspunkten) unterscheidet, bedient sich N. in mehreren längeren Abschnitten des Fünften Buchs. Auch dem Modell der Titelbildung von

FW 344, die mittels des Interrogativadverbs „Inwiefern“ eine bestimmte Hinsicht oder Perspektive anzeigt, in der sich etwas betrachten lässt, folgen weitere Abschnitte: FW 352 („Inwiefern Moral kaum entbehrlich ist“) und FW 356 (Inwiefern es in Europa immer ‚künstlerischer‘ zugehn wird“).

574, 30 *herabzusteigen,*] Nachträglich ins Druckmanuskript eingefügt (vgl. D 16a, 8).

575, 1 *polizeiliche*] In D 16a, 8 steht: „polizeilicher“.

575, 2 *die Polizei*] D 16a, 8: „der Polizei“.

575, 8 *schon*] D 16a, 8: „eben“.

575, 10 *dass sie alle*] D 16a, 8: „daß sie eben alle“.

575, 11 *Man sieht, auch die*] D 16a, 8: „Man sieht, die“.

575, 13 *ob Wahrheit noth thue*] Vgl. NK 376, 2f.

575, 18–24 *Dieser unbedingte Wille zur Wahrheit: was ist er? Ist es der Wille, sich nicht täuschen zu lassen? Ist es der Wille, nicht zu täuschen? Nämlich auch auf diese letzte Weise könnte der Wille zur Wahrheit interpretirt werden: vorausgesetzt, dass man unter der Verallgemeinerung „ich will nicht täuschen“ auch den einzelnen Fall „ich will mich nicht täuschen“ einbegreift.*] Da das erste Auftauchen der Formel „Wille zur Wahrheit“ bei N. zeitlich mit der 1881 begonnenen Lektüre von Kuno Fischer zusammenfällt (vgl. NK 352, 5f.), liegt ein Bezug auf den Descartes-Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* nahe. In einem Abschnitt mit der Überschrift „Der Wille zur Wahrheit“ weist Fischer den Willen in Descartes’ *Meditationes de prima philosophia* IV als Ursprung der „Selbstkritik“ aus, die der „Selbsttäuschung“ zweifelnd entgegentritt und damit von „Blendungen“ weg- und zur Wahrheit hinführt: „Gegen die eingewurzelte Selbsttäuschung war das einzige Mittel, um unsere Blendungen zu durchschauen, daß wir an uns selbst irre werden, daß wir an allen unseren Vorstellungen zweifeln, daß wir uns an diesen Zweifel gewöhnen und diese Selbstkritik ebenso in uns befestigen und zur Herrschaft bringen, als sich die Selbsttäuschung befestigt hatte. Wie kann dies anders geschehen, als durch den Willen?“ (Fischer 1865, 1, 361; vgl. NK KSA 6, 125, 6–14) Auch FW 344 assoziiert in ähnlicher Weise den „Wille[n] zur Wahrheit“ mit dem Abbau von Selbsttäuschung. Die spezifische Pointe besteht hier aber darin, den „Wille[n], sich nicht täuschen zu lassen“ auf den „Wille[n], nicht zu täuschen“ zu reduzieren, der als ein moralisches Phänomen erscheint, so dass insgesamt das Wahrheitsstreben, wie es gerade der ‚misstrauischen‘ modernen Wissenschaft zugrunde liege, auf Moral

sowie letztlich auf den alten metaphysischen Glauben an Gott und damit – ganz anders als bei Descartes bzw. Fischer – auf Irrtum und Lüge zurückgeführt wird. Vgl. auch JGB 2, KSA 5, 16, 3 f., wo ebenfalls der „Wille zur Wahrheit“ mit dem „Willen zur Täuschung“ eingeführt wird. Als „schlechte[n] Geschmack“ disqualifiziert wiederum FW Vorrede 4 den „Wille[n] zur Wahrheit“ (352, 5 f.), um stattdessen für die Anbetung des Scheins zu votieren (vgl. NK 352, 5 f. u. 352, 9–11). Wirkungsgeschichtlich bedeutsam ist die diskurstheoretische Adaption der Formel durch Foucault, der in *Die Ordnung des Diskurses* von jenem „Willen zur Wahrheit“ spricht, „der seit Jahrhunderten unsere Diskurse durchdringt“ (Foucault 1997, 14). Vgl. auch Foucaults Vorlesung *Über den Willen zum Wissen* (Foucault 2012, 259–281).

575, 31 *wirklich*] In D 16a, 8 korrigiert aus: „vielleicht“.

576, 4 *unbedingten*] Nachträglich in D 16a, 8 eingefügt.

576, 8 f. *bezeigten*] In D 16a, 8 korrigiert aus: „bezeigen würden“.

576, 15 *wir verstehen das gut*] In D 16a, 8 steht: „wir verstehen es gut“.

576, 16 f. *dargebracht und*] Nachträglich in D 16a, 8 eingefügt

576, 17–21 *Folglich bedeutet „Wille zur Wahrheit“ nicht „ich will mich nicht täuschen lassen“, sondern – es bleibt keine Wahl – „ich will nicht täuschen, auch mich selbst nicht“: – und hiermit sind wir auf dem Boden der Moral.*] Zur moralischen Deutung des Willens zur Wahrheit vgl. auch KGW IX 5, W I 8, 87, 16–20 (NL 1885/86, 2[131], KSA 12, 130, 7–9): „Aber auf moral. Urtheilen beruhte der Werth bisher, vor Allem der Werth / der Philosophie! („des Willens / zur Wahrheit“ –)“.

576, 26 f. *die grosse Form des Lebens [...] immer auf der Seite der unbedenklichsten πολύτροποι*] Anspielung auf Homers *Odyssee*, zu deren Beginn Odysseus als ein πολύτροπος (ein ‚Vielgewandter‘ oder ‚Vielgewandter‘) bezeichnet wird; vgl. den ersten Satz der *Odyssee*: „Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ / πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσεν· / πολλῶν δ’ ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω· / 2/ πολλὰ δ’ ὃ γ’ ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὃν κατὰ θυμόν, / ἀρνύμενος ἦν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἐταίρων.“ (V. 1–5 = Homer 1863, 1 f.) In der Übersetzung von Voß: „Sage mir, Muse, vom Manne, dem vielgewandten, der vielfach / Umgeirrt, nachdem er die heilige Troja zerstöret; / Vieler Menschen Städte gesehn, und Sitte gelernt hat, / Auch im Meer so viel herzkränkende Leiden erduldet, / Strebend für seine Seele zugleich und der Freunde Zurückkunft.“ (Homer 1819, 1, 1) In Platons Dialog *Hippias minor*, der von der Homer-hermeneutischen Frage ausgeht, wer der bessere Held sei: der tapfere Achill oder der listenreiche Odysseus,

erscheint der Begriff πολύτροπος zunächst deutlich negativ konnotiert, und zwar auf eine Weise, die im Hinblick auf die Argumentation von FW 344 aufschlussreich ist. Sokrates' Gesprächspartner Hippias behauptet, „daß Achilleus wahrhaftig sein solle und gerade, /167/ Odysseus aber vielgewandt und lügenhaft.“ (365b, 3–5 = Platon 1853–1874, II/2, 166 f.) Sokrates allerdings stellt die vermeintliche Gewissheit des Hippias in Frage, „Homeros habe den Achilleus, verglichen mit Odysseus, als den Besseren gezeichnet, und als nicht lügenhaft, diesen aber als hinterlistig, als in vielen Stücken lügnerisch und als schlechter, verglichen mit Achilleus.“ (369c, 3–6 = Platon 1853–1874, II/2, 176) Während Sokrates' kritische Rückfragen an Hippias jedoch zu keinem eindeutigen Ergebnis führen, also auch nicht zu einer eindeutigen Gegenposition, ergreift das sprechende Wir in FW 344 durchaus Partei für die „unbedenklichsten πολύτροποι“, da diese als listige Lügner und Betrüger dem – anscheinenden(!) – Angelt sein des Lebens auf „Anschein [...], Irrthum, Betrug“ usw. (576, 24) entsprechen. Die πολύτροποι vom Schlage eines Odysseus stehen jenen (Sich-)Nicht-täuschen-Wollenden gegenüber, deren Verhalten unmittelbar darauf als „eine Don-Quixoterie“ (576, 28 f.) erwogen wird. Vgl. auch NK 615, 16. Zu den πολύτροποι in *Hippias minor* vgl. den Kommentar von Pinjuh 2014, 110–119; zu den Homer- und Platonbezügen in FW 344 siehe Lampert 1993, 321–323. Als „πολύτροπος auf dem Meere des Moralischen“ wurde N. selbst von Franz Overbeck in dessen Brief an ihn vom 23. Dezember 1882 bezeichnet (KGB III 2, Nr. 163, S. 318, Z. 20 f.).

576, 27 f. *Es könnte*] In D 16a, 8 korrigiert aus: „Könnte“.

576, 27–29 *Es könnte ein solcher Vorsatz vielleicht, mild ausgelegt, eine Don-Quixoterie, ein kleiner schwärmerischer Aberwitz sein*] Der Ausdruck „Don Quixoterie“ – die Schreibweise mit Bindestrich in KSA 3 beruht auf einem Druckfehler (vgl. Nietzsche 1887, 263) – ist im Deutschen bereits seit dem 18. Jahrhundert zur Bezeichnung eines zwar wohlgemeinten, aber sinn- und aussichtslosen Unterfangens belegt. Es handelt sich um eine Allusion auf Miguel de Cervantes' zweiteiligen Roman *El ingenioso hidalgo Don Quixote de la Mancha* und *Segunda parte del ingenioso caballero Don Quixote de la Mancha* (1605/15), dessen im 19. Jahrhundert maßgebliche Übersetzung von Ludwig Tieck stammte, die sich N. zum 15. Geburtstag gewünscht hatte (vgl. Brief an Franziska Nietzsche, 15.08.1859, KSB 1/KGB I 1, Nr. 87, S. 72, Z. 12–14; kein Cervantes-Band in NPB). Auch wenn ungewiss bleibt, ob N. je den ganzen Roman gelesen hat, kommt er gelegentlich auf ihn zu sprechen, beispielsweise in NL 1880, 5[16], KSA 9, 184, 12–14: „Kampf nicht gegen die Dummheiten, sondern gegen die Einbildungen: Beseitigung der eingebildeten Dinge aus den Köpfen: Don Quixote Cervantes“. Vgl. auch JGB 25, KSA 5, 42, 18, wo der Beiname Don Quijotes in superlati-

visch gesteigerter Form als „Ritter von der traurigsten Gestalt“ vorkommt, sowie GM II 6, KSA 5, 301, 31–302, 3, wo zeitbedingte Lektüre-Voraussetzungen thematisiert werden. Zu N.s Beschäftigung mit Cervantes' *Don Quixote* siehe ausführlich Arenas-Dolz 2019. Wenig bekannt ist, dass Thomas Mann in seinem Essay *Meerfahrt mit Don Quijote* (1934) die Titelfigur von Cervantes' Roman mit N. selbst überblendet, wenn er am Ende folgendes Traumgesicht beschreibt: „Mir träumte von Don Quijote, er war es selbst, und ich sprach mit ihm. Wie wohl die Wirklichkeit, wenn sie einem entgegentritt, sich unterscheidet von der Vorstellung, die man sich von ihr gemacht, so sah er etwas anders aus als auf Abbildungen: er hatte einen dicken, buschigen Schnurrbart, eine hohe, fliehende Stirn und unter ebenfalls buschigen Brauen graue, fast blinde Augen. Er nannte sich nicht den Ritter von den Löwen, sondern Zarathustra.“ (Mann 1993–1997, 4, 138)

576, 31 f. *„Wille zur Wahrheit“ – das könnte ein versteckter Wille zum Tode sein.*] Dass die Wahrheit bzw. der ‚Trieb‘ zu ihr dem Leben abträglich sei, ist eine These, die bereits in der Erstausgabe von FW verschiedentlich vertreten wurde, insbesondere im Schlussabschnitt des Zweiten Buchs FW 107 (vgl. 464, 10–16) oder zu Beginn des Dritten Buchs in FW 110 (vgl. 469, 16–20). Ihr korrespondiert die Vorstellung, der Irrtum bzw. der Schein habe eine lebenserhaltende Funktion; vgl. auch FW 121. Siehe überdies die Assoziation von Weisheit und Tod am Ende von FW 359 (NK 607, 1–7).

576, 33 f. *Dergestalt führt die Frage: warum Wissenschaft? zurück auf das moralische Problem: wozu überhaupt Moral*] Die sich im vorliegenden Textzusammenhang ergebende Suggestion, Moral könne – ebenso wie die Wahrheit – lebensfeindlich sein, erinnert an einen Gedanken, der ähnlich bereits in FW 1 artikuliert wurde; vgl. NK 371, 32–372, 2.

577, 1–18 *Es ist kein Zweifel, der Wahrhaftige, in jenem verwegenen und letzten Sinne, wie ihn der Glaube an die Wissenschaft voraussetzt, bejaht damit eine andre Welt als die des Lebens, der Natur und der Geschichte; und insofern er diese „andre Welt“ bejaht, wie? muss er nicht ebendamt ihr Gegenstück, diese Welt, unsre Welt – verneinen? ... Doch man wird es begriffen haben, worauf ich hinaus will, nämlich dass es immer noch ein metaphysischer Glaube ist, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht, – dass auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato's war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist ... Aber wie, wenn dies gerade immer mehr unglaublich wird, wenn Nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrthum, die Blindheit, die Lüge, – wenn Gott selbst sich als unsre längste Lüge erweist? –]*

Vgl. die ‚Vorstufe‘ KGW IX 12, Mp XV, 87r, 2–34: „1) Es ist kein Zweifel: der Wahr=haftige, in jenem verwegenen u. letzten Sinn, als ‚wie ihn‘ es / der Glaube an die Wissenschaft voraussetzt, bejaht eine / andere Welt, als die des Lebens, der Natur u der / Geschichte: und insofern er diese andere Welt bejaht / – wie? muß er nicht ‚ebendamt ihr Gegenstück,‘ diese / Welt, unsere Welt – verneinen? ... / Begreift ~~man, wie sehr~~ 2) Aber man wird begriffen haben, / worauf ich hinaus will: nämlich begreiflich / zu machen, daß / es immer noch der christliche ‚ein metaphysischer‘ / Glaube ist, auf dem unser Glaube / an die Wissenschaft ist gewachsen ist? ‚ruht.‘ / : daß auch wir ‚Erkennenden von heute, wir‘ Gottlosen ‚wir Wider-Met ‚Anti-Metaphysiker‘“ noch ‚unser Feuer noch‘ aus dem [jenem] Brand / her ‚nehmen‘, den der christl. ‚ein Jahrtausende alter‘ Glaube entzündet hat – jener Christen=/Glaube ‚nämlich‘, daß Gott die Wahrheit ist –, ‚daß ‚folglich‘ die Wahrheit / Gott ist – göttlich ist ... / der ‚christliche‘ Glaube ‚an Gott als die Wahrheit‘ an den Werth der Wahrheit, / ‚weil‘ an den Gott – ‚der ‚ie‘ Wahrheit ‚ist‘, als ein ‚weil die‘ / ‚Jenseits‘ u. ‚An sich‘ der Wahrheit / 3) Es ‚Mit anderen Worten, es‘ giebt ‚u. gab‘ in der Tiefe / gesehen, bis jetzt in Europa / eben nur ‚christliche Wissenschaft‘ ... / 4) Jede antichristliche Wissenschaft / hat über ihrem Eingange das furcht=/bare Fragezeichen: ‚wozu ‚gerade –‘ Wahrheit?‘“ (Schluss des Notats gekreuzt durchgestrichen.)

Zur Bejahung einer „andre[n] Welt“ vgl. bereits FW 1, bes. NK 371, 19–24. Die Schlusspartie von FW 344 taucht in GM III 24 wieder auf – allerdings mit einigen Abweichungen in Wortlaut und Sperrungen, die hier durch Unterstreichungen wiedergegeben werden: „der Wahrhaftige, in jenem verwegenen und letzten Sinne, wie ihn der Glaube an die Wissenschaft voraussetzt, bejaht damit eine andre Welt als die des Lebens, der Natur und der Geschichte; und insofern er diese ‚andre Welt‘ bejaht, wie? muss er nicht eben damit ihr Gegenstück, diese Welt, unsre Welt – verneinen? ... Es ist immer noch ein metaphysischer Glaube, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht, – auch wir Erkennenden von Heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch wir nehmen unser Feuer noch von jenem Brande, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato’s war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist ... Aber wie, wenn gerade dies immer mehr unglaubwürdig wird, wenn Nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrthum, die Blindheit, die Lüge, – wenn Gott selbst sich als unsre längste Lüge erweist?“ (KSA 5, 400, 28–401, 9)

Eingebettet wird der Passus in GM III 24 in einen Gedankenzusammenhang, der mit dem ‚asketischen Ideal‘ von einem Begriff ausgeht, der in FW V nur an anderer Stelle kurz Erwähnung findet (vgl. FW 358, NK 602, 26–28): Zunächst wird der „unbedingte Wille zur Wahrheit“ als „der Glaube an das

asketische Ideal“ identifiziert, als „der Glaube an einen metaphysischen Werth, einen Werth an sich der Wahrheit, wie er allein in jenem Ideal verbürgt und verbrieft ist (er steht und fällt mit jenem Ideal)“ (KSA 5, 400, 9–15). Direkt im Anschluss heißt es dort weiter, bevor dann das veränderte Selbstzitat aus FW 344 kommt: „Es giebt, streng geurtheilt, gar keine ‚voraussetzungslose‘ Wissenschaft, der Gedanke einer solchen ist unausdenkbar, paralogisch: eine Philosophie, ein ‚Glaube‘ muss immer erst da sein, damit aus ihm die Wissenschaft eine Richtung, einen Sinn, eine Grenze, eine Methode, ein Recht auf Dasein gewinnt. (Wer es umgekehrt versteht, wer zum Beispiel sich anschickt, die Philosophie ‚auf streng wissenschaftliche Grundlage‘ zu stellen, der hat dazu erst nöthig, nicht nur die Philosophie, sondern auch die Wahrheit selber auf den Kopf zu stellen: die ärgste Anstands-Verletzung, die es in Hinsicht auf zwei so ehrwürdige Frauenzimmer geben kann!) Ja, es ist kein Zweifel – und hiermit lasse ich meine ‚fröhliche Wissenschaft‘ zu Worte kommen, vergl. deren fünftes Buch S. 263 –“ (KSA 5, 400, 15–28). Nach dem modifizierten Zitat folgt der Kommentar: „– An dieser Stelle thut es Noth, Halt zu machen und sich lange zu besinnen. Die Wissenschaft selber bedarf nunmehr einer Rechtfertigung (womit noch nicht einmal gesagt sein soll, dass es eine solche für sie giebt). Man sehe sich auf diese Frage die ältesten und die jüngsten Philosophien an: in ihnen allen fehlt ein Bewusstsein darüber, inwiefern der Wille zur Wahrheit selbst erst einer Rechtfertigung bedarf, hier ist eine Lücke in jeder Philosophie – woher kommt das? Weil das asketische Ideal über alle Philosophie bisher Herr war, weil Wahrheit als Sein, als Gott, als oberste Instanz selbst gesetzt wurde, weil Wahrheit gar nicht Problem sein durfte. Versteht man dies ‚durfte‘? – Von dem Augenblick an, wo der Glaube an den Gott des asketischen Ideals verneint ist, giebt es auch ein neues Problem: das vom Werthe der Wahrheit. – Der Wille zur Wahrheit bedarf einer Kritik – bestimmen wir hiermit unsre eigene Aufgabe –, der Werth der Wahrheit ist versuchsweise einmal in Frage zu stellen ... (Wem dies zu kurz gesagt scheint, dem sei empfohlen, jenen Abschnitt der ‚fröhlichen Wissenschaft‘ nachzulesen, welcher den Titel trägt: ‚Inwiefern auch wir noch fromm sind‘ S. 260 ff [Nietzsche 1887, 260–264], am besten das ganze fünfte Buch des genannten Werks, insgleichen die Vorrede zur ‚Morgenröthe‘.)“ (KSA 5, 401, 9–30; gemeint ist mit der „Vorrede“ wohl vor allem M Vorrede 3, wo erläutert wird, dass die „Absicht“ aller Philosophen nur „scheinbar auf Gewissheit, auf ‚Wahrheit‘, eigentlich aber auf ‚majestätische sittliche Gebäude‘ ausgieng“, KSA 3, 13, 33–14, 1.) Zur Rekontextualisierung von FW 344 in GM III 24 vgl. Owen 2006, 45 f. Auf die ausführlicher entfaltete „Rückbeugung der Kritik auf die *eigene* Kritik tradierter Denkformen in den abschließenden Abschnitten der dritten Abhandlung der *Genealogie der Moral*“ weist ausgehend von FW 344 Schwab 2014, 105 hin.

Einen anderen Textbezug will Meyer 2019a, 249 herstellen, der argumentiert, die im Schlussteil von FW 344 (rhetorisch) formulierten Fragen habe N. weitgehend bereits in JGB „answered affirmatively“. Konkret zitiert er aber zur Beglaubigung nur die Äußerung aus JGB Vorrede, „Plato’s Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich“ sei „der schlimmste, langwierigste und gefährlichste aller Irrthümer“ gewesen (KSA 5, 12, 16–18). Zu Platon in FW 344 vgl. 577, 13–15.

577, 4 *damit*] Nachträglich in D 16a, 8 eingefügt.

577, 4 *des*] In D 16a, 8 korrigiert aus: „die“.

577, 6 *ihr Gegenstück,*] Nachträglich in D 16a, 8 eingefügt.

577, 7 *Doch*] D 16a, 8: „Aber“.

577, 11–13 *unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat*] Vgl. NK 627, 25.

577, 13–15 *jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato’s war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist ...*] Den Relativsatz „der auch der Glaube Plato’s war,“ hat N. erst nachträglich in D 16a, 8 eingefügt.

577, 15–18 *Aber wie, wenn dies gerade immer mehr unglaublich wird, wenn Nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrthum, die Blindheit, die Lüge, – wenn Gott selbst sich als unsre längste Lüge erweist? –*] In FW 357 wird die im hier zu kommentierenden Schlusssatz von FW 344 formulierte Hypothese unterlaufen, wenn in jenem Text „der unbedingte redliche Atheismus [...] als der folgenreichste Akt einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit [erscheint], welche am Schlusse sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet“ (600, 6–10). Aus der Perspektive von FW 344 verkennt diese Auffassung die konstitutive Verknüpfung des Glaubens an Wahrheit und an Gott. Dass sich aber letztlich auch die hier in Erwägung gezogene alleinige Göttlichkeit der Lüge als lügnerisch erweist, gibt Dellinger 2012b, 159 zu bedenken.

577, 17 f. *die Blindheit, die Lüge, – wenn Gott selbst sich als unsre längste Lüge erweist?*] In D 16a, 8 heißt es stattdessen noch: „der Schein, die Lüge, die Thorheit, der Wahn der Thorheit?“

345.

Moral als Problem.] FW 345 bleibt auf dem in FW 344 betretenen „Boden der Moral“ (576, 21) und erfüllt mit dem Problemaufriss einer Moralkritik

und Moralgenealogie eine überleitende, ankündigende Funktion. Programmatisch eröffnet werden zentrale Themenfelder des nachfolgenden Werks GM; intendiert ist eine Kritik der moralischen Werturteile auf der Basis ihrer Entstehungsgeschichte, wofür das sprechende Ich eingangs als unerlässliche Bedingung eine starke Persönlichkeit herausstellt, die vom Moral-Problem auch persönlich betroffen ist. Diese Bedingung sei bislang noch nicht erfüllt worden, wie mit Blick auf Positionen von (englischen) Moralhistorikern gezeigt werden soll, die entweder die Verbindlichkeit oder die Unverbindlichkeit von Moralvorstellungen darlegen wollten. Abschließend differenziert der Sprecher zwischen einer Kritik an Meinungen über Moral und am Wert der Moral selbst und übernimmt die Infragestellung der Moral als Wert ausdrücklich als seine eigene zukünftige Aufgabe, als sein zu vollbringendes „Werk“ (579, 26). Das Thema der Moral steht auch im Zentrum der späteren Abschnitte FW 352 und FW 359; vgl. zu dieser „Aphorismenkette“ Stegmaier 2012b, 161, wohingegen Lampert 1993, 324–330 eine Paarbildung mit FW 346 vornimmt, die sich auch tatsächlich über den unmittelbaren Rückbezug zu Beginn dieses Abschnitts auf den Schluss von FW 345 ergibt. Interpretationsansätze zu FW 345 (vor allem zum Selbstlosigkeitsbegriff sowie zu Querverbindungen zu JGB und GM) bieten auch Janaway 2007, 40–42, Franco 2011, 211 f., Angier 2014, 411 f., Brock 2015, 30 f. und Meyer 2019a, 249 f.

Vgl. folgende Vorarbeit zu FW 345 (KSA 14, 272 f. präsentiert den Anfang des Notats als ‚Reinschrift‘): „Moral als Problem. – Es macht bei einem Denker einen erheblichen Unterschied ‚aus‘ (– ‚und‘ es gehört unter die ‚stärksten‘ Abzeichen ‚seines Ranges‘) ~~der ihm einge=bornen Rangordnung im Reich der Geister~~, ob ‚ein Denker zu seinen Problemen mit Leib u. Seele persönlich steht (so daß er in ihnen sein Schicksal, seine Noth, seine Leidenschaft‘ [hat]) er irgend ein Problem als sein Problem und Schicksal hat, lebt, leidet, liebt, aus / einem Nothstand, einer Entbehrung und Leidenschaft heraus oder ~~ob er es~~ ‚ob er sie‘ nur mit der ‚n‘ Spitze ‚Fühlhörnern‘ des kalten neugierigen Ge=~~dankens~~ eben noch erreicht und als etwas Fremdes, Neues, Wunderliches gleichsam ~~betastet~~ ‚faßt und ~~antastet~~ feststellt“hält“. / Der Mangel an Person rächt sich überall; eine geschwächte dünne ausgelöschte sich selbst ver~~leugnende~~ ~~ach-~~tende Perse~~ö~~nlichkeit taugt zu / keinem guten Dinge mehr, – sie taugt am wenigsten zur Philosophie. Die ‚Selbstlosigkeit‘ hat keinen Werth im Himmel u / auf Erden; die großen Probleme verlangen alle die große Liebe, und diese findet sich nur bei den starken ‚runden sicheren‘ Geistern, die / fest auf sich selber sitzen. Es macht den erheblichsten Unterschied, ob ein Denker zu seinen Problemen persönlich steht, so / daß er in ihnen sein Schicksal seine Noth und ‚auch‘ sein ‚bestes‘ Glück hat, oder ob er ‚sie nur unpersönlich, nämlich ‚das heißt“ nur sie mit den ‚kalten‘ nur mit den Fühlhörnern des kalten neugier-

gen⁷ Gedankens zu fassen⁷ 'tasten' / 'u zu fassen versteht.' bekommt: 'Im letzteren Falle kommt Nichts dabei heraus 'ist Alles umsonst', darauf läßt sich wetten: denn die großen Probleme, gesetzt selbst, / daß sie sich fassen lassen, lassen sich 'von Schwächlingen u. Fröschen' nicht halten, – sie verhalten sich abgeneigt gegen Frösche. das ist ihr Geschmack [seit Ewigkeit], – ein Geschmack übrigens, den sie mit allen wackeren Weibern⁷ 'lein' / theilen. – Wie kommt es nun, daß ich – – – / Eine M[oral] könnte selbst aus einem Irrthum gewachsen sein: damit 'mit dieser Einsicht' wäre 'das Problem' ihrd'es⁷ Werth / noch nicht [einmal] angerührt 'berührt'“ (KGW IX 12, Mp XV, 97r, 1–29).

Die nachgelassene Aufzeichnung KGW IX 5, W I 8, 67, 1–22 u. 68, 1–4 (stark abweichend: NL 1885/86, 2[163], KSA 12, 145, 1–146, 2) stellt ebenfalls eine ‚Vorstufe‘ zu FW 345 dar: „Gewöhnliche Fehler der Moral-Historiker: / 1. sie zeigen, daß es bei verschiedenen Völkern verschiedene moral. Schä=/tzungen giebt u. schließen daraus deren Unverbindlichkeit überhaupt. 'Mit den bisherigen Moral-Historikern hat es wenig auf sich: sie stehen gewöhnlich selbst unter dem / Commando einer Moral u. thun im Grunde nichts anderes als deren Propaganda zu machen. Ihr gewönl. Fehler / ist, daß' 2. sie kritisiren 'sie' die 'thörichte' Meinungen eines Volkes '(oder eines Philosophen)' über seine Moral 'kritisiren also' (über / deren Herkunft, Sanktion, Vernünftigkeit usw) u. glauben 'eben damit' eine 'diese' Moral / selbst kritisirt zu haben 'glauben', welche mit diesem Unkraut von Unvernunft / überwachsen ist. 'Aber der Werth einer Vorschrift ‚du sollst‘ ist ganz unabhängig von der Meinung 'über' dieselbe / so gewiß der Werth eines Heilmittels 'Medikaments' unabhängig davon ist, ob ich wissenschaftlich oder 'ich mir über' wie ein altes Weib über Medizin denke' / 3. sie stehen selbst unter dem Regiment einer Moral, ohne es / zu wissen u. thun im Grunde nichts anderes als dem 'ihrem' Glauben an sie / zum Siege zu verhelfen: – ihre Gründe beweisen nur ihren 'eigenen' Willen, / daß das u das geglaubt werde, daß das u das 'durchaus' ‚wahr sein müsse 'solle'.‘ /68/ Oder sie 'wiederum' behaupten irgend einen consensus 'der Völker, mindestens der civilisirten 'zahmen Völker'“ in 'über' gewissen Dingen der Moral u. schlie=/ßen daraus auf dessen'eren' 'unbedingte' Verbindlichkeit, für uns! 'auch für dich u. mich' – Beides ist gleich naiv ': was Beides gleich große Naivetäten sind'.“ (Notat gekreuzt durchgestrichen.)

577, 20–23 *Der Mangel an Person rächt sich überall; eine geschwächte, dünne, ausgelöschte, sich selbst leugnende und verleugnende Persönlichkeit taugt zu keinem guten Dinge mehr, – sie taugt am wenigsten zur Philosophie.*] Einen ‚notwendigen‘ Zusammenhang zwischen Person und Philosophie stellt zeitgleich auch das in FW Vorrede 2 sprechende Wir mit Blick auf „Herrn Nietzsche“ (347, 2) selbst fest: „Man hat nämlich, vorausgesetzt, dass man eine Person ist, noth-

wendig auch die Philosophie seiner Person“ (347, 7–9). Während dieser Satz das Person-Sein schon zur hinreichenden Bedingung eines (persönlichen) Philosophie-Habens zu erklären scheint, nimmt der Eingangspassus von FW 345 eine dazu komplementäre Perspektive ein, die die Sache von der negativen Seite betrachtet: Wer keine oder nur wenig Persönlichkeit besitzt, sollte besser die Finger von der (Moral-)Philosophie lassen. Allerdings ergibt sich aus dem Fortgang des Textes, dass in den Augen des sprechenden Ich bislang – vor ihm selbst – nur Philosophen mit einem „Mangel an Person“ sich des Moral-Problems angenommen haben, natürlich ohne Erfolg.

577, 24 f. *Die „Selbstlosigkeit“ hat keinen Werth im Himmel und auf Erden]* Gespielt wird hier mit einer durch die Anführungszeichen angezeigten Doppeldeutigkeit der „Selbstlosigkeit“, die zum einen vor dem Hintergrund des Voranstehenden wörtlich den Mangel an Persönlichkeit, an Selbstsein umschreibt. Zum anderen evoziert der Ausdruck die – bereits im Ersten Buch in FW 21 kritisch adressierte – Ethik der Selbstlosigkeit, des Altruismus, die im Folgenden weiter ausbuchstabiert wird (vgl. NK 578, 27–34). Die Wendung „im Himmel und auf Erden“ verweist auf den Wortlaut des Vaterunser nach Matthäus 6, 10: „Dein Wille geschehe auf Erden, wie im Himmel“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 8) – und damit auf die christliche Färbung der Selbstlosigkeit als Moralprinzip. In N.s später Schaffensphase wird die „Selbstlosigkeit“ verschiedentlich als Moralprinzip identifiziert und attackiert. Leiter 2015, 108 f. verweist für den hier zu kommentierenden Passus auf Parallelstellen aus GM Vorrede 5, KSA 5, 251, 30 f. u. 252, 4 f. („Es handelte sich für mich um den Werth der Moral, [...] in Sonderheit um den Werth des ‚Unegoistischen‘“) und EH M 2, KSA 6, 331, 34–332, 2 („Der Verlust an Schwergewicht, der Widerstand gegen die natürlichen Instinkte, die ‚Selbstlosigkeit‘ mit Einem Worte – das hieß bisher Moral“). Vgl. auch NK KSA 5, 326, 30 f. u. NK KSA 6, 133, 23–25.

577, 25 f. *die grossen Probleme verlangen alle die grosse Liebe]* Diese Begriffspaarung ‚große Probleme – große Liebe‘ rückt Stegmaier 2012b, 171–175 ins Zentrum seiner Interpretation von FW 345. Er weist darauf hin, dass „Liebe“ an dieser Stelle zum ersten Mal in FW V erwähnt wird und stellt eine Beziehung zur „Liebe zum Leben“ (350, 29 f.) in FW Vorrede 3 her. Die großen Probleme tauchen in FW 373 erneut auf; siehe NK 624, 30–625, 2. Vgl. auch schon den in FW 351 genannten leidenschaftlich „Erkennenden, der beständig in der Gewitterwolke der höchsten Probleme und der schwersten Verantwortlichkeiten lebt“ (587, 4–6).

577, 26 f. *und dieser sind nur die starken, runden, sicheren Geister fähig, die fest auf sich selber sitzen]* Diese problemaffinen starken Geister fungieren offensichtlich als Gegentypus zu den eingangs genannten und im Folgenden noch

weiter traktierten schwächlichen Denkern ohne Vermögen zur (Moral-)Philosophie. Die Vermutung, dass sich der Sprecher, der wenig später (ab 578, 6) als „ich“ hervortritt, selbst zur ersten Gruppe zählt, liegt überaus nahe, zumal der gesamte Abschnitt auf die Ankündigung eines den Wert der Moral überhaupt in Frage stellenden Werks hinausläuft, wie es bisher noch keines gegeben habe (vgl. NK 579, 23–26). Zur Wendung „fest auf sich selber sitzen“ vgl. Grimm 1854–1971, 16, 1294: „auf etwas sitzen, sich auf etwas verlassen“. Die starken Geister können sich auf sich selber verlassen.

577, 32 *letzteren Falle*] Im Druckmanuskript steht: „letzterem Falle“ (D 16a, 9).

578, 2 f. *die grossen Probleme, gesetzt selbst, dass sie sich fassen lassen, lassen sich von Fröschen und Schwächlingen nicht halten*] Die Rede von den „Fröschen“ mag vielleicht auch als eine entfernte Anspielung auf den Chor der Frösche verstanden werden, mit dessen unerträglicher Kakophonie sich Dionysos im ersten Akt von Aristophanes' *Fröschen* konfrontiert sieht. Im vorliegenden Textzusammenhang, der eine leidenschaftliche „Persönlichkeit“ (577, 22) zur Bedingung philosophischen Denkens erklärt, verweisen die Frösche – kurz vorher lassen die „Fühlhörner[] des kalten neugierigen Gedankens“ (577, 31 f.) noch Schnecken assoziieren – auf die „denkenden Frösche [...] und Registrir-Apparate mit kalt gestellten Eingeweiden“ (349, 29 f.), von denen sich das sprechende Wir in FW Vorrede 3 distanziert: Es dürfte sich um ein und dieselbe Froschfamilie handeln.

578, 5–9 *Wie kommt es nun, dass ich noch Niemandem begegnet bin, auch in Büchern nicht, der zur Moral in dieser Stellung als Person stünde, der die Moral als Problem und dies Problem als seine persönliche Noth, Qual, Wollust, Leidenschaft konnte?*] Leicht zu erkennen ist, dass es sich um eine rhetorische Frage handelt, die vor dem Hintergrund des bereits Gesagten schnell zu beantworten ist: Weil alle Autoren, die sich bisher mit Moral beschäftigt haben (darunter, neben den in 578, 27 genannten „Engländern“, auch Paul Rée, vgl. NK 578, 24–26), keine starken Persönlichkeiten, sondern weibische Schwächlinge, wenn nicht gar kalt-neugierige Denk-Schnecken und -Frösche gewesen seien – für Janaway 2006, 343 ist namentlich Rée „the paradigm, or at least the most intimately known example“ für solche „cold, froglike“ Moralphilosophen –, die eben unfähig waren, dieses große Problem zu fassen. Die „persönliche Noth, Qual, Wollust, Leidenschaft“, die ihnen fehlt, erinnert wiederum an FW Vorrede 3, wo das höchst persönliche Philosophen-Wir umgekehrt über sich selbst verkündet und dabei die asyndetische Reihung der Persönlichkeits-Attribute noch weiter treibt: „wir müssen beständig unsre Gedanken aus unsrem Schmerz gebären und mütterlich ihnen Alles mitgeben, was wir von Blut, Herz,

Feuer, Lust, Leidenschaft, Qual, Gewissen, Schicksal, Verhängniss in uns haben.“ (349, 30–34)

578, 13–23 *Ich sehe Niemanden, der eine Kritik der moralischen Werthurtheile gewagt hätte; ich vermisste hierfür selbst die Versuche der wissenschaftlichen Neugierde, der verwöhnten versucherischen Psychologen- und Historiker-Einbildungskraft, welche leicht ein Problem vorwegnimmt und im Fluge erhascht, ohne recht zu wissen, was da erhascht ist. Kaum dass ich einige spärliche Ansätze ausfindig gemacht habe, es zu einer Entstehungsgeschichte dieser Gefühle und Werthschätzungen zu bringen (was etwas Anderes ist als eine Kritik derselben und noch einmal etwas Anderes als die Geschichte der ethischen Systeme)]* Moralkritik bzw. Kritik der moralischen Werturteile/Wertschätzungen ist ein häufig wiederkehrendes Thema in N.s Texten. Auch die hier geäußerte Klage über das bisherige Fehlen einer solchen Kritik gehört dazu, obwohl sich mehrere (und mehr als nur) Ansätze dazu schon in N.s eigenen Texten seit Ende der 1870er Jahre finden: Von einer „Kritik der Moralität“ ist zum ersten Mal in NL 1878, 30[125], KSA 8, 544, 21 die Rede; die „Kritik der moralischen Werthschätzungen“ (NL 1884/85, 30[6], KSA 11, 354, 15f.; vgl. auch NL 1884, 25[455], KSA 11, 134, 13) oder der moralischen „Werth-Urtheile“ (NL 1884, 27[72], KSA 11, 292, 23) begegnet mehrfach im Nachlass der Jahre 1884 und 1885. In der auf Herbst 1886 datierten – also parallel zu FW V entstandenen – Vorrede zu M, jener Schrift, die zuerst 1881, im Jahr vor der Erstausgabe von FW, erschienen war und bezeichnenderweise den Untertitel *Gedanken über die moralischen Vorurtheile* trägt, wird zu Beginn von Abschnitt 3 erläutert, welche moralischen Bedenken bisher eine Kritik der Moral unterbunden haben: „Es ist bisher am schlechtesten über Gut und Böse nachgedacht worden: es war dies immer eine zu gefährliche Sache. Das Gewissen, der gute Ruf, die Hölle, unter Umständen selbst die Polizei erlaubten und erlauben keine Unbefangenheit; in Gegenwart der Moral soll eben, wie Angesichts jeder Autorität, nicht gedacht, noch weniger geredet werden: hier wird – gehorcht! So lang die Welt steht, war noch keine Autorität Willens, sich zum Gegenstand der Kritik nehmen zu lassen; und gar die Moral kritisiren, die Moral als Problem, als problematisch nehmen: wie? war das nicht – ist das nicht – unmoralisch?“ (KSA 3, 12, 22–32)

Die von einer solchen „Kritik der moralischen Werthurtheile“, die noch „Niemand[]“ unternommen habe, zu unterscheidende „Entstehungsgeschichte dieser Gefühle und Werthschätzungen“, zu der das sprechende Ich zumindest „einige spärliche Ansätze“ gefunden habe, ist das titelgebende Thema der laut Titelfrückseite „zur Ergänzung und Verdeutlichung“ (vgl. NK 5/2, S. 32f.) von JGB erschienenen *Streitschrift* GM. In GM Vorrede 6 erläutert das sprechende Wir die vorbereitende, grundlegende Funktion der Moralgenealo-

gie für die auf sie folgen sollende Moralkritik: „wir haben eine Kritik der moralischen Werthe nöthig, der Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen – und dazu thut eine Kenntniss der Bedingungen und Umstände noth, aus denen sie gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben (Moral als Folge, als Symptom, als Maske, als Tartüfferie, als Krankheit, als Missverständniss; aber auch Moral als Ursache, als Heilmittel, als Stimulans, als Hemmung, als Gift), wie eine solche Kenntniss weder bis jetzt da war, noch auch nur begehrt worden ist.“ (KSA 5, 253, 7–17) Zur Antizipation der Problemstellung von GM durch FW 345 sowie durch die ‚Fortsetzung‘ dieses Abschnitts in FW 352 und FW 359 vgl. auch Stegmaier 2012b, 162 f.

578, 24–26 in einem einzelnen Falle habe ich Alles gethan, um eine Neigung und Begabung für diese Art Historie zu ermuthigen – umsonst, wie mir heute scheinen will.] Es handelt sich um eine Anspielung auf N.s ehemaligen Freund Paul Rée, der – parallel zu N.s Arbeit an MA I – in Sorrent sein Buch *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (1877) abschloss – und zwar in intensivem mündlichen Austausch mit N. (vgl. KSA 15, 71). Auf dem Schmutztitel in dem N. gewidmeten Exemplar dieses Werks hat Rée deshalb handschriftlich vermerkt: „Dem Vater dieser Schrift dankbarst deren Mutter“ (NPB 491). Die Freundschaft zerbrach infolge der problematischen Dreiecksbeziehung zwischen N., Rée und Lou von Salomé Ende 1882, kurz nach Erscheinen der Erstausgabe von FW. Rées 1885 erschienene Schrift *Die Entstehung des Gewissens*, die zwar nicht in N.s Privatbibliothek überliefert ist, ihm aber schon 1879/80 in der Grundkonzeption bekannt war, trägt den moralhistorischen bzw. moralgenealogischen Ansatz ebenfalls bereits im Titel. (Rée wollte N. dieses Werk sogar widmen, was dieser aber schroff zurückwies; vgl. NK 5/2, S. 69). In GM, auf dessen Themenstellung FW 345 ja vorausweist, wird die Auseinandersetzung mit Rée 1877 eindringlich und bis in die Werkstruktur hineinreichend fortgesetzt (vgl. NK 5/2, S. 21); in GM Vorrede 4, KSA 250, 20 f. erfährt der Inhalt von Rées Buch schließlich eine äußerst kritische Kurzcharakterisierung als „eine umgekehrte und perverse Art von genealogischen Hypothesen“. Die Zusammenstellung von Rée und englischer Moralthistoriographie, wie sie in FW 345 direkt durch den nächsten Satz vorgenommen wird (vgl. NK 578, 26 f.), kehrt in GM Vorrede 4 ebenfalls wieder, wenn sich Rées „perverse Art von genealogischen Hypothesen“ hier als die „eigentlich englische Art“ (KSA 5, 250, 21) erweist. Vgl. hierzu auch Saar 2007, 43–45.

Anspielungen auf Rée prägen dann ebenfalls die Argumentation ab 579, 5. Weiter unten im Text wartet FW 345 dann sogar noch mit einem versteckten (und verdrehten) Rée-Zitat auf; vgl. NK 579, 21–23.

578, 26 f. *Mit diesen Moral-Historikern (namentlich Engländern) hat es wenig auf sich]* Die Klammerbemerkung „(namentlich Engländern)“ hat N. nachträglich ins Druckmanuskript eingefügt (D 16a, 10). Dieser kritische Hieb zielt vor allem auf die englischen Utilitaristen; namentlich ist an die beiden zu denken, die N. selbst gründlicher gelesen hat: John Stuart Mill, der (ähnlich wie Jeremy Bentham, den N. nur vermittelt durch seine Mill-Lektüre kannte) Moralität als Ausrichtung des individuellen Glücksstrebens am Gemeinwohl versteht, und Herbert Spencer, der einen stark historisch-evolutionären Blick auf die Moral richtet. Auf Mill spielt wohl der im Weiteren genannte erste „gewöhnliche[] Fehler in der Voraussetzung“ an, nämlich die zivilisationsoptimistische Annahme eines „consensus [...] der zahmen Völker über gewisse Sätze der Moral“, woraus „deren unbedingte Verbindlichkeit“ gefolgert werde (578, 34–579, 4). Auf Spencer (wie auf Rée) zielt dagegen die zwar ‚richtige‘ Annahme einer Verschiedenheit der „moralischen Schätzungen“ „bei verschiedenen Völkern“, die allerdings zu einem zweiten, entgegengesetzten „Fehler“ führe: zu einem „Schluss auf Unverbindlichkeit aller Moral“ (579, 7 f.) – was übrigens so manche Leser überraschen mag, die N. just eine solche Position zuzuschreiben gewohnt sind. Allgemeiner über die „utilitarischen Schriftsteller“ (Lecky 1879, 1, 35) konnte sich N. in der intensiv von ihm rezipierten *Sittengeschichte Europas* William Edward Hartpole Leckys informieren, der ebenfalls zu den englischen „Moral-Historikern“ gehört und der, bevor er seine eigene Version der europäischen Moralgeschichte erzählt, einen Überblick über seine Vorgänger gibt. Zu N.s Rezeption speziell von Mill und v. a. Spencer vgl. Ottmann 1999, 130–137, Moore 2002b, Fornari 2005 u. Fornari 2009. Zu den „englischen Psychologen“ (KSA 5, 257, 4), die sich N. bei Höffding 1887 ausborgt, siehe NK 5/2, S. 88–90.

578, 27–34 *sie stehen gewöhnlich selbst noch arglos unter dem Kommando einer bestimmten Moral und geben, ohne es zu wissen, deren Schildträger und Gefolge ab; etwa mit jenem noch immer so treuherzig nachgeredeteten Volks-Aberglauben des christlichen Europa, dass das Characteristicum der moralischen Handlung im Selbstlosen, Selbstverleugnenden, Sich-Selbst-Opfernden, oder im Mitgefühle, im Mitleiden belegen sei.]* In Leckys *Sittengeschichte Europas* konnte N. etwa John Stuart Mill als utilitaristischen Vertreter der christlichen Mitgefühlsmoral charakterisiert finden; vgl. Lecky 1879, 1, 37, Anm. 2: „Mill bemerkt: ‚In der goldenen Vorschrift Jesus’ von Nazareth lesen wir den vollständigen Geist der Ethik des Nutzens.‘ (*Utilitarianism*, p. 24.)“ Vgl. die Fassung der ‚goldenen Regel‘ in Matthäus 7, 12: „Alles nun, was ihr wollet, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen: das ist das Gesetz und die Propheten.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 10)

Janaway 2006, 343 bezieht die zu kommentierende Stelle auf den ‚englischen‘ Moralthistoriker Paul Rée: „The allegation is that adherence to the con-

ception of morality as selflessness left Rée, unwittingly, trapped in a sterile mode of investigation that could bring only philosophical failure.“ Tatsächlich geht Rée 1877, 24 von „dem angeborenen Gefühl des Mitleidens“ aus, dem zufolge „uns der egoistische Mensch, z. B. der Grausame, von Natur antipathisch, der Selbstlose von Natur sympathisch“ ist (ebd., 23). Vgl. ferner Rées Ausgangsbefund über die Bedeutung der moralischen Begriffe „gut“ und „schlecht“, dem er mittels jener Sympathie/Antipathie-These – sowie des damit verbundenen Nützlichkeitsbegriffs – genealogisch-kritisch auf den Grund gehen will: „Jene Handlungen (die auch selbstisch, hartherzig, mitleidlos oder, wenn ihnen Neid und Schadenfreude zu Grunde liegt, teuflisch genannt werden) empfindet jeder von uns als moralisch schlecht und tadelnswerth, diese [sc. die unegoistischen, mitleidigen Handlungen] hingegen als moralisch gut und lobenswerth“ (ebd., 9). Aus der Perspektive des in FW 345 sprechenden Ich ließe sich sagen, dass Rée damit, trotz seines im Unterschied zum englischen Utilitarismus moralrelativistischen und moralkritischen Beweiszieles (vgl. NK 579, 4–8 u. 9–14), unbewusst noch immer im „Gefolge“ der traditionellen Selbstlosigkeitsethik steht. Dass sich jedoch die N. wohlvertrauten Utilitaristen Mill und Spencer selbst dieser Ethik nicht bruchlos fügen und keineswegs einfach die Selbstverleugnung oder Selbstaufopferung des Einzelnen propagieren, steht auf einem anderen Blatt (vgl. NK 393, 22–33, NK 393, 29 f. u. NK 625, 5–12).

578, 30 Schildträger] Vgl. Adelung 1793–1801, 3, 1464: „bey der ehemahligen Art zu kriegern [sc. Krieg zu führen], derjenige, welcher einem Ritter oder vornehmen Krieger den Schild nachtragen mußte, und welcher ehemals auch Schildknappe, und wenn er von dem geringsten Stande war, Schildknecht genannt wurde.“

578, 31 nachgeredeten Volks-Aberglauben] In D 16a, 10 korrigiert aus: „geglaubten Vorurtheile“.

578, 32 Handlung] In D 16a, 10 korrigiert aus: „Handlung überhaupt“.

578, 34 oder im Mitgeföhle, im Mitleiden] Nachträglich in D 16a, 10 eingefügt.

578, 34–579, 4 Ihr gewöhnlicher Fehler in der Voraussetzung ist, dass sie irgend einen consensus der Völker, mindestens der zahmen Völker über gewisse Sätze der Moral behaupten und daraus deren unbedingte Verbindlichkeit, auch für dich und mich, schliessen] Es handelt sich aus Sprecherperspektive um einen (normativistischen) Fehlschluss, der offenbar schon auf einer falschen Prämisse beruht: auf der Behauptung eines *consensus gentium* hinsichtlich bestimmter moralischer Urteile, aus der sodann deren Allgemeinverbindlichkeit gefolgert wird. Diese Position war N. unter anderem von John Stuart Mill bekannt, auf

dessen Abhandlung *Civilisation* die Äußerung über „mindestens [die] zahmen Völker“ anspielen mag, hinter denen sich die ‚zivilisierten‘ im Gegensatz zu den ‚wilden‘ oder ‚barbarischen‘ Völkern verbergen. (In der oben bereits zitierten ‚Vorstufe‘ KGW IX 5, W I 8, 68, 1f. ist an dieser Stelle noch von einem „consensus [der Völker, mindestens der *civilisirten* [‘zahmen Völker’]“ die Rede.) Bei Mill 1869–1886, 10, 2 konnte N. folgende Definition der Zivilisation durch den Gemeinssinn finden: „Wo also menschliche Wesen in großen Massen vereinigt für gemeinsame Zwecke thätig sind und die Freuden des geselligen Lebens genießen, nennen wir sie *civilisirt*.“ Zivilisatorischen Fortschritt in diesem Sinne lokalisiert Mill „besonders in Großbritannien“ und anderen Ländern „in dem Europa unserer Tage“ (ebd., 3) und setzt ihn mit einer moralischen Vervollkommenheit der Menschen gleich, mit einer „Zunahme der Gesittung“ (ebd., 19), die er als eine Berichtigung der Urtheile über gute und schlechte Handlungen beschreibt, für welche er folglich ‚international‘ verbindliche Standards, ja eine beweisbare Wahrheit voraussetzt: „Auch ist nicht in Abrede zu stellen, daß die Verbreitung selbst solcher Kenntniß, wie sie die *Civilisation* nothwendig mit sich bringt, ihrem ganzen Wesen nach in nicht unerheblichem Grade darauf hinarbeitet [...], zahlreiche Vorurtheile und abergläubische Vorstellungen zu untergraben, welche bewirkten, daß die Menschen sich um solcher Dinge willen haßten, die keinen Haß verdienten, ihnen ein richtigeres Urtheil über das Wesen und den Zweck menschlicher Handlungen zu geben und ihnen ein genaueres Ab-/19/wägen der Beweise möglich zu machen, auf Grund deren sie ihre Mitmenschen verurtheilen oder preisen, mit einem Wort ihre Billigung mit einer größeren Sicherheit guten, ihre Mißbilligung schlechten Handlungen zuzuwenden.“ (Ebd., 18f.; die zweite Satzhälfte auf S. 18 von N. mit doppeltem Randstrich markiert, der Schluss auf S. 19 mit einfachem Randstrich und einem Fragezeichen.)

Allerdings ist Mill keineswegs der einzige englische ‚Moralhistoriker‘, der von einem ethischen Konsens der Völker ausgeht, sondern er steht damit auf spezifische Weise in einer breiteren Strömung. Ohne die bei Mill geltende Einschränkung auf die zivilisierten Nationen – die „zahmen Völker“ – der europäischen Moderne konnte N. diesen *consensus*-Gedanken beispielsweise auch bei Henry Thomas Buckle (1821–1862) finden, dessen englische Zivilisationsgeschichte er zwar erst am 20. Mai 1887 aus der Churer Bibliothek entliehen hat, dessen Essays er aber bereits 1881 zur Kenntnis nahm (vgl. NK KSA 5, 262, 10–17). Buckle hebt, anders als Mill, gerade nicht auf einen Fortschritt der moralischen Prinzipien mit zunehmender Zivilisation ab, sondern betont vielmehr einen grundlegenden ethischen Konsens aller Völker seit der Antike: „Alle Moralsysteme, welche grossen Einfluss geübt, sind wesentlich dieselben gewesen. Ueber unser sittliches Betragen ist jetzt dem gebildetsten Europäer nicht ein einziges Princip bekannt, welches nicht auch den Alten bekannt gewesen

wäre.“ (Buckle 1860, 154) Als derartige, nicht vom „Fortschritt der Civilisation“ betroffene „Hauptsätze der Moral“ listet er – passend zu 578, 32–34 – auf: „Anderen Gutes zu thun, unsere eigenen Wünsche zu ihren Gunsten zu opfern, unsern Nächsten zu lieben wie uns selbst, unseren Feinden zu verzeihen, unsere Leidenschaften im Zaum zu halten, unsere Aeltern zu ehren, die Obrigkeit zu achten“ (ebd., 153).

579, 4–8 *oder dass sie umgekehrt, nachdem ihnen die Wahrheit aufgegangen ist, dass bei verschiedenen Völkern die moralischen Schätzungen notwendig verschieden sind, einen Schluss auf Unverbindlichkeit aller Moral machen*] Wie das „oder“ signalisiert, handelt es sich trotz der Rede von „Wahrheit“ für das sprechende Ich ebenfalls um einen „Fehler“ der (,englischen‘) Moralthistoriker – aber ungeachtet der grammatischen Struktur eben nicht, wie im vorigen Fall, um einen „Fehler in der Voraussetzung“ (579, 1). Der Fehler liege nämlich nicht in der im völkerkundlichen Vergleich konstatierten Verschiedenheit der moralischen Werturteile – wie sie übrigens bereits in FW 7 vom Sprecher selbst hervorgehoben wurde; vgl. NK 379, 17–27 (dort auch Hinweise auf ältere Spielarten dieses moralphilosophischen Kulturvergleichs, z. B. bei Wieland und Kleist) –, sondern lediglich im daraus gezogenen „Schluss auf Unverbindlichkeit aller Moral“, den der anschließende Satz als „gleich grosse Kinderei [“ (579, 8f.) bezeichnet wie den erstgenannten Fehler der konsensbasierten Annahme einer Allgemeinverbindlichkeit bestimmter moralischer Urteile. Die erwähnte „Wahrheit“ lässt zunächst an Herbert Spencer denken. In dessen *That-sachen der Ethik* konnte N. z. B. über die zwischen verschiedenen Völkern differierenden Moralvorstellungen lesen: „Wo der Krieg zum Hauptgeschäft des Lebens gemacht wird, weil die nachbarlichen Völker kriegerisch gesinnt sind, da gelten die zum Kriege nöthigen Eigenschaften als die höchsten Tugenden, während umgekehrt, wo gewerbliche Thätigkeit das Übergewicht erlangt hat, die Gewaltthätigkeit und Betrugerei, deren sich die Krieger rühmen, zu den Verbrechen gezählt werden.“ (Spencer 1879, 107, N.s. Unterstreichung.) Als eine „vortrefflich ausgeführt[e]“ „Wahrheit“(!) lobt wiederum Lecky 1879, 1, 35 Spencers These, wonach „[n]icht zwei Völker [...] gleichmässig bestimmen“ würden, was eine „tugendhafte Handlung“ sei.

Den bei N. beschriebenen Denkfehler, ausgehend von dieser „Wahrheit“ auf die generelle Unverbindlichkeit der Moral zu schließen – laut Saar 2007, 44, Anm. 26 „der deutlichste Beleg für Nietzsches Ablehnung eines kruden moralischen Relativismus“ –, begeht Spencer so jedoch nicht. Vielmehr hält er, ähnlich wie Mill, gerade am Ideal einer allgemeinverbindlichen bzw. objektiv wahren Moral fest, die sich allerdings im Zivilisationsprozess erst herausbilden müsse; die primitiveren, abweichenden Ethiken (wie auch Religionen und Regierungsformen) seien, wie es noch auf derselben zitierten Seite heißt, „blos

als Übergangsformen“ zu betrachten: „Wir müssen daran festhalten, dass zu einem weiter vorgeschrittenen gesellschaftlichen Zustand nicht nur ein gereinigtes Glaubensbekenntniss und eine bessere Regierungsform, sondern auch eine wahrere Ethik gehört.“ (Spencer 1879, 107) Spencer argumentiert also mitnichten für einen radikalen Werterelativismus *in ethicis*, sondern wartet im Ergebnis seinerseits mit einem normativen, teleologischen Moralkonzept auf, nämlich mit einem zivilisatorisch zu schließenden „Compromiss zwischen Egoismus und Altruismus“ (ebd., 258), der den größtmöglichen Nutzen für alle verspreche. Dass N. die Theorie Spencers wohlvertraut war, beweist der spätere Abschnitt FW 373, in dem das sprechende Wir diese „Horizont-Linie der Wünschbarkeit“ mit namentlicher Nennung Spencers nachdrücklich ablehnt (625, 7 f.; vgl. hierzu NK 625, 5–12).

Ähnlich wie Spencer, wenngleich mit etwas drastischeren Beispielen beschreibt auch Paul Rée die zwischen verschiedenen bzw. unterschiedlich (weit) entwickelten Völkern herrschenden Differenzen der Moralvorstellungen: „Die Verschiedenheit der bei verschiedenen Nationen herrschenden Gebräuche bestätigt dies: Wer z. B. bei einem Volke aufwächst, bei welchem der Kindermord Sitte ist, wird denselben für ebenso tadellos halten, wie wir ihn für tadelnswerth halten. Oder: wem, wie den Indianern die Ermordung der Fremden gepredigt worden ist, der wird jede solche Mordthat als ebenso lobenswerth empfinden, wie wir, denen das Gegentheil gepredigt worden ist, dieselbe als tadelnswerth empfinden.“ (Rée 1877, 22) Zwar hält Rée prinzipiell an einer naturgegebenen, ausdrücklich sogar dem „Naturmenschen“ (ebd., 24) zugeschriebenen Sympathie für das altruistische Handeln und Antipathie gegen das egoistische fest, was mit einer größeren Nützlichkeit des altruistischen und größeren Schädlichkeit des egoistischen Handelns anderer für einen selbst zusammenhänge (vgl. ebd., 18). Dennoch erachtet Rée die ihm zufolge nachträglich darauf gepfropften moralischen Bezeichnungen „gut“ und „schlecht“ doch bloß für kulturell konstruiert und schließt so tatsächlich auf die Relativität dieser moralischen Begriffe, die nur in Beziehung auf andere Menschen oder den Handelnden selbst, nicht aber an und für sich, d. h. absolut gültig sind: „Wenn nun der Selbstlose ursprünglich darum gut genannt ist, weil er gut für andere ist; der Selbstische, z. B. Grausame, darum schlecht genannt ist, weil er schlecht für andere ist; der Unvernünftige z. B. Ausschweifende, darum getadelt ist (sittenlos, unmoralisch genannt wird), weil sein Verhalten ihm selbst schadet, so folgt hieraus, dass es sinnlos ist, den Selbstlosen, den Grausamen, den Ausschweifenden auch in sich betrachtet gut, bezüglich schlecht zu nennen, – gleich wie es sinnlos ist, die gemässigte Temperatur oder irgend sonst Etwas, das gerade den Menschen gut (oder schlecht) ist, deshalb auch in sich betrachtet gut (oder schlecht) zu nennen. In sich betrachtet ist die gemässigte Temperatur weder gut noch schlecht, sondern eine Temperatur von bestimmter

Beschaffenheit, und ebenso sind der Selbstlose, der Grausame, der Ausschweifende in sich betrachtet weder gut noch schlecht, sondern Menschen von bestimmter Beschaffenheit.“ (Ebd., 137) Mit dieser nüchtern-distanzierten Auffassung von der Relativität oder, wie es in FW 345 heißt, „Unverbindlichkeit aller Moral“ verbindet sich bei Rée auch ein dezidiert moralkritischer Gestus, wie er im Folgenden als weiterer „Fehler“ thematisiert wird.

579, 9–14 *Der Fehler der Feineren unter ihnen ist, dass sie die vielleicht thörichten Meinungen eines Volkes über seine Moral oder der Menschen über alle menschliche Moral aufdecken und kritisieren, also über deren Herkunft, religiöse Sanktion, den Aberglauben des freien Willens und dergleichen, und ebendamtur verneinen, diese Moral selbst kritisiert zu haben.*] Die Kritik dieser „Feineren“ unter den (englischen) Moral-Historikern an den ihres Erachtens „thörichten Meinungen“ über die Moral geht augenscheinlich über die zuvor angesprochene kulturanthropologische Relativierung der Moral noch hinaus. Als dritter „Fehler“, der offenbar auf dem in 579, 4–8 monierten zweiten Fehler beruht, wird nun nicht etwa die Kritik an den „thörichten Meinungen“ über Moral gewertet – „vielleicht“ seien sie ja wirklich töricht und damit kritikanfällig –, sondern die Verwechslung dieser Kritik mit derjenigen an der Moral selbst, über die der Sprecher ja zuvor schon gesagt hatte: „Ich sehe Niemanden, der eine Kritik der moralischen Werthurtheile gewagt hätte“ (578, 13–15) – ergänzen ließe sich jetzt: auch die genannten „Feineren“ nicht. Ihnen ließe sich wiederum Paul Rée zuordnen, was auch und gerade mit Blick auf die erwähnte Kritik am törichten „Aberglauben des freien Willens“ deutlich wird; Rée hatte nicht nur schon im *Ursprung der moralischen Empfindungen* dafür plädiert, „Wendungen (eigentlich Windungen) wie sittliche Freiheit und ähnliche als verdächtig aus dem Gebiet der philosophischen Terminologie zu verbannen“, da „jeder Willensact nothwendig ist“ (Rée 1877, 34), sondern 1885 sogar ein eigenes Büchlein zum Thema unter dem Titel *Die Illusion der Willensfreiheit* veröffentlicht.

Dass Rée damit zu jenen Historikern der Moral gehört, die „verneinen, diese Moral selbst kritisiert zu haben“, ist angesichts der Aussagen im Kapitel „Rückblick und Schluss“ seines Buchs von 1877 zu plausibilisieren. Im Gegensatz zu den englischen Utilitaristen Mill und Spencer prognostiziert oder postuliert Rée schließlich keine ethische Verbesserung der Menschen durch zivilisatorischen Fortschritt; der Mensch sei von Natur aus egoistisch, und daran werde sich wohl auch nichts ändern: „Dass die Menschen im Laufe der Zeit besser, d. h. unegoistischer werden, ist nicht anzunehmen“, konstatiert Rée 1877, 140, um stattdessen die intellektualistische Maxime auszugeben, der erkennende Mensch stehe evolutionär über dem moralischen Menschen und „das Erkennen des Wahren und Schönen höher [...] als das gute Handeln“

(ebd., 141), das man schon bei sozialen Insekten wie Ameisen oder Bienen antreffen könne.

579, 11 *oder der Menschen über alle menschliche Moral*] Nachträglich in D 16a, 10 eingefügt; zuerst als Klammerbemerkung.

579, 12 *religiöse*] In D 16a, 10 korrigiert aus: „abergläubische“.

579, 13 *den Aberglauben des freien Willens*] Nachträglich in D 16a, 10 eingefügt. Zum Philosophem des freien Willens vgl. auch NK 475, 14–18.

579, 15–21 *Aber der Werth einer Vorschrift „du sollst“ ist noch gründlich verschieden und unabhängig von solcherlei Meinungen über dieselbe und von dem Unkraut des Irrthums, mit dem sie vielleicht überwachsen ist: so gewiss der Werth eines Medikaments für den Kranken noch vollkommen unabhängig davon ist, ob der Kranke wissenschaftlich oder wie ein altes Weib über Medizin denkt.*] Mit dieser Wendung des Gedankens erhält der Begriff „Werth“, der ja schon an früheren Textstellen mit der Nennung der „moralischen Werthurtheile“ (578, 14 f.) und „Werthschätzungen“ (578, 21) beiläufig begegnete, eine tragende Rolle im Argumentationsgefüge. Angemahnt wird, dass ein moralisches Gebot – die mit zitierenden Anführungszeichen versehene Imperativ-Formel „du sollst“ erinnert an die Zehn Gebote – zwar auf irrigen Meinungen beruhen und trotzdem einen „Werth“ besitzen könne, über den durch die bloße Fehlerfeststellung noch gar nichts gesagt ist.

Wenig stichhaltig wirkt allerdings der anstelle einer Begründung angeführte Vergleich des Werts moralischer Normen mit dem therapeutischen Wert von Medikamenten, der unabhängig davon sei, was man über dasselbe wisse oder fälschlich glaube. Gegen diesen Vergleich ließe sich schon nach zeitgenössischem medizinisch-pharmakologischem Wissensstand einwenden, dass „der Werth eines Medikaments für den Kranken“ durchaus auch von psychomentalen Dispositionen, Erwartungshaltungen usw. abhängen kann, etwa wenn es sich um ein Placebo bzw. um ein homöopathisches Medikament handelt. Entsprechende Experimente zur (Un-)Wirksamkeit der Homöopathie wurden bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts durchgeführt, vgl. z. B. den Versuchsbericht von Löhner 1835. Bei N. wird die Homöopathie immerhin ein paar Mal erwähnt, im späten Nachlass und Werk bezeichnenderweise in Verbindung mit dem Christentum (vgl. KGW IX 6, W II 2, 101, 14 = NL 1887, 10[54], KSA 12, 484, 15; KGW IX 8, W II 5, 167, 12 = NL 1888, 14[45], KSA 13, 240, 9 u. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 9, KSA 6, 117, 16), außerdem war seine „Privatapotheke“ selbst mit homöopathischen Präparaten wie „ferrum phosphoricum“, „natrum sulfuricum“ usw. bestückt (Brief an Overbeck vom 20./21. 8. 1881, KSB 6/KGB III 1, Nr. 139, S. 118,

Z. 78–84). Über N.s „Versuche mit Homöopathika“ informiert ausführlicher Volz 1990, 174–185.

Dass für das in FW 345 erwähnte „alte[] Weib“ mit abergläubischen Irrmeinungen (das sich zu den „wackern Weiblein“ in 578, 5 gesellt) der Wert eines Medikaments identisch ist mit demjenigen, den es für einen Patienten mit medizinischem Fachwissen hat, ist jedenfalls keineswegs so „gewiss“, wie der Sprecher präsupponiert. Und wenn er im ‚eigentlichen‘ Argument behauptet, man müsse den Wert einer Moral „gründlich“ vom möglichen Irrtum über sie trennen, dann wird dies durch den schiefen pharmakologischen Vergleich zumindest nicht begründet. Das hält das sprechende Wir im vorletzten Satz des Textes jedoch nicht davon ab, den Vergleich zwischen Moral und Medizin noch in eine metaphorische Gleichsetzung zu überführen (vgl. NK 579, 23–26).

Medikamente und Moral hatte übrigens bereits das nachgelassene Notat NL 1881, 11[3], KSA 9, 441, 19 f. in Verbindung gebracht, hier aber noch mit Blick auf allfällige moralische Folgen von Pharmaka, die man sich nutzbar machen solle: „Ein einzelnes Medikament (z. B. Chinin) und seine ‚moralischen‘ Wirkungen zum Beispiel gebrauchen!“

579, 16 *solcherlei Meinungen*] In D 16a, 10 korrigiert aus: „der Meinung“.

579, 17 *des Irrthums*] In D 16a, 10 korrigiert aus: „der Unvernunft“.

579, 21–23 *Eine Moral könnte selbst aus einem Irrthum gewachsen sein: auch mit dieser Einsicht wäre das Problem ihres Werthes noch nicht einmal berührt.*] Mit der Anweisung „Einzuschieben!“ nachträglich in D 16a, 10 am rechten unteren Seitenrand eingefügt. Nach den Anspielungen auf Paul Rée in 578, 24–26 und passim folgt hier ein verstecktes Zitat aus dessen Schrift *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, wo N. im Exemplar seiner Schwester Elisabeth (vgl. NPB 729 f.) 1883 folgenden Satz mit Unterstreichungen versehen hat: „Jetzt aber, nachdem wir eingesehen haben, dass dieses Gefühl [der Gerechtigkeit] in Folge zweier Irrthümer, also aus Versehen entstanden ist, ergiebt sich unmittelbar, dass dasselbe, indem es aussagt, den Verbrecher müsse Vergeltung treffen, nicht respectabel ist, sondern lügt“ (Rée 1877, 51). Am Seitenrand merkte N. dazu an: „etwas, das aus Irrthum entstanden ist, könnte sehr respectabel sein. Es ist doch nicht aus der Lüge entstanden?“ Vgl. hierzu Fornari 2009, 62. In der Argumentationslogik von FW 345 ließe sich sagen: Die aus einem Irrtum erwachsene Moral kann trotzdem ‚wertvoll‘ sein, einen spezifischen Wert haben, der mit dem Hinweis auf die Irrtümlichkeit dieser Moral noch gar nicht in Blick genommen ist. Dass sie freilich trotzdem auch ‚wertlos‘ sein kann, impliziert der folgende Satz, der eine strenge Wertprüfung der Moral ankündigt.

579, 23–26 *Niemand also hat bisher den Werth jener berühmtesten aller Medizinen, genannt Moral, geprüft: wozu zuallererst gehört, dass man ihn einmal – in Frage stellt. Wohlan! Dies eben ist unser Werk.* –] Hatte die Sprechinstanz des Textes sich zunächst persönlich in der „ich“-Form artikuliert, wird hier in einen Pluralis auctoris gewechselt, der das eigene, grundstürzend neue Arbeitsprogramm des Sprechers formuliert: eine Prüfung und Infragestellung des Werts der – im Vorangehenden als christlich charakterisierten, auf Altruismus abstellenden europäischen – Moral. Der pharmakologische Vergleich zwischen Moral und Medikament in 579, 15–21 erfährt hier eine Wiederaufnahme und Steigerung, die zu einer metaphorischen Gleichsetzung von „Moral“ und „Medizin“ führt. Diese Paarung tritt bei N. schon früher auf, so in NL 1880, 4[101], KSA 9, 125, 5–8: „Es giebt genug Menschen, welche ohne Moral leben, weil sie dieselbe nicht mehr nöthig haben (wie solche die ohne Arzt Medizin peinliche Prozeduren leben, weil sie gesund sind und entsprechende Gewohnheiten haben)“. Wird in dieser Skizze einer immoralistischen Gesundheit die Moral als notorisches Heilmittel für Kranke begriffen, so soll die am Schluss von FW 345 avisierte Wertprüfung dagegen ermitteln, was bislang noch keiner ermittelt habe, nämlich welchen Wert die Moral als Medizin überhaupt besitzt. Die Infragestellung als erste Prüfungsmaßnahme wird wohl sogar anzweifeln, dass sie überhaupt einen solchen Wert hat. Wie die Krankheit beschaffen ist, die bislang noch mit dieser moralischen Medizin behandelt wird, geht – auch wenn man sich an den eingangs genannten „Mangel an Person“ (577, 20) erinnert fühlen mag – nicht eindeutig aus dem Text hervor. Auch nicht, ob das Wir eine alternative Therapie für jene Kranken entwickeln oder aber umgekehrt vielleicht zu einem jener „Krankmacher“ werden will, die „uns“ laut GM III 9, KSA 5, 358, 2–4 „heute nöthiger selbst als irgend welche Medizinmänner und ‚Heilande‘“ scheinen. Ebenfalls offen bleibt, mit welcher Methode „unser Werk“ der Moralwertprüfung ausgeführt werden soll. Dass die Sprechinstanz sich dieses Werk zutraut, zeigt zumindest, dass sie sich als starke, problemaffine „Persönlichkeit“ (577, 22) im Sinne der Textexposition versteht.

579, 25 *einmal*] Nachträglich in D 16a, 10 eingefügt.

579, 26 *Wohlan! Dies eben ist unser Werk*] Offenbar nachträglich ins Druckmanuskript eingefügt (zur Selbstermunterungs-Exclamatio „Wohlan!“ vgl. NK 555, 11). Am linken unteren Seitenrand steht die Satzanweisung: „Hierauf folgt der Abschnitt mit der Überschrift Unser Fragezeichen. als 346“ (D 16a, 10).

346.

Unser Fragezeichen.] Im Druckmanuskript stand der Text ursprünglich unter einem anderen Titel, den N. gestrichen hat: „{Ein Schritt weiter}“; den

endgültigen Titel hat N. nachträglich am linken oberen Seitenrand eingefügt (vgl. D 16a, 11). Eine ‚Vorstufe‘ zu FW 346 bildet KGW IX 12, Mp XV, 98v, 2–32 (am rechten Rand der Manuskriptseite scheint Text zu fehlen): „wir sind Ungläubige und Gottlose, aber beides in einem späten Stadium, nicht mehr mit der Bitterkeit und / des Losgerissnen, der sich aus seinem Unglauben noch einen Glauben, einen Zweck, oft ein Martyrium / n muß. Wir sind kalt geworden ~~und~~ abgesotten in der Einsicht 'und in ihr kalt u alt geworden', daß es in der Welt durchaus nicht göttlich / noch nicht einmal nach menschlichem Maaße vernünftig, barmherzig oder gerecht: wir wissen es, die Welt, / leben, ist ungöttlich, unmoralisch, ‚unmenschlich‘, – wir haben sie ‚uns‘ allzulange ‚falsch und lügnerisch, aber nach dem‘ ~~im~~ Sinne unsrer Verehrung [das heißt unseres Bedürfnisses] / 'in verehrendes Thier – aber auch ein mißtrauisches!' / ie Welt ist nicht das werth, was wir geglaubt haben: ~~und der letzte Spinnfaden von Trost, welchen Schopenhauer gesponnen~~ 'das ist das Sicherste, dessen wir heute 'unser Mißtrauen' habhaft werden können.' / ~~r Lügnerie und Selbst-Verblendung sei es der Furcht sei es der Liebe inter~~ / 'lauben von Ehedem anzuknüpfen' uns zerrissen worden: eben das, 'gab er zu verstehen' sei der Sinn der ganzen Geschichte, daß sie endlich selbst hinter ihre / t kommt und ihrer satt wird. Da'ie's Am-Dasein-Müdewerden, dieser Wille zum Nichtmehr-wollen, das / des Eigenwillens, Eigenwohles, kurz ‚Selbstlosigkeit‘ als Ausdruck dieses umgekehrten Willens: dies und / wollte Schopenhauer mit den höchsten Ehren geehrt wissen, – hierin sah er die Moral, er glaubte / Kunst nur insofern einen Werth zu sichern, als sie Zustände schafft'e', die als Vorbereitungen und Lock=/g'j'ene gänzliche Umdrehung des Blicks, für jenes endgültige Wegwendung, Loslösung dienen könnten. / agen nicht zu sagen, daß sie weniger werth ist; es erscheint uns beinahe komisch, wenn der M[ensch] in Anspruch nehmen wollte, Werthe zu / e den Werth des Vorhandenen überragen sollten, – gerade davon sind wir zurückgekommen, als von der ausschweifendsten Unbescheidenheit der M[enschheit] / xx: die Welt ist über alle Begriffe mehr werth als wir zu denken vermögen – aber dies ‚mehr‘ ist 'eben' etwas so Unfaßbares, 'so' Negatives, daß es 'auch etwas völlig' leicht / etwas Gleichgültig wird.“ (Notat z. T. diagonal durchgestrichen.)

Vgl. außerdem KGW IX 5, W I 8, 44, 1–26 (= NL 1885/1886, 2[197], KSA 12, 163, 17–164,19; hierzu auch Stegmaier 2012b, 202, Anm. 311): „Ungläubige u. Gottlose, ja! – aber ohne die 'jene' Bitterkeit 'u die Leidenschaft' des Losgerissenen, die / dem Heimweh 'nach dem alten' nicht gar zu fern verwandt ist, – der öft 'sich' aus dem Unglauben 'noch' einen / Glauben, einen Zweck, 'ein oft' ein Martyrium 'zurecht' macht. '– So wenig als wir den Glauben an / das Genie, an den Helden haben –' wir sind abgesotten u. kalt geworden in dem'r' Glauben 'Einsicht', daß es 'in der Welt durchaus' nicht allzu / 'nicht' göttlich

in der Welt zugeht, "ja noch nicht einmal nach also weder [menschlichem Maaße] vernünftig, noch richtig 'gerecht', noch barmherzig" also nicht mit Barmherzigkeit, Mitleid, Recht, / wir wissen es, die Welt in der wir leben, ist unmoralisch. [ungöttlich, unmenschlich – wir haben sie allzulange im Sinne unserer Verehrung interpretirt.] Die Welt ist nicht das werth, was wir geglaubt haben: u der letzte / Spinnfaden von Trost, den Sch[openhauer] gesponnen hat, gilt uns für nichts: 'ist von uns zerrissen worden.' eben das sei der Sinn der ganzen / Geschichte, daß sie hinter ihre Sinnlosigkeit kommt u. ihrer selber satt wird. Dies a`A`m-Dasein Müde / werden, dieser Wille zum Neinsagen 'Nicht-mehr-wollen, das Zerschneiden des Eigenwillens, des Eigenwohles, Selbst[losigkeit] (als Ausdruck dieses umgekehrten Willens)' – dies u. nichts Anderes wollte Sch[openhauer] mit der höchsten Ehre geehrt wissen: er hieß es / Moral / er wollte dekretirte, daß alles selbst-/lose Handeln / – aber wären wir wirklich in Hinsicht auf den Anblick einer unmoralischen / Welt Pessimisten? Nein, denn wir glauben nicht an die Moral – – / wir glauben, daß Barmherzigkeit, Recht, Gerechtigkeit 'Mitleid' usw 'u. Gesetzlichkeit' bei weitem überschätzt / sind, daß ihr Gegentheil verleumdet worden ist, daß in Beidem, im Über=/treiben u. Verleumdern, in der ganzen Anlegung des moral. Ideals 'u. Maaßstabs' eine ungeheure / Gefährdung des M[enschen] lag. Vergessen wir auch den guten Ertrag nicht: das Raffi=/nement der Auslegung, der moral. Vivisektion, der Gewissensbiß hat die Falschheit / des M[enschen] aufs höchste gesteigert u. ihn geistreich gemacht.“

Die letzten Worte des Abschnitts sind identisch mit dem Titel, nur dass sie die Zugehörigkeit des – in einer denkwürdigen Alternative bzw. Alternativlosigkeit des „Nihilismus“ (581, 16) bestehenden – Fragezeichens zum Sprecher-Wir durch Sperrdruck noch hervorheben: „Dies ist unser Fragezeichen.“ (581, 17) Obwohl N. nicht nur gerne Fragezeichen setzt, sondern auch eine gewisse Vorliebe für die ausdrückliche Erwähnung von „Fragezeichen“ – einschließlich des neologistischen Adjektivkompositums „fragezeichenwürdig“ (z. B. in JGB 228, KSA 5, 164, 21) – hat, wie fast 100 Vorkommnisse in Werken, Nachlass und Briefen zwischen 1859 und 1889 belegen, finden sich in keinem anderen Werk so viele „Fragezeichen“ wie in FW. Die meisten sind jedoch in der Neuausgabe, insbesondere in FW V enthalten: In der Erstausgabe ist nur in zwei Abschnitten von „Fragezeichen“ die Rede; in FW 48 werden, schon in gewisser thematischer Nähe zu FW 346, „pessimistische[] Philosophien“ als „Fragezeichen am Werthe alles Lebens“ bezeichnet (414, 6 u. 8), in FW 71 „Männer“ als „Fragezeichen“ für „Frauen“ (429, 29 f.). In der Ausgabe von 1887 avanciert das „Fragezeichen“ dann quasi zum Attribut des Denkers, der es mit ‚großen Problemen‘ zu tun hat; folgerichtig stehen „Fragezeichen“ am Anfang und am Ende der Prosateile der Neuausgabe: Während in FW Vorrede 3 der vorgeblich

genesen(d)e Philosoph „mit einigen Fragezeichen mehr“ (350, 24) aus der „Tiefe“ (350, 11) seines Schmerzes zurückkehrt, thematisieren die beiden Schlussabschnitte des Fünften Buchs FW 382 und FW 383 „das eigentliche“ (637, 13 f.), „düstere Fragezeichen“ (637, 17 f.) einer tragischen Daseinsdeutung, die jedoch durch den lyrisch-parodistischen Anhang wieder aufgehoben wird. Vgl. ferner FW 357, 598, 18 f. („Kant's ungeheures Fragezeichen, welches er an den Begriff ‚Causalität‘ schrieb“), FW 373, 625, 14 f. („ein Fragezeichen, welches Spencer nicht vorausszusehn vermocht hätte“) und FW 375, 627, 30–33 („ein nahezu epikurischer Erkenntniss-Hang [...], welcher den Fragezeichen-Charakter der Dinge nicht leichten Kaufs fahren lassen will“).

Vor allem die Schlusspartie von FW 346, die hypothetisch ein „furchtbare[s] Entweder-Oder“ (581, 14) formuliert, das sich letztlich als Sowohl-als-Auch entpuppt (vgl. NK 581, 14–17), wurde in der Sekundärliteratur des Öfteren behandelt; vgl. Nishitani 1990 [1949], 88 f.; Löwith 1986 [1967], 124 f.; Müller-Lauter 1971, 105; Taureck 1991, 475; Fleischer 1993, 43 f.; Hatab 2005, 13; Reginster 2006, 32 f.; Sommer 2006, 254; Stegmaier 2012b, 204–208; Brock 2015, 333, Anm. 532; Tongeren 2018, 73 u. 76 f. Als prägnantes Beispiel für die bei N. wiederholt beobachtbare „rhetorical strategy of exclusions and inclusions“ durch ein Sprechen in der ersten und zweiten Person behandelt Ure 2019, 231 den Text, welcher dergestalt „splits the reader between opposing groups: between a vulgar, ‚outsider‘ group [...] and an elite, ‚insider‘ group“.

579, 28–30 *Aber ihr versteht das nicht? In der That, man wird Mühe haben, uns zu verstehn. Wir suchen nach Worten, wir suchen vielleicht auch nach Ohren.* Diese Eingangssätze, die eine Verbindung zum Schluss des vorangehenden Abschnitts herstellen, hat N. nachträglich in D 16a, 11 eingefügt. Zu einem solchen, für FW ungewöhnlichen Rückbezug auf den vorangehenden Abschnitt vgl. auch den Beginn des Schlussabschnitts des Fünften Buchs FW 383; hierzu NK 637, 17 f. Ungeachtet des unmittelbaren Rückbezugs auf FW 345 zu Beginn von FW 346 fasst Stegmaier nicht, wie Lampert 1993, 327 diese beiden Abschnitte, sondern „FW 346 und FW 347“ zu einem ‚Aphorismenpaar‘ zusammen, in dem es um „ein wachsendes ‚Misstrauen‘“ gehe, das schließlich aber in einer „neuen Heiterkeit“ münde (Stegmaier 2012b, 192). Von den Eingangssätzen von FW 345, die das Nichtverstandenwerden thematisieren, lassen sich freilich auch Verbindungslinien zu späteren Abschnitten des Fünften Buchs ziehen, insbesondere zu FW 371 („Wir Unverständlichen“) und zu FW 381 („Zur Frage der Verständlichkeit“).

579, 30 f. *Wer sind wir doch?* Fehlt in D 16a, 11 noch. Zur Identitätsfrage der Sprechenden „wir“ in FW V allgemein vgl. Tongeren 2000, 90 f., der die Frage „who are ‚we‘?“ in doppelter Hinsicht verstanden wissen will: „who are Nietzsche's ‚we‘ and who are ‚we‘, his readers?“

579, 31 f. *mit einem älteren Ausdruck*] Nachträglich in D 16a, 11 eingefügt.

579, 32 *Gottlose*] Auch wenn das sprechende Wir die (Selbst-)Bezeichnung „Gottlose“ an dieser Stelle als – zumindest im herkömmlichen Sinn – nicht ausreichend wertet, wird sie doch wie selbstverständlich in anderen Abschnitten des Fünften Buchs verwendet; so melden sich „wir Gottlosen“ in FW 344 (577, 11) und erneut in FW 367 (616, 22) zu Wort. Vgl. auch schon im Vierten Buch FW 280 (525, 5).

579, 32 *auch*] Nachträglich in D 16a, 11 eingefügt.

580, 1 *wir würden uns damit noch lange nicht bezeichnet glauben*] In D 16a, 11 korrigiert aus: „man würde uns damit noch lange nicht verstehen“.

580, 3 f. *meine Herren Neugierigen,*] Nachträglich in D 16a, 11 eingefügt. Man mag sich an die schneckenartigen Denker „mit den Fühlhörnern des kalten neugierigen Gedankens“ (577, 31 f.) aus dem vorangehenden Abschnitt FW 345 erinnern fühlen.

580, 4 *dabei*] In D 16a, 11 korrigiert aus: „darin“.

580, 4–7 *nicht mehr mit der Bitterkeit und Leidenschaft des Losgerissenen, der sich aus seinem Unglauben noch einen Glauben, einen Zweck, ein Martyrium selbst zurecht machen muss!*] Wovon sich das sprechende Wir hier abgrenzt, entspricht wörtlich dem, was im folgenden Abschnitt FW 347 unter dem Namen „Nihilismus nach Petersburger Muster“ definiert wird durch „den Glauben an den Unglauben, bis zum Martyrium dafür“ (582, 20–22).

580, 8 *kalt und hart*] In D 16a, 11 korrigiert aus: „alt und kalt“.

580, 13 *Wunsch und Willen*] In D 16a, 11 korrigiert aus: „dem Sinne“.

580, 14 *einem Bedürfnisse*] In D 16a, 11 korrigiert aus: „einem unserer Bedürfnisse“.

580, 14 f. *Denn der Mensch ist ein verehrendes Thier! Aber er ist auch ein misstrauisches*] Dass der Mensch erst sehr „spät“ in seiner Entwicklungsgeschichte „ein misstrauisches Thier geworden“ (404, 5–7) ist, wird in FW 33 behauptet. Vgl. NK 404, 2–7. Aufgrund der hochgradig ambivalenten Kombination von Verehrungsbedürfnis und Misstrauen ließe sich nun auch sagen: ‚Der Mensch ist ein widersprüchliches Tier.‘ Und aufgrund der alsbald folgenden Gleichung „So viel Misstrauen, so viel Philosophie“ (580, 18) könnte man noch ergänzen, dass er damit zugleich ein ‚philosophisches Tier‘ ist. Zum Tiersein des Menschen vgl. auch NK 372, 14–25.

580, 20 *selbst*] Nachträglich in D 16a, 11 eingefügt

580, 22 *der wirklichen Welt*] D 16a, 11: „des Vorhandenen [‘wirklichen Welt’]“.

580, 24 f. *Unvernunft, die lange nicht als solche erkannt worden ist*] In D 16a, 11 korrigiert aus: „Unbescheidenheit“.

580, 25–34 *Sie hat ihren letzten Ausdruck im modernen Pessimismus gehabt, einen älteren, stärkeren in der Lehre des Buddha; aber auch das Christenthum enthält sie, zweifelhafter freilich und zweideutiger, aber darum nicht weniger verführerisch. Die ganze Attitüde „Mensch gegen Welt“, der Mensch als „Welt-verneinendes Princip“, der Mensch als Werthmaass der Dinge, als Welten-Richter, der zuletzt das Dasein selbst auf seine Wagschalen legt und zu leicht befindet – die ungeheuerliche Abgeschmacktheit dieser Attitüde ist uns als solche zum Bewusstsein gekommen und verleidet*] Christenthum und Buddhismus werden in FW mehrfach aufeinander bezogen, vgl. v. a. FW 108 u. FW 142 (siehe im Spätwerk auch noch AC 20–23, hierzu NK KSA 6, 186, 1–191, 13). Primärer Adressat der in FW 346 vorgetragenen Kritik am christlich-buddhistischen Pessimismus ist – der in der oben zitierten ‚Vorstufe‘ aus W I 8, 44 noch namentlich genannte – Schopenhauer, der (am deutlichsten in § 59 des ersten Bandes und in Kapitel 46 des zweiten Bandes seiner *Welt als Wille und Vorstellung*) der Welt nachdrücklich jeglichen Wert abspricht, sie sogar als eine solche beschreibt, deren „Nichtseyn ihrem Daseyn vorzuziehen wäre“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 661) – und ausdrücklich dem Buddhismus und der christlichen Religion einen in dieser Hinsicht wesensverwandten Blick auf die Welt zuschreibt (vgl. z. B. Schopenhauer 1873–1874, 2, 385: „da [...] in den Evangelien Welt und Uebel beinahe als synonyme Ausdrücke gebraucht werden“). Auch das bei N. beschriebene Wiegen und Zu-leicht-Befinden der Welt auf der Waage menschlicher Wertmaßstäbe (vgl. NK 580, 31–33) erhält seine Artikulation bei Schopenhauer, der in kaufmännischer Metaphorik befindet, „die durchgängige Beschaffenheit des Lebens“ stelle „sich dar, als darauf abgesehen und berechnet, die Ueberzeugung zu erwecken, daß gar nichts unsers Strebens, Treibens und Ringens werth sei, daß alle Güter nichtig seien, die Welt an allen Enden bankrott, und das Leben ein Geschäft, das nicht die Kosten deckt; – auf daß unser Wille sich davon abwende“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 658; von N. mit Randstrichen versehen). Zum pessimistischen Charakter des Buddhismus vgl. auch FW 134, zum schopenhauerischen Pessimismus in Deutschland siehe FW 357 (600, 27–602, 17).

580, 29 f. *Die ganze Attitüde „Mensch gegen Welt“, der Mensch als „Welt-verneinendes“ Princip*] In D 16a, 11 korrigiert aus: „Der welt-verneinende Mensch“.

580, 30 f. *der Mensch als Werthmaass der Dinge*] Diese Formulierung, die N. erst nachträglich in D 16a, 11 eingefügt hat, spielt auf den Protagoras zugeschriebenen *homo-mensura*-Satz an, wie er in Platons *Theaitetos* (152a) – mit

ausdrücklicher Missbilligung – überliefert wurde: „πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.“ – „Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, dass (wie) sie sind, der nicht-seienden, dass (wie) sie nicht sind.“ (Diels/Kranz 1956, 80 B 1) Bereits in früheren Texten N.s wurde dieser Satz kritisch alludiert. So heißt es etwa in MA I 2, KSA 2, 24, 19–24 über „Philosophen“, deren Anthropologie ahistorisch bleibt: „Unwillkürlich schwebt ihnen ‚der Mensch‘ als eine aeterna veritas, als ein Gleichbleibendes in allem Strudel, als ein sicheres Maass der Dinge vor. Alles, was der Philosoph über den Menschen aussagt, ist aber im Grunde nicht mehr, als ein Zeugniß über den Menschen eines sehr beschränkten Zeitraumes.“ In JGB 3, KSA 5, 18, 2f. wird dagegen vorausgesetzt, „dass nicht gerade der Mensch das ‚Maass der Dinge‘ ist“. Vgl. hierzu NK 5/1, S. 90–92. Zum *homomensura*-Satz bei N. vgl. auch Mann 2003, 417–424 u. Brobjer 2005b, 266–271; zu N. und Protagoras siehe Mann/Lustila 2011.

580, 31–33 *als Welten-Richter, der zuletzt das Dasein selbst auf seine Wagschalen legt und zu leicht befindet]* Säkularisierende bzw. anthropomorphisierende Anspielung auf die jüdisch-christliche Vorstellung vom göttlichen Weltgericht bzw. Jüngsten Gericht (vgl. Offenbarung 14, 6–20, 15 = Die Bibel: Neues Testament 1818, 300–306) in Kombination mit dem Menetekel aus Daniel 5, 27: „Tekel, das ist, man hat dich in einer Wage gewogen und zu leicht gefunden.“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 860) Statt „zuletzt das Dasein selbst“ stand in D 16a, 11 zunächst noch „das ‘alles’ Dasein“.

580, 34 *zum Bewusstsein gekommen und]* Nachträglich in D 16a, 11 eingefügt.

581, 1–3 *schon, wenn wir „Mensch und Welt“ nebeneinander gestellt finden, getrennt durch die sublime Anmaassung des Wörtchens „und“!]* In D 16a, 11 korrigiert aus: „über alle Entrüsteten des Pessimismus“. Groddeck 1989, 493 liest „die sublime Anmaassung“ vor dem Hintergrund von Kants Sternenhimmel/Moralgesetz-Formel aus dem „Beschluß“ der *Kritik der praktischen Vernunft* (vgl. hierzu NK 524, 8) als „Anmaßung des Erhabenen, des Sublimen“, die der – in FW 346 allerdings gar nicht erwähnte – „Gedanke der ewigen Wiederkunft“ der Lächerlichkeit preisgebe.

581, 3–6 *Wie aber? Haben wir nicht eben damit, als Lachende, nur einen Schritt weiter in der Verachtung des Menschen gemacht? Und also auch im Pessimismus, in der Verachtung des uns erkennbaren Daseins?]* Man mag sich hierbei an den Eröffnungsabschnitt FW 1 erinnern fühlen, in dem die positive Aussicht auf eine ‚Zukunft des Lachens‘ eröffnet wurde, in der der Mensch sowohl „über das Dasein“ (371, 27) als auch über sich selbst zu lachen imstande ist. Auf diese Perspektive, die das in FW 1 sprechende Ich sogar mit der Werk-Titelformel

„fröhliche Wissenschaft“ (370, 24 f.) bezeichnet, fällt vom vorliegenden Pausus aus hingegen der Verdacht eines – allenfalls qua Narrenkappe getarnten – gesteigerten „Pessimismus“ à la Buddhismus und Christentum bzw. Schopenhauer (vgl. NK 580, 25–34). Zu der in der Rede vom „uns erkennbaren Dasein[]“ eingeschlossenen Vorstellung eines für ‚uns‘ unerkennbaren Daseins siehe FW 374.

581, 3 f. *als Lachende*] Nachträglich in D 16a, 11 eingefügt.

581, 6 *uns erkennbaren*] Nachträglich in D 16a, 11 eingefügt.

581, 6 f. *Sind wir nicht eben damit dem Argwohne [...] verfallen*] In D 16a, 11 korrigiert aus: „wir sind tief in dem Argwohne“.

581, 9 f. – *um deren willen wir vielleicht zu leben aushielten* –] Nachträglich in D 16a, 11 eingefügt.

581, 10 *selber*] Nachträglich in D 16a, 11 eingefügt.

581, 11–13 *Argwohn über uns selbst, der uns Europäer immer mehr, immer schlimmer in Gewalt bekommt*] In D 16a, 11 korrigiert aus: „Argwohn, der immer mehr über uns Europäer Gewalt bekommt“.

581, 13 *die kommenden Geschlechter*] In D 16a, 11 korrigiert aus: „die ‚am Ende‘ kommenden Geschlechter“.

581, 14–17 *„entweder schafft eure Verehrungen ab oder – euch selbst!“ Das Letztere wäre der Nihilismus; aber wäre nicht auch das Erstere – der Nihilismus? – Dies ist unser Fragezeichen.*] Nach JGB 10 fällt hier zum zweiten Mal im veröffentlichten Werk N.s das prominente Schlagwort „Nihilismus“, das auch gleich im folgenden Abschnitt FW 347 wieder genannt wird (vgl. NK 582, 19–22), ansonsten aber in FW keine größere Rolle spielt. Ähnlich wie in JGB (hierzu NK KSA 5, 23, 8–12) erhält die „Nihilismus“-Diagnose in FW also noch nicht das volle Gewicht, das ihr in N.s späteren Texten seit GM zukommt. Der Ausdruck, den N. seit 1880, wie Kuhn 1992, 22–38 gezeigt hat, unter Eindrücken durch Turgenew und Mérimée im Nachlass verwendet, gerät in FW 346 in eine gewisse Nähe zum vorher genannten „Pessimismus“ (580, 26). Zur Verbindung von Pessimismus und Nihilismus schon in N.s Lektüren vgl. Dahlkvist 2007, 221 f.; speziell hinsichtlich des vorliegenden Textes Stegmaier 2012b, 204–206, der zahlreiche Nachlassäußerungen zur Pessimismus-Nihilismus-Beziehung aus der Zeit vor und nach dem Fünften Buch zusammenstellt und zu dem Schluss kommt, in FW 346 sei die Unterscheidung „einfach und scharf: [...] Ist der Pessimismus lebensverneinend, so der Nihilismus tödlich.“ (Stegmaier 2012b, 205 f.)

Dagegen ist freilich einzuwenden, dass das „furchtbare Entweder-Oder“ (581, 14) am Ende von N.s Text doch auf ein Sowohl-als-Auch hinausläuft (vgl. auch Brock 2017, 357, Anm. 21), das den Nihilismus gerade nicht trennscharf auf die Selbstabschaffung des Menschen festlegt, sondern zumal auf die Abschaffung seiner „Verehrungen“ bezieht. Eine distinkte Bestimmung des Nihilismus im Sinne dieser Alternative bleibt in FW 346 aus. Vor dem Hintergrund der vorangehenden Definition des Menschen als „verehrendes Thier“ (580, 15) ergibt sich vielmehr, dass die Abschaffung der menschlichen „Verehrungen“ seine Selbstabschaffung als so definiertes Wesen zur Folge hat. Das „Fragezeichen“ betrifft nicht nur, wie in der Sekundärliteratur immer wieder zu lesen ist, das „Erstere“, sondern dieses gerade in seinem Zusammenspiel mit dem „Letztere[n]“. Auch erweist es sich keineswegs als zwingend, die Selbstabschaffung wie üblich als kollektiven Selbstmord und den Nihilismus damit als tödlich zu verstehen. Mit der Option, dass sich der Mensch als „verehrendes Thier“ selbst abschafft, kann ja auch ‚lediglich‘ eine Wesensverwandlung des Menschen gemeint sein, nach deren Vollzug er als ein zwar nicht mehr „verehrendes“ – sondern nur noch „misstrauisches“ (580, 15) – „Thier“ durchaus fortbesteht. Er wäre dann sogar ein weniger widersprüchliches Wesen (vgl. NK 580, 14 f.). Vielleicht hat darauf der Satz hingedeutet, der auf die Schlussfrage nach dem „Fragezeichen“ in D 16a, 11 ursprünglich noch folgte, von dem durch Abschneiden der Seite jedoch nur Buchstabenreste kenntlich geblieben sind.

Fakt ist jedenfalls, dass der „Nihilismus“ im Sinne der Abschaffung der „Verehrungen“ am Ende von FW 346 nicht identisch sein kann mit dem „Nihilismus nach Petersburger Muster“ (582, 20), wie er im folgenden Abschnitt aufs Korn genommen wird. Denn dieser russische Nihilismus hat sich ja gerade noch nicht vom Verehrungsbedürfnis verabschiedet, sondern erscheint umgekehrt als ein „bis zum Martyrium“ gehender „Glaube[] an den Unglauben“ (582, 21), d. h. selbst als eine Form der Verehrung. Vgl. auch NK 580, 4–7. Zur Nihilismus-Problematik in FW 346 siehe ausführlich Tongeren 2018, 73–77.

581, 15 oder –] D 16a, 11: „oder aber –“.

581, 16 f. – *der Nihilismus?*] Artikel in D 16a, 11 nachträglich eingefügt.

347.

Die Gläubigen und ihr Bedürfniss nach Glauben.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „345“ nummeriert (D 16a, 12). Vgl. die ‚Vorstufe‘ KGW IX

12, Mp XV, 87v, 17–58: „Wie viel Einer 'heute-noch' Glauben nöthig hat, um zu gedeihen, 'dabei etwas' wie viel 'Festes, an dem er nicht gerüttelt haben will' 'weil er sich daran hält' [das] ist ein Zeichen [Symptom] der 'seiner' Kraft. Christenthum 'haben' die ', wie mir' / 'scheint, 'heute' die 'Meisten' 'noch nöthig': es könnte tausendfach widerlegt sein: gesetzt, man 'er' ha'ä'tte es 'ihn' nöthig, so hält's 'würde' man 'er ihn' auch / 'immer wieder' für ,wahr.' 'halten.' '–' gemäß dem 'jenem' berühmten ,Beweise der Kraft'-'', von dem die Bibel redet.' So ist der Mensch. Metaphysik 'haben' Einige 'noch nöthig'; aber auch noch das 'jenes' ungestüme Verlangen nach / Gewißheit, welches sich heute 'in breiten Massen' wissenschaftlich-positivistisch entladet, das Verlangen, durchaus 'irgend' etwas fest / haben zu wollen und 'ein-wenig (während man' [etwas leichter u. läßlicher nimmt –]), unter der Verblendung dieses Triebes, 'es' ein-wenig mit der Begründbarkeit 'Gründen der' dieser 'für' / Festigkeit für lieb zu leben 'nehmen' – auch das ist noch das Verlangen nach Halt, Stütze, 'kurz' der Instinkt / der Schwäche, wie ja thatsächlich der Qualm 'einer gewissen' pessimistischer Trübsal 'Verdüsterung' um alle diese positiv[istischen] Systeme dampft. Selbst die Heftigkeit, mit der sich die modernen M[enschen] in ganz kurzsichtige Thorheiten / verlieren, zb. in die Vaterländerei und '(– so heiße ich' den 'sogenannten' Nationalismus 'jetzt wüthenden Europäischen'), oder in ästhetische Fanatismen 'Winkel=Bekennnisse', nach / Art der 'Pariser' Parnassiens '(dem 'iesem' zierlichsten 'dünnsten' Auswuchse der Romantik) ~~dh.~~ welche' 'nur noch' an den vollen Ruin glauben.) oder in Nihilism, (Glaube an den Unglauben bis zum Martyrium dafür)', ist [zeigt immer das alte vorerst das] Bedürfniß nach Glauben. – Wenn ich das recht verstehe, so ist [, Halt, Rückgrat, Rückhalt ...] / Der Glaube 'wird ist immer' überall dort am meisten begehrt, am dringlichsten nöthig, wo es an Willen fehlt (als 'denn' / 'der Wille ist, als Affekt des Befehls' das entscheidende Symptom der Selbst=Herrlichkeit u. Macht); das heißt wo 'je weniger' Einer nicht zu / befehlen weiß, 'umso dringlicher' begehrt er nach Einem, der befiehlt, 'streng befiehlt', nach einem Gott, Fürsten, 'Stand, Arzt,' Dogma, Parteibe'=Gewissen' / kenntniß, 'um-etwas zu' 'Glaube ist die / die Grundüberzeugung, 'die ein M[ensch] davon hat' eines M[enschen], davon, daß ihm befohlen werden muß. –' / 'auch die Kantische Lehre vom Gewissen u. dem kat[egorischen] Imperativ gehört hierher' usw. Woraus zu vermuthen wäre, daß die beiden Welt-Religionen, der Buddhismus / u. das Christenthum ihren Entstehungsgrund in einer ungeheuren Erkrankung des Willens gehabt haben 'm' 'Und so ist es in Wahrheit:': / wo das das 'dadurch' 'durch Willens-Erkrankung' ins Unmäßige aufgethürmte, bis zur Verzweiflung gehende' Verlangen nach einem ,du sollst' 'endlich sogar genial wurde, u' schöpferisch wurde: schöpferisch, das heißt 'nämlich', auslegend, 'ausdichtend' / hineinlegend, bestimmte Fakten, 'Dinge u. Thaten' Personen

sich 'auswählend, unterstreichend, verbindend, sich' zurechtmachend, wie das 'z. B. jenes' Faktum ‚Jesus von Nazareth‘ oder / 'jenes andere, das' Buddha-) 'heißt' –. D' d' er Fanatism ist die einzige ‚Willensstärke‘, der Schwachen, 'zu der auch der Schwache, Willens=Schwache gebracht werden kann: als' eine Art Hypnotisierung des / ganzen 'nervösen u. intellektuellen' Systems zu Gunsten der Überreizung 'der überreichlichen Ernährung (Hypertrophie)' eines einzelnen Gesichts- u Gefühlspunktes. – / Grad einer 'Wille u. Freiheit des W[illens], 'denkbar' einer 'geschmeidigen Kraft u. Kunst der Selbstbestimmung, / bereit 'geübt', wie er ist, auf gewagten Möglichkeiten noch sich halten / zu können u. mit dort 'an Abgründen' tanzend, wo Andere schauernd wegsehen. / ein Geist gerade um die gewagtesten u. leichhingeworfenen“ (Notat z. T. gekreuzt durchgestrichen). Eine alternative Formulierung zu KGW IX 12, Mp XV, 87v, 48–52 wird ohne Einfügungs- oder Ersetzungszeichen auf derselben Manuskriptseite entworfen und lautet: „ist in beiden Fällen zuletzt schöpferisch geworden, es hat sich eine Person, / eine Reihe von Fakten 'auf sein Bedürfnis hin' ausgelegt, zurechtgedichtet, verbunden, abgerundet, ins große Symbol ins Große gemalt, an die Wände des Himmels gezeichnet geschrieben, z. B. jenes Faktum J[esus] v[on] N[azareth] 'oder, im anderen Falle' u. jenes andere / das F[aktum] das B[uddha] heißt.“ (KGW IX 12, Mp XV, 87v, 59–61)

FW 347 nimmt nicht nur das Stichwort „Nihilismus“ aus dem vorangehenden Text wieder auf, sondern bezieht sich noch darüber hinaus auf diesen zurück. Insbesondere entspricht das nun inspizierte Glaubensbedürfnis der Gläubigen dem menschlichen Verehrungsbedürfnis aus FW 346. Allerdings erhält jenes Glaubensbedürfnis nun ausdrücklich einen betont weiten Umfang: Es betreffe nicht nur das Christentum, an das im späten 19. Jahrhundert immer noch von vielen geglaubt werde, sondern ebenso die Wissenschaften, den Nationalismus, den ästhetischen Naturalismus, den russischen Nihilismus, die allesamt auf eine „Erkrankung des Willens“ (582, 33) zurückgeführt werden. Ihr stellt der Text am Ende das Ideal einer „Freiheit des Willens“ (583, 14) entgegen, die sich ‚freigeistig‘ von jedem Glauben lossagt.

In der Sekundärliteratur kursieren etliche Interpretationsansätze, die sich jeweils auf unterschiedliche Teilaspekte des Abschnitts kaprizieren: Greiner 1972, 203 versteht das den Text beschließende „Bild des ‚Tanzes an Abgründen‘“ als selbstbezügliche „Beschreibung dieses aphoristischen Stils“; Kaufmann 1981/82, 119 bezieht FW 347 – zusammen mit FW 2, FW 77 und FW 361 – auf „*Nietzsches Philosophie der Masken*“; Taureck 1991, 475 bestimmt den hier erwähnten ‚Petersburger Nihilismus‘ als denjenigen des „passiven Nihilisten“; Lampert 1993, 331 betont das „seemingly paradoxical phenomenon“, dass „the age of nihilism will be an age of belief“; Witzler 2001, 157 parallelisiert das in FW 347 thematisierte positivistische „Bedürfnis nach ‚Gewissheit‘“ mit der

„Leistung der Wissenschaften“ in FW 46; Himmelmann 2006, 103 liest den Schluss des Abschnitts als Beleg dafür, „dass Nietzsches Ethik sich ebenfalls auf eine Ästhetik zubewegt“; auf die „caractérisation psychologique du nihilisme“ konzentriert sich Wotling 2010, 105. Die bislang ausführlichste Deutung stammt von Stegmaier 2012b, 208–220, der in FW 347 quasi die Antwort auf das „Fragezeichen“ (581, 17) erblickt, mit dem FW 346 endete, und die Vorstellung eines ‚freien Geistes‘, in der diese Antwort bestehe, als die „Möglichkeit eines nicht-tödlichen Nihilismus“ (Stegmaier 2012b, 216) identifiziert. Dazu, dass man am Ende von FW 346 allerdings nicht zwangsläufig von einem ‚tödlichen Nihilismus‘ ausgehen muss, vgl. NK 581, 14–17.

581, 22 *Gradmesser*] In D 16a, 12 korrigiert aus: „Symptom“. Tugendhat 2001, 243 f. bezieht das Glaubensbedürfnis als Kraft-„Gradmesser“ in FW 347 auf das Ertragenkönnen der Wahrheit als Bemessungsgrundlage für die Geistesstärke eines Menschen in JGB 39 zurück.

581, 23 (*oder, deutlicher geredet, seiner Schwäche*)] Nachträglich in D 16a, 12 eingefügt.

581, 24 *im alten Europa*] Nachträglich in D 16a, 12 eingefügt. Die Rede vom „alten Europa“ begegnet bereits in der Erstausgabe von FW, namentlich in FW 104, 462, 2; FW 176, 501, 15 f. sowie in FW 329 – hier als Gegenpart der „neuen Welt“ (556, 7 f.) Amerika.

581, 28 f. *gemäss jenem berühmten „Beweise der Kraft“, von dem die Bibel redet*] Vgl. 1. Korinther 2, 4: „Und mein Wort und meine Predigt war nicht in vernünftigen Reden menschlicher Weisheit, sondern in Beweisung des Geistes und der Kraft“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 198). ‚Berühmt‘ geworden ist diese Wendung nicht zuletzt durch die von Lessing im Zuge des sog. Fragmentenstreits im Jahr 1777 veröffentlichte Schrift *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in der er sich gegen den christlichen Wunderglauben wendet. N. verwendet die Kraftbeweis-Formel des Öfteren; vgl. ausführlich NK KSA 6, 57, 6.

581, 32 *wissenschaftlich-positivistisch*] Zu N.s Kenntnis des wissenschaftlichen Positivismus seiner Zeit vgl. NK 534, 1. In der älteren Forschung wurde die Erstausgabe von FW selbst einer angeblichen ‚positivistischen Phase‘ im Schaffen N.s zugeordnet; hierzu ÜK 6.

582, 2 *der Sicherheit*] In D 16a, 12 korrigiert aus: „dieser Sicherheit“.

582, 4 f. *welcher*] D 16a, 12: „der“.

582, 9 *neuer*] Nachträglich in D 16a, 12 eingefügt.

582, 9 f. *zur Schau getragener*] Nachträglich in D 16a, 12 eingefügt.

582, 11 *oder Maskeraden*] Nachträglich in D 16a, 12 eingefügt.

582, 13 *gescheidtesten*] Nachträglich in D 16a, 12 eingefügt.

582, 13 f. *in ärmliche Ecken und Engen verlieren*] D 16a, 12: „in ganz kurzsichtigen Thorheiten verlieren“.

582, 14 *Vaterländerei*] Den pejorativ gefärbten deutschen Ausdruck zur Bezeichnung des Patriotismus benutzt N. zum ersten Mal im Nachlass des Jahres 1885, in den Werken sonst jedoch nur noch in JGB 241 (KSA 5, 180, 19), JGB 245 (KSA 5, 188, 29 f.) u. JGB 254 (KSA 5, 200, 16) sowie in M Vorrede 4 (KSA 3, 16, 19). Es handelt sich nicht um eigene Prägung N.s, sondern das Wort begegnet in ähnlicher Wertung etwa bereits bei Eichendorff, der in seiner nachgelassenen Schrift *Deutsches Adelsleben am Schlusse des achtzehnten Jahrhunderts* die deutsche „Vaterländerei“ dem „Kosmopolitismus“ gegenüberstellt: „Dazu kam noch die in Deutschland unsterbliche Sentimentalität, in beständigem Handgemenge mit dem Terrorismus einer groben Vaterländerei [...], und über alle hinweg schritt der stolze, kein Vaterland anerkennende Kosmopolitismus.“ (Eichendorff 1866, 274) In FW V fungiert indes nicht der Kosmopolitismus als positiv konnotierter Gegenbegriff zur „Vaterländerei“, sondern das ‚gute Europäertum‘; vgl. NK 600, 11–27.

582, 15 *in Deutschland „deutsch“*] Nachträglich in D 16a, 12 eingefügt, wobei es hier jedoch noch hieß: „in Deutschland anders“. Zum deutschen Nationalismus vgl. ausführlicher die Schlusspartie von FW 357 (602, 9–14).

582, 16–19 *ästhetische Winkel-Bekenntnisse nach Art des Pariser naturalisme (der von der Natur nur den Theil hervorzieht und entblösst, welcher Ekel zugleich und Erstaunen macht – man heisst diesen Theil heute gern la verité vraie –)*] In D 16a, 12 richtet sich die Kritik noch gegen die ästhetizistische Dichtergruppe der Parnassiens: „ästhetische Winkel-Bekenntnisse nach Art der Pariser Parnassiens (dieser zierlichsten und dünnsten Nachwüchse der Romantik von 1830)“. Über den französischen Naturalismus, der in der Druckfassung an die Stelle der Parnassiens trat, heißt es ähnlich kritisch in der vierten Auflage von *Meyers Konversations-Lexikon* – allerdings nur mit Bezug auf die Malerei: „Zu einer platten Naturnachahmung ohne poetische Elemente artete der N[aturalismus] erst im 19. Jahrh. durch die Franzosen Courbet, Manet und die Impressionisten sowie durch die sogen. Naturalisten (Bastien-Lepage, L’Hermite u. a.) aus, welche nach dem Grundsatz: ‚Le laid c’est le beau‘ (‚das Häßliche ist das Schöne‘) verfahren.“ (Meyer 1885–1892, 12, 10) Bei N. mag freilich auch oder vor allem an die naturalistische Literatur (Zola, Goncourt) zu denken sein, wenn der „Pariser naturalisme“ pauschal abgekanzelt wird.

Zum Naturalismus als „la verité vraie“ („die wirkliche Wahrheit“) vgl. den Artikel *Théâtre complet de M. Auguste Vacquerie* von Ferdinand Brunetière in

der von N. (regelmäßig?) gelesenen Zeitschrift *Revue des deux mondes*: „Il est d'ailleurs évident que cette filiation du naturalisme et du romantisme n'est historiquement vraie que si l'on fait dans le mouvement du romantisme deux parts: celle du bien et celle du mal. Nous ne saurions oublier deux choses: l'une que le romantisme en son temps, et nous l'avons dit, était de ces révolutions nécessaires dont on peut déplorer les excès, mais dont il faut reconnaître et franchement accepter la nécessité; l'autre que toutes les révolutions littéraires se sont accomplies au nom de la *vérité vraie* contre la convention. Ce n'est même pas la faute des romantiques, ni même de M. Victor Hugo, si des disciples tels que M. Vacquerie ont compromis la doctrine: ce n'est pas non plus la faute de la *vérité vraie* si des écrivains tels que M. Zola se sont mépris sur son compte.“ (Brunetière 1879, 463) – „Es ist offensichtlich, dass der Zusammenhang von Naturalismus und Romantik nur dann historisch wahr ist, wenn wir innerhalb der romantischen Bewegung zwei Seiten unterscheiden: eine gute und eine schlechte. Wir sollten zwei Dinge nicht vergessen: zum einen, dass die Romantik in ihrer Zeit eine jener notwendigen Revolutionen war, deren Ausschweifungen wir zwar bedauern können, deren Notwendigkeit wir aber anerkennen und akzeptieren müssen; zum anderen, dass sich alle literarischen Revolutionen im Namen der *wirklichen Wahrheit* gegen die Konvention ereignet haben. Es ist nicht die Schuld der Romantiker, nicht einmal die von Herrn Victor Hugo, wenn ihre Anhänger wie Herr Vacquerie die Lehre kompromittiert haben: es ist auch nicht die Schuld der *wirklichen Wahrheit*, wenn Schriftsteller wie Herr Zola sie missverstanden haben.“

582, 19–22 oder in *Nihilismus nach Petersburger Muster (das heisst in den Glauben an den Unglauben, bis zum Martyrium dafür)*] Die Charakterisierung dieses „Nihilismus“ russischer Prägung knüpft wörtlich an eine Partie aus dem vorangehenden Abschnitt FW 346 an (vgl. NK 580, 4–7), an dessen Ende auch bereits, wenngleich in abweichender Bedeutung von „Nihilismus“ die Rede war (vgl. NK 581, 14–17).

Der ‚russische Nihilismus‘ hatte zu N.s Zeit bereits Eingang in die Konversationslexika gefunden. So bezeichnet etwa Meyer 1885–1892, 12, 176 den Nihilismus als eine überhaupt zuerst „in Rußland hervorgetretene[] und weitverbreitete[] Anschauungsweise [...], welche nach der Zertrümmerung der geschichtlichen Grundlagen der Gesellschaft und des Staats strebt und rein materialistische oder sozialdemokratische oder auch ganz utopistische Ziele verfolgt, teilweise aber durchaus pessimistisch an der Welt verzweifelt, nichts als gut oder verbesserungsfähig gelten läßt und daher das eigne sowie anderer Leben für wert- und zwecklos hält. Der Name kommt zuerst in Turgenjews Roman ‚Väter und Söhne‘ (1861) vor. Seinen Ursprung hat der Nihilismus in den zerrütteten Zuständen des despotisch regierten Rußland mit seinem bru-

talen, bestechlichen Beamtentum, der Willkür der Polizei und der Unterdrückung jeder offenen Besprechung der öffentlichen Angelegenheiten. Bei der politischen Unreife des russischen Volkes sind zum großen Teil Studenten und Mädchen Anhänger des Nihilismus, und sie erstreben nicht eine Reform, sondern zunächst die völlige Vertilgung des jetzigen Staats mit allen seinen Einrichtungen, so daß nichts (nihil) übrigbleibt, den Wiederaufbau der Welt nach Grundsätzen der Vernunft und Gerechtigkeit künftigen Geschlechtern überlassend; zur Erreichung ihres Ziels gilt ihnen jedes Mittel, auch das verwerflichste, als erlaubt. Herzen und besonders Bakunin waren eifrig bemüht, den Haß des Volkes und der Jugend gegen das herrschende System anzufachen, und das Karakasowsche Attentat (1866) gegen Alexander II. war schon eine Wirkung der nihilistischen Aufreizung.“

Die Präzisierung „nach Petersburger Muster“ wurde erst nachträglich ins Druckmanuskript eingefügt (vgl. D 16a, 12). St. Petersburg erscheint beim späten N. wiederholt als moderne Dekadenz-Metropole, vgl. z. B. NK KSA 5, 406, 12 (an der entsprechenden Stelle aus GM III 26 ist von „Petersburger Metapolitik und Tolstoi'sche[m] Mitleid“ die Rede) u. NK KSA 6, 22, 1–4 (WA 5 stellt St. Petersburg hinsichtlich des dort vorhandenen psychologischen Gespürs über Paris). Recht positiv über die „russischen Nihilisten“ äußern sich die vor FW V entstandenen Nachlass-Aufzeichnungen NL 1880, 4[108], KSA 9, 127, 28 u. NL 1884, 26[335], KSA 11, 238, 23). Vgl. auch die Formel „Russisches Nihilin“, die in JGB 208 bemüht wurde, um damit „ein Dynamit des Geistes“ zu bezeichnen (KSA 5, 137, 12–14; vgl. NK 5/1, S. 573 f.). Garelli 2004, 451 legt nahe, die Rede vom „Nihilismus nach Petersburger Muster“ an der zu kommentierende Stelle konkret auf Dostojewskij zu beziehen; vgl. auch Dellinger 2012a, 341, Anm. 28, der hier einen Zusammenhang mit einer anderen möglichen Dostojewskij-Anspielung in FW 354 sieht, die ebenfalls erst nachträglich ins Druckmanuskript eingefügt wurde (vgl. NK 593, 11–14).

582, 30 *vielleicht*] Nachträglich in D 16a, 12 eingefügt.

582, 31 *der Buddhismus und das Christenthum*] Vgl. NK 580, 25–34.

583, 1f. *aufgethürmtes, bis zur Verzweiflung gehendes*] D 16a, 12: „aufgethürmte, bis zur Verzweiflung gehende“.

583, 3f. *des Fanatismus in Zeiten*] Nachträglich in D 16a, 12 eingefügt.

583, 4–6 *und boten damit Unzähligen einen Halt, eine neue Möglichkeit zu wollen, einen Genuss am Wollen*] Nachträglich in D 16a, 12 eingefügt.

583, 7 *Unsicheren*] D 16a, 12: „Unsichern“.

583, 8 *als*] Nachträglich in D 16a, 12 eingefügt.

583, 8 f. *eine Art Hypnotisierung des ganzen sinnlich-intellektuellen Systems*] Den Zusatz „sinnlich-“ hat N. nachträglich in D 16a, 12 eingefügt. Mögliche Informationsquellen N.s zur Hypnose sind William Thierry Preyers *Die Entdeckung des Hypnotismus* (1881) und James Braids *Der Hypnotismus* (1882) in der Übersetzung von Preyer. Die Bände sind zwar nicht unter N.s Büchern erhalten, aber zumindest listet eine nachgelassene Aufzeichnung aus der Entstehungszeit von FW V unter anderen Werktiteln auch „Braid, Hypnotism, deutsch von Preyer 1882“ auf (KGW IX 3, N VII 3, 188, 3–22 = NL 1886/87, 5[110], KSA 12, 229, 4–10). Vgl. etwa Preyer 1881, 15, der ebenfalls von religiöser (Auto-)Hypnose spricht: „Möglicherweise versetzten sich auch manche religiöse Enthusiasten [...] in den hypnotischen Zustand.“ Siehe auch NK 613, 6–8; zur Hypnose bei N. außerdem NK KSA 6, 23, 16 f.

583, 9 f. *zu Gunsten der überreichlichen Ernährung (Hypertrophie) eines einzelnen Gesichts- und Gefühlspunktes*] Der Begriff der Hypertrophie stammt aus der Mitte des 19. Jahrhunderts von Rudolf Virchow begründeten Zellulärpathologie. Unter Verweis auf Virchow 1871 vgl. Meyer 1874–1884, 9, 196: „**Hypertrophie** (griech.), die ‚übermäßige Ernährung‘ der Körpertheile und die sich hieraus ergebende Zunahme des Volumens und des Gewichts derselben. Die H[yper]trophie ist ein krankhafter Vorgang und besteht in der Neubildung von Geweben, welche denjenigen des gesunden Organismus in Bezug auf Größe, Gestalt, Anordnung und Verrichtung gleich sind (Homöoplasie, im Gegensatz zu den Gewächsen und Geschwülsten).“ Bei N. wird der Terminus aus dem zellulär-in den psychopathologischen Bereich übertragen und zur Ätiologie des christlichen Glaubens genutzt.

583, 10 f. *der nunmehr dominirt*] Nachträglich in D 16a, 12 eingefügt.

583, 14 *eine Freiheit des Willens*] In D 16a, 12 korrigiert aus: „der Freiheit des Willens“. Die Wendung spielt umwerterisch mit dem traditionellen Philosophem der Willensfreiheit, gegen das bei N. sonst vielfach polemisiert wird. Vgl. den „Aberglauben des freien Willens“ (579, 13) in FW 345.

583, 15 f. *jedem Wunsch nach Gewissheit*] Nachträglich in D 16a, 12 eingefügt.

583, 16–18 *auf leichten Seilen und Möglichkeiten sich halten zu können und selbst an Abgründen noch zu tanzen*] Das Motiv des Seiltänzers hat N. zwischen 1876 und 1888 verschiedentlich gestaltet. Besonders bekannt ist die Seiltänzer-Episode in Za I Vorrede 6, KSA 4, 21 f. Vivarelli 1998, 126 f. weist mit Blick auf die zu kommentierende Stelle auf mehrere mögliche Prätexte seit der späten Stoa hin: Während bei Seneca in *De Ira* II 12, 4 als Beispiel für Selbstkontrolle solche Menschen angeführt werden, die „auf ganz dünnen und aufwärtslaufenden Seilen gehen gelernt“ haben (Seneca 1828–1832, 1, 77), macht Epiktet

auf die damit verbundenen Gefahren aufmerksam: „Denn es ist auch schwer, auf einem Seile einherzugehen; ja nicht nur schwer, sondern sogar gefährlich. Müssen wir uns denn deswegen auch üben, auf dem Seile zu gehen [...]?“ (*Diatriben* III 12, 2 = Arrian 1803, 44) Bei Pascal 1865, 1, 205 wiederum konnte N. lesen, dass „der, welcher auf dem Seile tanzen wollte, allein wäre“. Laut Viva-relli 1998, 127 ist das Seiltanz-Motiv „[f]ür Nietzsche wie für Pascal [...] das Gleichnis für denjenigen, der sich von der Menge, der Bequemlichkeit, der allgemeinen Meinung und den vorgezeichneten Wegen entfernt und bewußt die gefährliche Einsamkeit wählt“. Siehe (aber) auch NK 423, 22–32.

Zur FW durchziehenden Tanz-Metaphorik, die nicht nur im Fünften Buch mehrfach vorkommt, vgl. NK 356, 9 u. NK 635, 23–25. Der mit dem Seiltänzer-Motiv *eo ipso* verbundene ‚Tanz am Abgrund‘, der bei N. wörtlich jedoch nur hier begegnet, ist in der zeitgenössischen Literatur häufiger zu finden. Vgl. etwa die pädagogische Nutzung der Metapher bei Thiersch 1826, 460 („Proben neumodischer Weisheit, die den Tanz am Abgrund gestattet, um den Tänzer nicht unsanft hinwegzureißen“).

583, 17 *sich halten*] In D 16a, 12 hieß es ursprünglich etwas weniger souverän: „sich noch halten“.

583, 17–19 *und selbst an Abgründen noch zu tanzen. Ein solcher Geist wäre der freie Geist par excellence.*] In D 16a, 12 korrigiert aus: „und an Abgründen tanzend und glücklich zu sein.“ Zur Figur des ‚freien Geistes‘ vgl. ÜK 5. Insofern der freie Geist im vorliegenden Abschnitt als ein solcher bestimmt wird, der „jedem Glauben, jedem Wunsch nach Gewissheit den Abschied giebt“ (583, 15 f.), lässt er sich wohl zu den im bekannten ‚Lenzer Heide-Notat‘ genannten „Stärksten“ zählen, „welche keine extremen Glaubenssätze nöthig haben“ (KGW IX 3, N VII 3, 24, 4 u. 6–8 = NL 1886/87, 5[71], KSA 12, 217, 15–17). Indes sagt FW 347 gar nichts über die Existenz eines solchen freien Geistes aus, der vielmehr nur als Trägersubjekt einer willensstarken „Lust und Kraft der Selbstbestimmung“ imaginiert wird, die „denkbar“ „wäre“ (583, 13–15).

348.

Von der Herkunft der Gelehrten.] FW 348 – im Druckmanuskript zunächst als „346“ nummeriert (D 16a, 13) – lässt sich in drei Teile gliedern: Der erste Teil (583, 21–584, 5), der einerseits eine ständische Ungebundenheit des modernen europäischen Gelehrten im Sinne seines Hervorgehens „aus aller Art Stand“ (583, 22) und damit seine generelle Affinität zur Demokratie feststellt, andererseits aber eine unverkennbare Prägung gerade durch seine soziale Her-

kunft behauptet, läuft auf die These zu, wissenschaftliche Beweisgläubigkeit sei in ihrer mannigfachen Ausprägung als ein Erbe des jeweiligen Arbeitsethos und gesellschaftlichen Status der Vorfahren zu verstehen. Im mittleren Teil (584, 6–33) werden hierfür, obwohl der Sprecher nur „[e]in Beispiel“ (584, 6) ankündigt, vier – willkürlich herausgegriffene – Beispiele geliefert: Gelehrte, deren Väter Bürobeamte, Rechtsanwälte und protestantische Geistliche bzw. Lehrer waren, sowie schließlich solche mit jüdischen Wurzeln. Sie alle besäßen ein jeweils durch ihre väterliche Herkunft bestimmtes Wissenschaftsverständnis, wobei sich die Sprechinstanz über die ersten drei Gelehrten-Typen recht satirisch äußert und im Grunde ihre Beweiskraft in Zweifel zieht, da sie nur klassifizieren, Recht behalten oder mit Emphase überreden wollen. Demgegenüber erklärt der letzte Teil (584, 33–585, 7), der aus einer eingeklammerten ‚Nebenbemerkung‘ besteht, anscheinend die „Logisierung“ (584, 34) Europas, insbesondere Deutschlands, zu einer positiven Leistung der Juden, als deren spezifische Domäne zuvor schon „die Logik“ (584, 32) erschien. Weiter konkretisiert werden diese vier Beispiele aber nicht; es fallen keine Namen historischer Gelehrten-Persönlichkeiten. Allenfalls spielt das erste Beispiel auf Kant an, wobei dieser aufgrund seiner Herkunft aus einer Handwerkerfamilie jedoch gerade *nicht* zur exemplarischen Bestätigung der hier vorgetragenen Thesen taugt.

Der Gelehrten-Thematik sind neben dem direkt folgenden Abschnitt FW 349 auch noch FW 366 und FW 373 gewidmet. Vgl. ferner JGB VI: wir Gelehrten (KSA 5, 129–149). Lampert 1993, 333 f. betont zwar die thematische Verbindung zu FW 349, interpretiert FW 348 aber zusammen mit FW 347, während Stegmaier 2012b, 137–144 von einer „Aphorismenkette“ mit FW 344, FW 349 und FW 366 ausgeht. Mit den Juden wird in FW 348 ein Motiv wieder aufgenommen und neu perspektiviert, das bereits im Dritten Buch der Erstausgabe von 1882 hinsichtlich der Ursprünge des Christentums in mehreren Abschnitten (FW 135–141) eine Rolle spielte. Ungeachtet der am Ende von FW 348 augenscheinlich zum Ausdruck gebrachten Wertschätzung der Juden ruft der Text aber auch antisemitische Stereotype wie etwa „die krummen Nasen“ (584, 33) auf. Auch die Assoziation von Juden, Logik und Demokratie in 584, 31 f. („Nichts nämlich ist demokratischer als die Logik“), die die jüdischen Gelehrten quasi zum Inbegriff aller Gelehrten als „den Trägern des demokratischen Gedankens“ (583, 25) macht, lässt auf der Folie ‚antidemokratischer‘ Äußerungen in weiteren Abschnitten von FW (II u. V) sowie auch anderen Texten N.s (vgl. NK 460, 14 u. NK 586, 22–24) das Lob der angeblichen jüdischen Logisierung Europas bzw. Deutschlands durchaus vergiftet erscheinen. Interpretationsansätze zu FW 348 bieten u. a. auch Greiner 1972, 49, Golomb 1988, 362, Hoover 1994, 99, Scott 2003, 59 f. und Golan 2007, 146.

583, 21–25 *Der Gelehrte wächst in Europa aus aller Art Stand und gesellschaftlicher Bedingung heraus, als eine Pflanze, die keines spezifischen Erdreichs bedarf: darum gehört er, wesentlich und unfreiwillig zu den Trägern des demokratischen Gedankens.*] Dass die Gelehrten im modernen Europa allein schon aufgrund ihrer stände- und schichtenübergreifenden Herkunft – unabhängig von ihrer jeweils faktischen politischen Gesinnung – die Demokratie repräsentieren, ist eine These, die auf die Gegenüberstellung von Demokratie und Ständegesellschaft in FW 356 vorausweist (vgl. 595, 19–596, 6). Zur Pflanzenmetaphorik an der vorliegenden Stelle vgl. Lemm 2016b, 75, die sie auf den Gegensatz von gewöhnlichen Menschen (die überall gedeihen) und höheren Individuen (die auf bestimmte Existenzbedingungen angewiesen sind) bezieht.

583, 24 *und unfreiwillig*] Nachträglich in D 16a, 13 eingefügt.

583, 25 f. *Aber diese Herkunft verräth sich.*] Nachträglich in D 16a, 13 eingefügt.

583, 28 *die intellektuelle Idioynkrasie des Gelehrten*] Zum Begriff der Idiosynkrasie vgl. NK 375, 23.

583, 28 f. – *jeder Gelehrte hat eine solche* –] Nachträglich in D 16a, 13 eingefügt.

583, 33–584, 1 *„das ist nunmehr bewiesen, hiermit bin ich fertig“*] In D 16a, 13 korrigiert aus: „hiermit ist Etwas bewiesen“.

584, 1f. *der Vorfahr im Blute und Instinkte des Gelehrten*] Diese genealogische Rückführung „des Gelehrten“ auf seine Vorfahren – im Folgenden die Väter – verweist auf frühere Überlegungen, die sich bereits während der Arbeit an der Erstausgabe von FW bei N. finden. Vgl. etwa NL 1881, 11[168], wo in frappierender Ähnlichkeit zum Gedankengang von FW 348 behauptet wird: „Der Sohn verräth den Vater. Der Fleiß eines Gelehrten ist entsprechend der Thätigkeit seines Vaters: z. B. wenn dieser immer am Comtoir ist oder wenn er nur wie ein Landgeistlicher ‚arbeitet‘.“ (KSA 9, 506, 7–10) Vgl. auch FW 210.

584, 6–15 *Ein Beispiel: die Söhne von Registratoren und Büreauschreibern jeder Art, deren Hauptaufgabe immer war, ein vielfältiges Material zu ordnen, in Schubfächer zu vertheilen, überhaupt zu schematisiren, zeigen, falls sie Gelehrte werden, eine Vorneigung dafür, ein Problem beinahe damit für gelöst zu halten, dass sie es schematisirt haben. Es giebt Philosophen, welche im Grunde nur schematische Köpfe sind – ihnen ist das Formale des väterlichen Handwerks zum Inhalte geworden. Das Talent zu Classificationen, zu Kategorientafeln verräth Etwas; man ist nicht ungestraft das Kind seiner Eltern.*] Das „[S]chematisiren“ und die „Kategorientafeln“ lassen an Kant denken, vor allem an den „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“ (AA III, 133) und die „Tafel

der Kategorien“ (ebd., 93) in der *Kritik der reinen Vernunft*. Walter Kaufmann hat in der zu kommentierenden Passage denn auch „[a]n allusion to Kant“ (Kaufmann in Nietzsche 1974, 290, Anm. 29) gesehen. Allerdings war Kants Vater kein Registrator oder Büroschreiber, sondern „seines Zeichens ein Sattler“ (Fischer 1882, 1, 42), wie N. in Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* lesen konnte. Vgl. hierzu auch Stegmaier 2012b, 141 f., der aus der fehlenden Passung des alludierten Kant zum Büroschreiber-Beispiel sowie überhaupt aus der fehlenden historischen Konkretisierung (die Stegmaier selbst nachträgt) und der Selektivität der folgenden Beispiele auf eine ironische Darstellung schließt, die ihren eigenen Behauptungen nicht glaubt. Schon was der Text über die unterschiedlichen Gelehrten-Typen statuiert, treffe auch „mehr oder weniger auf jeden andern Gelehrten“ (ebd., 142) und nicht zuletzt auf N. selbst zu.

584, 12 f. – *ihnen ist das Formale des väterlichen Handwerks zum Inhalte geworden*] Nachträglich in D 16a, 13 eingefügt.

584, 14 f. *verrätth Etwas; man ist nicht ungestraft das Kind seiner Eltern.*] In D 16a, 13 korrigiert aus: „ist verrätherisch“. Walter Kaufmann in Nietzsche 1974, 290, Anm. 30 hält den Passus hinter dem Semikolon für eine Anspielung auf eine bekannte Formulierung aus dem fiktiven Tagebuch der Protagonistin Ottilie in Goethes Altersroman *Die Wahlverwandtschaften*: „Es wandelt niemand ungestraft unter Palmen“ (Goethe 1853–1858, 15, 220). Mit mehr Recht könnte man bei N.s Formulierung wohl noch an die christliche Erbsündenlehre denken.

584, 15 f. *Der Sohn eines Advokaten wird auch als Forscher ein Advokat sein müssen*] In D 16a, 13 korrigiert aus: „Der Sohn eines Advokaten ist auch als Forscher ein Advokat“.

584, 18 f. *die Söhne von protestantischen Geistlichen*] N. stammte bekanntlich selbst aus einem protestantischen Pfarrhaus. Sein Vater Carl Ludwig Nietzsche hatte von 1842 bis zu seinem frühen Tod 1849 eine Pfarrstelle in dem preußisch-sächsischen Dorf Röcken bei Lützen inne. In EH Warum ich so weise bin 3, KSA 6, 267, 30–268, 2 schreibt N. später: „Ich betrachte es als ein grosses Vorrecht, einen solchen Vater gehabt zu haben: die Bauern, vor denen er predigte – denn er war, nachdem er einige Jahre am Altenburger Hofe gelebt hatte, die letzten Jahre Prediger – sagten, so müsse wohl ein Engel aussehen.“

584, 20 *ihre Sache schon*] In D 16a, 13 korrigiert aus: „eine Sache beinahe schon“.

584, 22 *gewöhnt*] D 16a, 13: „gewohnt“.

584, 23 *bei ihren Vätern*] Nachträglich in D 16a, 13 eingefügt.

584, 24 f. *gemäss dem Geschäftskreis und der Vergangenheit seines Volks*] In D 16a, 13 korrigiert aus: „dem Geschäftskreis und der Vergangenheit seines Volks gemäß“. Der Passus besagt gerade nicht, dass den Juden „kein[] ‚Geschäftskreis‘“ zugewiesen würde, wie Stegmaier 2012b, 142 meint. Vielmehr ist damit auf das Geldverleiher-Gewerbe angespielt, das viele Juden in der Vormoderne ausübten, da ihnen die Mehrzahl der sonstigen ‚christlichen‘ Berufe verwehrt blieb, andererseits aber die Zinseinnahme nicht verboten war wie umgekehrt seit dem Zweiten Laterankonzil (1139) den Christen. So entstand auch der antisemitische Topos des verächtlichen, gierigen ‚Geldjuden‘. Die Rede von der „Vergangenheit“ des jüdischen „Volks“ zielt auf diese und weitere Ausgrenzungen und Anfeindungen der Juden im vormodernen Europa ab. Dass diese Ausgrenzungsgeschichte auch in der Sprechgegenwart noch keineswegs als abgeschlossen zu betrachten ist, legt die spätere Formulierung nahe, die den vorgeblichen Hang jüdischer Gelehrter zur Logik aus der Notwendigkeit erklärt, „Zustimmung durch Gründe“ zu erzwingen, „wo Rassen- und Classen-Widerwille gegen sie vorhanden ist, wo man ihnen ungern glaubt“ (584, 28–31). Die jüdischen Gelehrten treten damit in ein Gegensatzverhältnis zu den vorher porträtierten Gelehrten, die aus dem Milieu des protestantischen Pfarrhauses stammen und aufgrund ihrer Gewöhnung daran, dass man ihnen gerne glaubt, Emphase statt Logik präferieren.

584, 29 *müssen*] Nachträglich in D 16a, 13 eingefügt.

584, 30 *Rassen- und Classen-Widerwille*] Wie schon die Zusammenstellung mit „Classen“ und die spätere Rede von der „Rasse“ der „Deutschen“ zeigt, ist hier kein bioanthropologisch distinkter Rassenbegriff angesetzt, sondern es handelt sich um einen unspezifischen Wortgebrauch, der ‚Rasse‘ als Synonym für ‚Volk‘ oder ‚Nation‘ benutzt und außerdem noch mit sozialer Schicht assoziiert. Vgl. auch NK 407, 33–408, 1. Zum *Judentum als „Rasse“* [...] *bei Nietzsche* vgl. den so betitelten Beitrag von Hartwich 1997, bes. 292–297; ähnlich auch schon Hartwich 1996, bes. 185–190.

584, 30 f. *wo man ihnen ungern glaubt*] Nachträglich in D 16a, 13 eingefügt.

584, 31 f. *Nichts nämlich ist demokratischer als die Logik*] Zur Demokratie in FW vgl. NK 460, 14. Die auf den ersten Blick irritierende Engführung von Logik und Demokratie schließt an die These vom Textbeginn an, der zufolge die Gelehrten überhaupt zu den wesentlichen „Trägern des demokratischen Gedankens“ (583, 25) gehören. Wurde dies durch die stände- bzw. berufsgruppen-übergreifende Herkunft der Gelehrten begründet, so zeigte sich schon dort ein Verständnis von Demokratie als Egalitarismus, wie es auch gegen Ende des

Abschnitts wieder vorausgesetzt wird, da die Logik im Folgenden insofern als Inbegriff des Demokratischen auftritt, als sie für alle Menschen gleiche Geltung beanspruche, durch ihre Beweis- und Begründungsverfahren einen universalen Zustimmungszwang erzeuge. Man könnte sich vor diesem Hintergrund fragen, inwiefern jüdische Gelehrte für die Sprechinstanz vielleicht eine Ausnahme von der eingangs formulierten Regel darstellen, dass „[d]er Gelehrte [...] in Europa [...] unfreiwillig“ (583, 21–24) die Demokratisierung vorantreibe. Immerhin legt die Argumentation nahe, im Falle der ‚logischen‘ Juden von einer gezielt betriebenen Demokratisierung zu ihren Gunsten auszugehen.

Während der weitere Verlauf von FW 348 – ungeachtet ihrer konstruierten Verwandtschaft mit der sonst bei N. oft polemisch aufgerufenen Demokratie – den Eindruck einer deutlichen Hochschätzung der „Logik“ durch die Sprechinstanz weckt, attackieren andere Abschnitte die Logik und logische Begründungsverfahren. So bereits in der Erstausgabe von 1882 die Abschnitte FW 111 und FW 112; aber auch im Fünften Buch kommt die Logik sonst nicht sonderlich gut davon: In FW 357 wird von „unsrer menschlichen Logik“ vermutet, sie sei „vielleicht einer der wunderlichsten und dümsten“ Spezialfälle (599, 12–16), und FW 370 betrachtet „die Logik, die begriffliche Verständlichkeit des Daseins“ als „eine gewisse warme furchtabwehrende Enge“ (621, 3–6). Hinsichtlich der Affinität zur Logik ergibt sich nicht zuletzt eine Ähnlichkeit zwischen den gelehrten Juden in FW 348 und den antiken Griechen, über die es in FW 82 heißt, sie seien „in allem ihrem Denken unbeschreiblich logisch“ (437, 29 f.).

584, 31 nämlich] Nachträglich in D 16a, 13 eingefügt.

584, 32 f. : *sie kennt kein Ansehn der Person und nimmt auch die krummen Nase für gerade.*] Nachträglich in D 16a, 13 eingefügt. Die krumme Nase als zentraler Bestandteil der jüdischen ‚Nationalphysiognomie‘ ist ein schon seit dem Mittelalter belegter Topos, der jedoch erst im späteren 18. Jahrhundert ‚systematisch‘ in der Ästhetik, Physiognomik und Anatomie etabliert wurde, auch und gerade von deutschsprachigen Autoren. So findet sich etwa die „jüdische Nase“ als „Habichtsnase[]“ nicht nur in Winckelmanns *Geschichte der Kunst des Alterthums* (Winckelmann 1809, 1, 56), sondern auch in Lavaters *Physiognomischen Fragmenten* (vgl. Lavater 1778, 365) sowie in Pieter Campers Abhandlung *Über den natürlichen Unterschied der Gesichtszüge in Menschen verschiedener Gegenden und verschiedenen Alters* (vgl. Camper 1792, 7). Im Verlauf des 19. Jahrhunderts war aus diesem physiognomistischen Topos längst ein weit verbreitetes diffamierendes Stereotyp geworden, das sich besonders gut für antisemitische Karikaturen eignete. Vgl. hierzu ausführlicher Hermes 2021, 190 f. Dass „die krummen Nasen“ in FW 348 „nicht antisemitisch“ gemeint sei-

en, zeigt laut Stegmaier 2012b, 143 die Schluss-„Nebenbemerkung“ über die jüdische Logisierung Europas (auf die er aber nicht näher eingeht). Doch abgesehen davon, dass ja auch der Schluss ironisch gefärbt sein könnte, wird der gemeinhin antisemitisch-karikativ eingesetzte Topos der krummen ‚Juden-Nase‘ an vorliegender Stelle zunächst einmal nur evoziert, nicht dementiert. Dabei verfolgt die Äußerung, dass die Logik so ‚demokratisch‘ sei, dass sie ohne „Ansehn der Person [...] auch die krummen Nasen für gerade“ nehme, ihrerseits eine komisierende Intention.

Die Wendung „ohne Ansehen der Person“ ist vor allem als Rechtsformel bekannt. Das Ideal eines Rechtsprechens ohne „Ansehen der Person“ hat übrigens selbst jüdische Wurzeln. In 5. Mose 16, 19 wird als Gebot für Richter festgehalten: „Du sollst das Recht nicht beugen, und sollst auch keine Person ansehen, noch Geschenk nehmen“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 205). Und bei Jesus Sirach heißt es über Gott selbst als Richter: „Suche nicht Vorthail, wenn du opfern sollst; denn der Herr ist ein Rächer, und vor ihm gilt kein Ansehen der Person“ (Sirach 35, 15 = Die Bibel: Altes Testament 1818, 987).

584, 33–585, 1 *Nebenbei bemerkt: Europa ist gerade in Hinsicht auf Logisierung, auf reinlichere Kopf-Gewohnheiten*] In D 16a, 13 korrigiert aus: „Nebenbei bemerkt und mit dem Wunsche, etwas Billiges und Billig-Stimmendes zu sagen: Europa ist gerade in dieser Hinsicht der Logisierung, der reinlicheren Kopf-Gewohnheiten“.

585, 1–3 *die Deutschen, als eine beklagenswerth deraisonnable Rasse, der man auch heute immer noch zuerst „den Kopf zu waschen“ hat*] Zur „Rasse“ vgl. NK 584, 30. Die ‚deutsche Rasse‘ als „deraisonnable“ (siehe Petri 1861, 239: „**deraisonnable**, -ble, unvernünftig“) erscheint insofern als Gegenteil der ‚jüdischen Rasse‘, die für „reinlichere Kopfgewohnheiten“ (584, 34–585, 1) steht. Schon diese Reinlichkeitsmetaphorik, erst recht aber die Einschätzung des Sprechers, dass die behauptete Unvernunft der Deutschen „beklagenswerth“ sei, legt nahe, die seines Erachtens von den Juden bewerkstelligte „Logisierung“ als wünschenswerten Fortschritt zu betrachten, wobei sich allerdings die Verbindung von Logik und Demokratie in 584, 31f. potentiell als Sand im Getriebe einer solchen Bewertung erweist. Die in diesem Zusammenhang zitierten Phraseologismen lassen zugleich die Vorstellung eines latent aggressiven, quasi kulturimperialistischen Verhältnisses der Juden zu den Deutschen wie auch zu anderen (europäischen) Völkern aufscheinen. So findet die Metaphorisierung der Logik als ‚Kopfreinlichkeit‘ ihre Fortsetzung in dem zitierten Phraseologismus „Einem den Kopf waschen“, der jedoch vor allem bedeutet: „Ihm derbe Verweise geben“ (Wander 1867–1880, 2, 1524). Ähnliches gilt für das am Ende des Textes genannte jüdische Ziel des Zur-Raison-Bringens anderer Völker.

585, 4 zu *Einfluss*] D 16a, 13: „zum Einfluß“.

585, 4 f. *ferner zu scheiden, schärfer zu folgern*] In D 16a, 13 steht: „feiner zu denken, schärfer zu präzisieren“. Das in der KSA stehende „ferner“ ist ein Druckfehler (der auch in eKGWB übernommen wurde); in der Erstausgabe ist ebenso wie im Druckmanuskript zu lesen: „feiner“ (Nietzsche 1887, 273).

585, 6 f. *ihre Aufgabe war es immer, ein Volk „zur Raison“ zu bringen*] In D 16a, 13 ist „raison“ noch kleingeschrieben. Vgl. Campe 1801, 2, 566: „einen zur Raison bringen, d. i. zur Vernunft zurückführen, womit man aber meint, ihn zur Folgsamkeit, zum Gehorsam, oder zur Nachgiebigkeit bewegen.“ Auch wenn die Redewendung bei N. in Anführungszeichen steht und im vorliegenden Argumentationszusammenhang vor allem die wörtliche Bedeutung (Raison = Vernunft/Logik) evoziert, schwingt die übertragene Bedeutung des Unterwerfens bzw. Übermächtigens doch ebenfalls mit. Auf spezifische Weise gerät der Gedankengang von FW 348 damit in die Nähe antisemitischer Weltverschwörungstheorien, wie sie zu N.s Zeit etwa von Frederick Millingen alias Osman Bey in seinem erfolgreichen Pamphlet *Die Eroberung der Welt durch die Juden* entwickelt worden sind. Bey attestiert den Juden – ihrer Logik-Affinität in FW 348 entsprechend – „Schlauheit“, sieht in ihnen jedoch nur eigensüchtige „Eroberer“, gegen die die „eigene Selbständigkeit“ der „Völker“ zu verteidigen sei (Bey 1873, 5), während N.s Text den logisierenden – und damit demokratisierenden – „Einfluss“ der „Juden“ (585, 4) auf die Deutschen zumindest vordergründig begrüßt. „Dass die Juden, wenn sie wollten [...], jetzt schon das Übergewicht, ja ganz wörtlich die Herrschaft über Europa haben könnten“, schreibt N. übrigens in JGB 251, fügt dort aber entschieden hinzu, „dass sie nicht darauf hin arbeiten und Pläne machen“ (KSA 5, 194, 11–16).

349.

Noch einmal die Herkunft der Gelehrten.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „347“ (D 16a, 14) nummeriert. Vgl. folgende ‚Vorstufe‘: „Sichselbst-erhalten-wollen ist der Ausdruck einer Nothlage, eine Einschränkung des eigentl. Lebens=Grund=/triebes, der auf Macht-Erweiterung hinausgeht u in diesem Willen oft genug die Selbst=Erhaltung in / Frage stellt. Man nehme es als symptomatisch, wenn einzelne Philosophen, wie ‚der schwindsüchtige‘ Spinoza, gerade hier=/in das Entscheidende u. Cardinale sehen, sehen mußten: – es waren Menschen in Nothlagen. Daß / unsere modernen Naturwissenschaften sich dermaßen mit dem Spinozischen¹ ‚stischen‘ Dogma verwickelt haben, liegt / wahrscheinlich an der Herkunft der meisten Naturforscher: sie

gehören zum ‚Volk‘, sie kennen die *ihre Vorfahren waren geringe Leute* / *welche die Schwierigkeit auch nur der Erhaltung sich u. ihre Familien zu erhalten allzugut* aus der Nähe *kannten*. Darwin haucht englische *Aus den ganzen englischen Darwinismus haucht etwas aus wie* *Übervölkerungs=Stick=luft aus u. Kleine-Leute-Geruch*, – *die zu eng bei einander wohnen. Die abnorme u. ausnahmsweise Lage abgerechnet, ist die Erde bisher für den Menschen wie / für das Thier u. die Pflanze* / [Kur gesagt, u gegen Darwin, im ganzen Haushalte der N[aturforscher]] ist d[er] K[ampf] u[m’s] D[asein] die Ausnahme]“ (KGW IX 12, Mp XV, 87v, 2–17; Notat diagonal durchgestrichen).

Entgegen der Erwartung, die der an den vorangehenden Abschnitt anschließende Titel weckt (ähnlich knüpft auch das iterative „noch einmal“ im Titel von FW 365 an FW 364 an), geht es im vorliegenden Text weniger um ‚die Gelehrten‘ als vielmehr um eine naturphilosophische Reflexion, die das darwinistische Lebensprinzip „Kampf um’s Dasein“ (585, 21) durch den ‚nietzscheanischen‘ „Willen zur Macht“ (586, 1) ersetzen will. Die Gelehrten kommen in Gestalt von Philosophen (Spinoza) und Naturwissenschaftlern (Darwinisten) nur in den Blick, um ihren ‚Irrtum‘ über den Stellenwert des „Selbsterhaltung-Trieb[s]“ (585, 16) und Überlebenskampfes bio- bzw. sozialpsychologisch auf ihre Krankheit oder ‚niedere‘ Herkunft zurückzuführen. Zur Deutung vgl. Lamper 1993, 335–339, der sich auf die Differenz zwischen Daseinskampf und Machtwillen konzentriert, und Stegmaier 2012b, 145–152, der FW 349 mit FW 344, FW 348 und FW 366 ‚verkettet‘ und als Entwurf einer „Heuristik der Not“ (Stegmaier 2012b, 146) liest. Siehe auch die punktuellen Zugriffe auf FW 349 bei Richardson 2013, 763 f., der Bezüge zu JGB 13 und GM II 12 herstellt, und Meyer 2014, 247 f., der in Auseinandersetzung mit Richardson Parallelen zu zwei anderen Texten zieht: zu Za II Von der Selbst-Ueberwindung (hierzu auch Constâncio 2015b, 84) sowie zu FW 109 aus dem Dritten Buch (hierzu auch Doyle 2018, 97 f.). Eine ausführliche Interpretation mit Fokus auf Spinoza als „Vertreter der Selbsterhaltung“ in FW 349 hat Rotter 2019, 97–104, hier 97 vorgelegt.

585, 10–13 *Sich selbst erhalten wollen ist der Ausdruck einer Nothlage, einer Einschränkung des eigentlichen Lebens-Grundtriebes, der auf Machterweiterung hinausgeht und in diesem Willen oft genug die Selbsterhaltung in Frage stellt und opfert.*] Ausführlicher wird diese These in den letzten beiden Sätzen des Abschnitts wiederholt; vgl. NK 585, 29–586, 2. Dadurch erhält die in 585, 13–27 behandelte Gelehrten- bzw. Naturwissenschaftler-Thematik einen naturphilosophischen Rahmen, der allerdings insofern mehr als nur ein Rahmen ist, als er die thesenstarke Prämisse formuliert, die eigentlich die gesamte Argumentation trägt.

585, 13 *und opfert*] Nachträglich in D 16a, 14 eingefügt.

585, 13–17 *Man nehme es als symptomatisch, wenn einzelne Philosophen, wie zum Beispiel der schwindsüchtige Spinoza, gerade im sogenannten Selbsterhaltungs-Trieb das Entscheidende sahen, sehen mussten: – es waren eben Menschen in Nothlagen.*] Dieses biopsychologische Erklärungsrezept liefert schon das Fundament für die folgende Attacke gegen die darwin(ist)ische „Lehre vom ‚Kampf um’s Dasein‘“ (585, 20 f.), die nicht nur *per analogiam* auf eine ursprüngliche soziale Notlage der diese Lehre Vertretenden zurückgeführt, sondern auch ausdrücklich als eine ideelle Verstrickung der neueren Naturwissenschaft mit dem alten „Spinozistischen Dogma“ (585, 18 f.) vom „Selbsterhaltungs-Trieb“ bezeichnet wird. Anzumerken bleibt allerdings, dass sich Darwin selbst für seine evolutionsbiologische Theorie der (Art-)Erhaltung (vgl. NK 585, 20 f.) gar nicht auf Spinozas Philosophie beruft (vgl. aber die ‚sozialdarwinistische‘ Engführung von Spinoza und Spencer bei Jean-Marie Guyau; hierzu NK 585, 25–27). Besonders bemerkenswert erscheint darüber hinaus, dass N.s Hauptgewährsmann für Spinoza, der Philosophiehistoriker Kuno Fischer (aus dessen Spinoza-Darstellung er 1881 Exzerpte angefertigt hat), ein Bild der spinozistischen Selbsterhaltungs-Lehre zeichnet, das die Argumentation von FW 349 tendenziell untergräbt. Im Abschnitt „Die Begierde als Tugend“ paraphrasiert Fischer 1865, 2, 483 Spinozas Lehre vom „Selbsterhaltungs-Trieb“ (*conatus*) wie folgt: „Die Grundform aller Begierden ist das Streben nach Selbsterhaltung: der Wille, unsere Macht zu erhalten und zu vermehren. Je mehr wir vermögen, um so mächtiger, kraftvoller, tüchtiger ist unser Wesen“. Und am Ende des Abschnitts heißt es: „Die tüchtigen Affecte fördern unsere Macht, die untüchtigen hemmen sie; jene sind ein Ausdruck der Macht, diese der Ohnmacht. Was unserer Macht dient und sie fördert, das ist nützlich und gut. Was unsere Macht hemmt und vermindert, das ist schädlich und schlecht.“ (Ebd., 485)

Die in N.s Text grundlegende Opposition von Selbsterhaltung vs. Machtsteigerung ist durch Fischers Darstellung also keinesfalls gedeckt – im Gegensatz zur Rede vom „schwindsüchtige[n] Spinoza“: Dass dieser „zwanzig Jahre und länger die Schwindsucht gehabt hat“, konnte N. bei Fischer 1865, 2, 137 lesen. Vgl. auch ebd., 135: „Seit mehr als zwanzig Jahren war er brustkrank, und sein körperliches Aussehen trug die unverkennbaren Spuren der abzehrenden Krankheit.“ Die in FW 349 vorgetragene These, hieraus lasse sich Spinozas philosophische Prinzipiierung des „Selbsterhaltungs-Trieb[s]“ ableiten, eignet sich – bei allen Vorbehalten, die sich aus der Darstellung in N.s Quelle hinsichtlich der im vorliegenden Abschnitt durchgeführten Abgrenzung vom Prinzip der Machtsteigerung ergeben mögen – hervorragend zur exemplarischen Illustration des in FW Vorrede 2 genannten „Falle[s]“, dass „die Nothstände Philosophie treiben, wie bei allen kranken Denkern“ (347, 17 f.). Noch in KGW IX 9, W II 7, 118, 12–14 (NL 1888, 16[55], KSA 13, 504, 25) ist vom „System

Spinozas“ als einer „Phänomenologie der Schwind-/sucht“ die Rede. Vgl. auch die Stilisierung Spinozas zum Vampiropfer in FW 372, NK 624, 10–12.

Auf die Rolle Spinozas für die Selbsterhaltungs-Thematik in FW 349 gehen Rupschus/Stegmaier 2009, 299 f. u. 307 f. am Rande ihrer Interpretation von JGB 13 ein. Vgl. hierzu auch NK KSA 5, 27, 27–28, 3. Zur „Selbsterhaltung“ bei N. im Rahmen seiner Spinoza-Rezeption siehe ferner Baek 1999, 115–119, Sommer 2012b, 172–176 und Michelini 2016, 402 f.

585, 15 f. *im sogenannten Selbsterhaltungs-Trieb*] In D 16a, 14 korrigiert aus: „hierin“.

585, 17 *eben*] Nachträglich in D 16a, 14 eingefügt.

585, 20 f. *im Darwinismus mit seiner unbegreiflich einseitigen Lehre vom „Kampf um's Dasein“*] D 16a, 14: „der Darwinismus mit der unbegreiflich [...]“. Das Schlagwort ‚Kampf ums Dasein‘ geht zurück auf Charles Darwins Hauptwerk *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, das zuerst 1859 erschienen war und schon im Jahr darauf von Heinrich Georg Bronn unter dem Titel *Über die Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzen-Reich durch natürliche Züchtung, oder Erhaltung der vervollkommeneten Rassen im Kampfe um's Daseyn* ins Deutsche übersetzt wurde.

Der „Kampf ums Dasein“ (die von Bronn etablierte Übersetzung des Darwin'schen „Struggle for Life“) kommt bei N. bereits im Nachlass-Notat NL 1870/71, 7[24], KSA 7, 143, 1 vor und wird bis zuletzt in seinen Texten immer wieder thematisiert, auch unter dem leicht veränderten Wortlaut „Kampf um's Leben“ (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14, KSA 6, 120, 19 f.; vgl. hierzu NK 585, 29–586, 2). In FW findet er nur im vorliegenden Abschnitt Erwähnung. Darwin, dessen Schriften N. höchstwahrscheinlich gar nicht aus eigener Lektüre, sondern nur aus zweiter Hand kannte (vgl. Brobjer 2008a, 238), erläutert im dritten Kapitel seines Hauptwerks unter dem Titel „Struggle for Existence“ – „Der Kampf um's Daseyn“, diese Metapher diene der Bezeichnung einer allseitigen Konkurrenz um knappe Umweltressourcen, die für das Überleben eines Individuums sowie seiner Nachkommen nötig sind: „I should premise that I use the term Struggle for Existence in a large and metaphorical sense, including dependence of one being on another, and including (which is more important) not only the life of the individual, but success in leaving progeny. [...] /63/ [...] Hence, as more individuals are produced than can possibly survive, there must in every case be a struggle for existence, either one individual with another of the same species, or with the individuals of distinct species, or with the physical conditions of life.“ (Darwin 1859, 62 f.) – „Ich will voraussenden, dass ich den Ausdruck ‚Ringens um's Daseyn‘ in einem weiten und

metaphorischen Sinne gebrauche, in sich begreifend die Abhängigkeit der Wesen von einander und, was wichtiger ist, nicht allein das Leben des Individuums, sondern auch die Sicherung seiner Nachkommenschaft. [...] /69/ [...] Wenn daher mehr Individuen erzeugt werden, als möglicher Weise fortbestehen können, so muss jedenfalls ein Kampf um das Daseyn entstehen, entweder zwischen den Individuen einer Art oder zwischen denen verschiedener Arten, oder zwischen ihnen und den äusseren Lebens-Bedingungen.“ (Darwin 1860, 68 f.)

Anders als N.s Text suggeriert, versteht Darwin unter dem „Struggle for Existence“ bzw. „Struggle for Life“ (die synonyme Formel kommt natürlich nicht nur im Untertitel seines Werks, sondern auch in diesem selbst an mehreren Stellen vor), also dem „Kampf um's Dasein“ bzw. „Kampf um's Leben“ nicht nur im engen Sinn die in FW 349 genannte „Selbsterhaltung“ (585, 13) des Individuums (vgl. 585, 10: „Sich selbst erhalten“), sondern letztlich auch und vor allem die Erhaltung der Art(en), was ja schon der Untertitel seines Hauptwerks deutlich macht, der von *Preservation of [...] Races* spricht. Dieses darwin(ist)ische Konzept der Art- oder Gattungserhaltung wird in der Erstausgabe von FW noch durchaus affirmativ bemüht. So erklärt gleich der Sprecher von FW 1 über „die Menschen“: „ich finde sie immer bei Einer Aufgabe, Alle und jeden Einzelnen in Sonderheit: Das zu thun, was der Erhaltung der menschlichen Gattung frommt“ (369, 4–7; zur Berufung auf das Prinzip der Arterhaltung vgl. auch FW 4, FW 55, FW 110 und FW 318). Die antidarwinistische Argumentation gegen das Erhaltungskonzept zugunsten des Steigerungskonzepts ist in FW ein Proprium des Fünften Buchs.

Zum Antidarwinismus bei N. vgl. Abel 1981/82 u. Abel 1998, 39–49, Stegmaier 1987, Choung 1980, 62–153, Richardson 2004, bes. 16–26, Skowron 2008, Sommer 2012d u. Rotter 2019, 105–113. Wirkungsgeschichtlich bemerkenswert erscheint, dass bereits Otto Ladendorf in seinem *Historischen Schlagwörterbuch* von 1906 unter dem Lemma „Kampf ums Dasein“ schreibt: „Von den oppositionellen Stimmen ist namentlich Nietzsches Polemik hervorzuheben“ (Ladendorf 1906, 161).

585, 22–25 *sie gehören in dieser Hinsicht zum „Volk“, ihre Vorfahren waren arme und geringe Leute, welche die Schwierigkeit, sich durchzubringen, allzusehr aus der Nähe kannten*] In D 16a, 14 korrigiert aus: „sie gehören zum ‚Volk‘, ihre Vorfahren waren geringe Leute, welche die Schwierigkeit, sich und die Familie durchzubringen, aus der Nähe kannten“.

585, 25–27 *Um den ganzen englischen Darwinismus herum haucht Etwas wie englische Uebervölkerungs-Stickluft, wie Kleiner-Leute-Geruch von Noth und Enge.*] In D 16a, 14 korrigiert aus: „Aus dem ganzen englischen Darwinismus

haucht Etwas aus wie Übervölkerungs-Stickluft, wie Kleiner-Leute-Geruch“. Bei dieser Volte handelt es sich gleichsam um eine genealogische Umkehrung des Sozialdarwinismus, den N. etwa aus dem – bezeichnenderweise „Der Kampf um das Dasein“ überschriebenen – ersten Kapitel von Friedrich Albert Langes Buch *Die Arbeiterfrage* kannte, dessen 3. Auflage von 1875 er sich im Erscheinungsjahr gekauft hatte (vgl. Lange 1875, 1–45). Im vorliegenden Passus wird nicht etwa die darwin(ist)ische Theorie auf die „Arbeiterfrage“ angewandt, sondern quasi andersherum: Aus dem sozialen Milieu der „arme[n] und geringe[n] Leute“ (585, 23 f.), dem die englischen Darwinisten angeblich – im Text heißt es zuvor noch: „wahrscheinlich“ (585, 21) – entstammen, sei deren ‚Erhaltungs-Lehre‘ abzuleiten.

Mit Blick auf die dadurch gegebene Parallelisierung Spinozas (siehe NK 585, 13–17) und des „englischen Darwinismus“ in FW 349 hat die Forschung (vgl. Stegmaier 2012b, 150 und Rotter 2019, 101 f.) den englischen Utilitarismus, insbesondere Herbert Spencer (von dem die prominente darwinistische Formel „survival of the fittest“ stammt), ins Spiel gebracht, gegen den sich die Argumentation primär richte. Immerhin hatte bereits ein nachgelassenes Notat N.s von 1884, freilich unspezifisch genug, „alle Sätze des Spinoza“ zur „Grundlage des englischen Utilitarismus“ erklärt (NL 1884, 26[280], KSA 11, 224, 7 f.). Laut Sommer 2012b, 176 hat N. die selbsterhaltungsbezogene Verschränkung von Spinoza und englischem Utilitarismus, v. a. Spencer, möglicherweise von Jean-Marie Guyau aufgenommen (vgl. Guyau 1878, 227–237 sowie Guyau 1879, 167 f. u. 195), wogegen Scandella 2014, 181 jedoch einwendet, dass N.s Lektüre der fraglichen Texte nicht belegt ist. Aus einer armen Familie stammte Spencer übrigens keinesfalls. Vielmehr erlaubte ihm eine ansehnliche Erbschaft sogar, sich bereits in seinen frühen Dreißigern einem von Erwerbszwängen befreiten Leben als Privatgelehrter zu widmen.

585, 27–29 *Aber man sollte, als Naturforscher, aus seinem menschlichen Winkel herauskommen*] Die Forderung, der „Naturwissenschaftler“ solle „aus seinem menschlichen Winkel herauskommen“, weist voraus auf die in FW 374 und FW 375 angesprochene menschliche „Ecke“: Während FW 374 befindet, dass „[w]ir“ zwar „nicht um unsre Ecke sehn“ (626, 28 f.), aber zumindest „die Möglichkeit“ anderer perspektivischer ‚Ecken‘ „nicht abweisen können“ (627, 7 f.), „schwelgt und schwärmt“ das sprechende Wir in FW 375 geradezu „im Gegensatz der Ecke [...], im Unbegrenzten“ (627, 29 f.).

585, 27 sollte] In D 16a, 14 korrigiert aus: „muß“.

585, 29–586, 2 *in der Natur herrscht nicht die Nothlage, sondern der Ueberfluss, die Verschwendung, sogar bis in's Unsinnige. Der Kampf um's Dasein ist nur eine Ausnahme, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswillens; der grosse*

und kleine Kampf dreht sich allenthalben um's Uebergewicht, um Wachstum und Ausbreitung, um Macht, gemäss dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist.] In D 16a, 14 korrigiert aus: „in der Natur herrscht nicht die Nothlage, sondern der Überfluß. Also der Kampf um's Dasein ist eine Ausnahme, wo gekämpft wird, kämpft man um Übergewicht, um Macht [...]“. Zur ‚unvernünftigen‘ „Verschwenderin Natur“ (506, 11) vgl. schon NK FW 202. In Bezugnahme auf den hier zu kommentierenden Passus bemerkte bereits Riehl 1901, 113 (freilich ohne die konkrete Textnummer zu nennen oder seine Zitate auszuweisen): „Wie Rolph in seiner Schrift: ‚biologische Probleme‘ machte auch Nietzsche in der Schrift: ‚fröhliche Wissenschaft‘ gegen Darwin geltend, dass in der Natur nicht die Notlage herrsche, sondern der Ueberfluss, die Verschwendung.“ Gemeint ist William Henry Rolphs Buch *Biologische Probleme zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik*, das zuerst 1882 erschienen war und dessen zweite, erweiterte Auflage von 1884 N. in seiner Privatbibliothek besaß und ausweislich zahlreicher Lesespuren intensiv durchgearbeitet hat (vgl. NPB 504 f.).

Tatsächlich sind die Parallelen zu darin enthaltenen Ausführungen eindeutig. Dem Darwinismus-Kritiker Rolph zufolge spielt sich der natürliche „Kampf“ der Lebewesen „nicht mehr um's Dasein ab, er ist kein Kampf um Selbsterhaltung, kein Kampf um die ‚Erwerbung der unentbehrlichsten Lebensbedürfnisse‘, sondern ein Kampf um Mehrerwerb. Dann ist er auch nicht bedingt durch die Existenz von Umständen, die das Leben des Geschöpfes beeinträchtigen, sondern er ist constant, er ist ewig; er kann nie erlöschen, denn eine Anpassung an die Unersättlichkeit giebt es nicht, selbst nicht bei äusserster Abundanz. Dann ist ferner der Daseinskampf kein Vertheidigungskampf, sondern ein Angriffskrieg, der nur unter gewissen Umständen zu einem Vertheidigungskampfe umgewandelt werden kann. Wachstum aber und Vermehrung und Vervollkommen sind die Folgen jenes erfolgreichen Angriffskrieges, in keiner Weise aber der Zweck desselben oder gar einer in der Natur liegenden Tendenz. Während es also für den Darwinisten überall da keinen Daseinskampf giebt, wo die Existenz des Geschöpfes nicht bedroht ist, ist für mich der Lebenskampf ein allgegenwärtiger: Er ist primär ein Lebenskampf, ein Kampf um Lebensmehrung, aber kein Kampf um's Leben!“ (Rolph 1884, 97; N.s. Durchstreichung und Unterstreichungen; die gesamte Passage von N. mit mehreren Randstrichen und der Bemerkung „NB“ versehen, am Ende notierte er noch: „mehr Leben“. Moore 1998, 536 f. führt noch eine andere Rolph-Stelle zum permanenten Steigerungs-Streben des unersättlichen Organismus als mögliche Quelle für 585, 10–586, 2 an: Rolph 1884, 60–68.) Schon fast zehn Jahre vor seiner Rolph-Lektüre schrieb N. übrigens: „Nicht Kampf um's Dasein ist das wichtige Princip! Mehrung der stabilen Kraft“ (NL 1875, 12[22], KSA 8, 258, 17 f.).

Eine Vorversion des Schlusssatzes 585, 30–586, 2 stellt die nachgelassene Aufzeichnung KGW IX 1, N VII 1, 45, 23–30 (NL 1885, 34[208], KSA 11, 492, 12–15) dar: „NB.‘ ,Der Kampf des ‘ums‘ Daseins‘ – das bezeichnet einen / Ausnahme-Zustand. Die Regel ist vielmehr der Kampf um Macht, um ‚Mehr‘-haben und ‚Besser‘ und / ‚Schneller‘ u ‚Öfter‘.“ Die beiden letzten Sätze von FW 349 können wiederum als Vorversion der zwei Eröffnungssätze des „Anti-Darwin“ überschriebenen Textes GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14, KSA 6, 120, 19–24 gelesen werden: „Was den berühmten [,]Kampf um’s Leben‘ betrifft, so scheint er mir einstweilen mehr behauptet als bewiesen. Er kommt vor, aber als Ausnahme; der Gesamt-Aspekt des Lebens ist nicht die Nothlage, die Hungerlage, vielmehr der Reichthum, die Üppigkeit, selbst die absurde Verschwendung, – wo gekämpft wird, kämpft man um Macht ...“ Während FW 349 noch weitgehend in den Spuren von N.s antidarwinistischer Quelle Rolph 1884 verbleibt, setzt sich der zitierte GD-Abschnitt von Rolphs moralischem Vervollkommnungspostulat ab (vgl. das Kapitel „Problem der Vervollkommnung“: Rolph 1884, 71–121); hierzu siehe Sommer 2010b, 34 f., Sommer 2012c, 174–181 sowie NK 6/1, S. 448–450. Ein Unterschied zu Rolph besteht jedoch schon in KGW IX 1, N VII 1, 45, 23–30 (NL 1885, 34[208], KSA 11, 492, 12–15) und FW 349 in der Hinzufügung des Machtbegriffs. Im zu kommentierenden Passus geschieht dies sogar mittels der Formel vom „Wille[n] zur Macht“, die laut eKGWB zum ersten Mal im Nachlass des Herbstes 1876 (vgl. NL 1876/77, 23[63], KSA 8, 425, 6), im veröffentlichten Werk dann erst in Za und JGB mehrfach verwandt wird, in FW jedoch nur an dieser Stelle der zweiten Ausgabe von 1887 begegnet (vgl. aber NK 349, 11–14). Den „Willen zur Macht“ hatte der späte N. bekanntlich zeitweise auch als Titel für ein geplantes Hauptwerk in Erwägung gezogen – und schließlich wieder verworfen. Von ihm selbst wurde dieses Werk nie realisiert, sondern als ‚Fake‘ erst nach seinem Tod in unterschiedlichen Versionen aus dem Nachlass kompiliert. Vgl. hierzu die einschlägigen Artikel von Gerhardt in NH 351–355 und Niemeyer in NLex² 427–431.

Die Äußerung, dass der „Wille[] zur Macht [...] eben der Wille des Lebens ist“, mag irritieren, wenn man berücksichtigt, dass bei N. der Wille zur Macht auch und gerade als Gegenentwurf zum ‚Willen zum Leben‘ präsentiert wird; vgl. NL 1882/83, 5[1], KSA 10, 187, 1 f.: „Wille zum Leben? Ich fand an seiner Stelle immer nur Wille zur Macht.“ Allerdings zitiert der „Wille *zum* Leben“ eine Schopenhauer-Formel (nach Schopenhauer 1873–1874, 2, 324 „ist es einerlei und nur ein Pleonasmus, wenn wir statt schlechthin zu sagen ‚der Wille‘, sagen ‚der Wille zum Leben“). Schopenhauer erklärt damit das Leben zum notwendigen Objekt des Willens (als des metaphysischen Urgrundes der Welt), während der „Wille *des* Lebens“ in FW 349 offenbar als Genitivus subjectivus zu verstehen ist – im Sinne desjenigen Willens, von dem alles Leben(dige) getrieben wird.

350.

Zu Ehren der homines religiosi.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „348“ nummeriert (D 16a, 15). Nachdem der – bereits in einer Reihe von Abschnitten im Dritten Buch (FW 146, FW 148 u. FW 149) behandelte – Protestantismus auch in FW 348 schon am Rande angeklungen war (vgl. 584, 18–24), vertieft FW 350 dieses Thema, bevor es dann in dem prominenteren Text FW 358 unter dem Titel „Der Bauernaufstand des Geistes“ noch ausführlicher traktiert wird. Die durch diese Überschrift deutlich markierte polemische Stoßrichtung zeigt sich auch schon im hier zu kommentierenden Abschnitt, der etliche Gedanken des später folgenden Textes in konziserer Form vorwegnimmt. Mit den in FW 350 geehrten „homines religiosi“ (den ‚religiösen Menschen‘) sind nämlich gerade nicht die Reformatoren, sondern die „südländischen“ (586, 13) Vertreter der römisch-katholischen Kirche gemeint (vgl. die entsprechende Formulierung in FW 358, 604, 19f., dass Luther „die Herrschaft der homines religiosi von sich“ gestoßen habe). Diese werden als die ‚tieferen‘ Menschen den ‚flachen‘ Protestanten im „Norden“ (586, 14) gegenübergestellt und somit entschieden positiver beurteilt. Mit dem geographisch-intellektuellen Gegensatz von südlicher Tiefe und nordischer Flachheit verschränkt sich dabei zugleich der moralische von Gut und Böse, wobei allerdings in Umkehrung der geläufigen Wertung das Böse als das Bessere erscheint und mit geistiger Tiefe assoziiert wird, während das Gute als Kennzeichen von Gemeinheit und Oberflächlichkeit gilt. Der Siegeszug dieses Guten habe mit dem Protestantismus begonnen und sei mit der Französischen Revolution zur Vollendung gelangt.

Den Zusammenhang von FW 350 und FW 358 hat bereits Orsucci 1996, 282f. hervorgehoben, der überdies Querverbindungen zu M 207 und JGB 46 zieht. Zur Interpretation von FW 350 vgl. auch Lampert 1993, 339f., für den hier eine Reihe von „sections“ zu Philosophie und Religion beginnt, die bis einschließlich FW 353 reicht. Etwas anders gruppiert Stegmaier 2012b, 224–230, der FW 358 statt FW 352 für zugehörig erklärt. Von FW 350 zieht er eine Parallele zu Za IV, wenn er schreibt, dass die „homines religiosi Nietzsche so nahe[stehen] wie seinem Zarathustra die ‚höheren Menschen‘“ (Stegmaier 2012b, 230). Stegmaier weist außerdem darauf hin, dass die Formel „homo religiosus“ zur Bezeichnung des „religiösen Menschen“ zwar schon in der Antike (vgl. etwa Cicero: *Epistulae ad familiares* I 7, 4 = Cicero 1845, 9 u. Seneca: *De tranquillitate animi* 11, 2 = Seneca 1852–1862, 1, 187) und auch im Mittelalter geläufig war, in der Moderne aber erst wieder durch N. Verbreitung gefunden habe (Stegmaier 2012b, 228, Anm. 345).

Allerdings sind mit den „homines religiosi“ in FW V gerade nicht, wie etwa in JGB 45 (vgl. NK 5/1, S. 314f.), im modernen Sinn allgemein „religiöse Men-

schen“, sondern gemäß dem älteren, spezifischeren Wortgebrauch ausschließlich Priester – in diesem Fall wie gesagt: katholische – gemeint. Vgl. auch schon die Änderung, die N. in seinem Handexemplar von MA I in Abschnitt 109 vorgenommen hat, indem er die „falschen Behauptungen der Priester“ (KSA 2, 108, 3) durch die „falschen Behauptungen der homines religiosi“ (KGW IV 4, 187) ersetzte. Streiflichter auf FW 350 werfen u. a. auch Dombowsky 2004, 104 f. und Franco 2011, 216 f. Als Variation von JGB 46 charakterisiert Andreas Urs Sommer in NK 5/1, S. 317 f. den hier zu kommentierenden Abschnitt.

586, 4 f. *Der Kampf gegen die Kirche*] In D 16a, 15 korrigiert aus: „Der Kampf der Kirche“.

586, 12 *sein „gutes Herz“*] Nachträglich in D 16a, 15 eingefügt.

586, 12–15 *Die ganze römische Kirche ruht auf einem südländischen Argwohne über die Natur des Menschen, der vom Norden aus immer falsch verstanden wird*] In nur geringfügig veränderter Wortwahl kehrt diese These über das Fundament der katholischen Kirche in FW 358 wieder: „Der Bau der Kirche ruht jedenfalls auf einer südländischen Freiheit und Freisinnigkeit des Geistes und ebenso auf einem südländischen Verdachte gegen Natur, Mensch und Geist, – er ruht auf einer ganz andren Kenntniss des Menschen, Erfahrung vom Menschen, als der Norden gehabt hat.“ (603, 5–10) Vgl. auch am Ende dieses späteren Abschnitts die Rede von dem „misstrauischeren Geist des Südens, der sich in der christlichen Kirche sein grösstes Denkmal gebaut hat“ (605, 12–14). Diesen kultur- bzw. anthropogeographischen Nord-Süd-Gegensatz (vgl. auch schon in der Erstausgabe FW 77, FW 105 u. FW 291) konnte N. im Kapitel „Die christliche Renaissance“ von Hippolyte Taines *Geschichte der englischen Literatur* vorfinden; vgl. NK 603, 5–10. Allgemein zu N.s geophilosophischem Nord-Süd-Denken siehe Günzel 2001, 229–240.

586, 14 f. *der vom Norden aus immer falsch verstanden wird*] Nachträglich in D 16a, 15 eingefügt.

586, 15–17 *in welchem Argwohne der europäische Süden die Erbschaft des tiefen Orients, des uralten geheimnisreichen Asien und seiner Contemplation gemacht hat*] In D 16a, 15 korrigiert aus: „in welchem Argwohne der Süden die Erbschaft des Orients, des uralten Asien gemacht hat“.

586, 17–19 *der Protestantismus ist ein Volksaufstand zu Gunsten der Biederen, Treuherzigen*] Vgl. die Charakterisierung von Luthers Reformation als „Bauernaufstand des Nordens“ mit seiner „ganzen naiven Treuherzigkeit und Biedermännerei“ in FW 358, 605, 6–12.

586, 19 f. *der Norden war immer gutmüthiger und flacher als der Süden*] Vgl. FW 358, 604, 28 f.: „Die Verflachung des europäischen Geistes, namentlich im Norden, seine Vergutmüthigung“.

586, 21 *vollends und feierlich*] Nachträglich in D 16a, 15 eingefügt.

586, 22–24 *(dem Schaf, dem Esel, der Gans und Allem, was unheilbar flach und Schreihals und reif für das Narrenhaus der „modernen Ideen“ ist)*] D 16a, 15: „(dem Schaf und der Gans und allem, was unheilbar flach und mittelmäßig ist ...)]“. Die sprichwörtlich ‚dummen‘ (Herden- bzw. Nutz-)Tiere Schaf, Esel und Gans bezeichnen am Ende des Abschnitts in geläufiger Anthropomorphisierung die ‚Unterarten‘ des zuvor genannten „guten Menschen“ (586, 21). Insbesondere Schaf und Esel sind schon in der phraseologischen Tradition nicht nur mit Dummheit – in der Sprache von FW 350: Flachheit –, sondern zugleich mit Gutmütigkeit assoziiert; vgl. Wander 1867–1880, 4, 69: „Es ist ein gut (geduldig, dummes) Schaf.“ Vgl. auch Wander 1867–1880, 1, 864: „Esel dulden stumm, allzu gut ist dumm.“ Die sprichwörtliche „Dumme Gans“ (Wander 1867–1880, 1, 1334), die bei N., ebenso wie Schaf und Esel, auch andernorts vorkommt – im Briefentwurf an seine Mutter vom Januar/Februar 1884 aus Nizza nennt er etwa wörtlich seine Schwester Elisabeth so (vgl. KSB 6/KGB III 1, Nr. 482, S. 470, Z. 70) und ein Nachlass-Notat aus demselben Jahr rechnet u. a. George Sand zu den ‚philosophisch schnatternden‘ „Gänse[n]“ (NL 1884, 25[337], KSA 11, 100, 16) –, ist vor allem weiblich konnotiert. Wander 1867–1880, 1, 1334 erläutert zum Phraseologismus „Dumme Gans“: „Eine sehr bekannte und häufig angewandte Redensart, um die geistige Beschränktheit weiblicher Personen zu bezeichnen. Die Gans steht bei uns ebenso allgemein in dem Rufe der Dummheit wie der Esel“. Zur ‚Verhätschelung‘ insbesondere des ‚Weibes‘ „durch die ‚modernen Ideen‘“ – womit nicht zuletzt auf die Frauenemanzipation angespielt ist – vgl. FW 362 (610, 15 f.).

Die „modernen Ideen“, die in FW ganz ähnlich auch noch in Abschnitt 358 erwähnt werden (vgl. 605, 11), finden sich in N.s späten Texten häufiger und bilden geradezu eine feststehende Formel, gerne in zitierend-distanzierenden Anführungszeichen. Zum ersten Mal tauchen die „modernen Ideen“ aber bereits 1873 bei N. auf: im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem Theologen David Friedrich Strauß. Von dessen „Katechismus“ bzw. „Testament der modernen Ideen“ ist mit Blick auf die vom frühen N. scharf attackierte Strauß’sche Schrift *Der alte und neue Glaube* (1872) sowohl in Nachlass-Notaten (NL 1873, 27[18] u. 27[44]) als auch in UB I DS 3 und DS 6 (KSA 1, 175, 24 u. 190, 31) zu lesen, bevor die polemisch gemeinte Formel dann erst wieder – und verstärkt – ab 1885 in nachgelassenen Aufzeichnungen und veröffentlichten Werken von N. aufgegriffen wird.

Zumeist werden die „modernen Ideen“, die auch in N.s Lektüren aus dieser Zeit anzutreffen sind (vgl. bspw. Renan 1883, 248 u. Plümacher 1884, 153), in seinen Texten nur allgemein alludiert bzw. mit der „Aufklärung“ (KGW IX 4, W I 7, 3, 28 = NL 1885, 40[70], KSA 11, 668, 23), mit „Socialismus“ oder der politischen Atmosphäre „eines demokratischen Wohlbefindens“ (KGW IX 4, W I 6, 51, 2–6 = NL 1885, 37[11], KSA 11, 586, 1–7) enggeführt. Ein nachgelassenes Notat aus dem Frühjahr/Sommer 1888 listet unter dem Titel „die modernen Ideen als falsch“ allerdings eine lange Reihe solcher Ideen auf, darunter „Freiheit“ / ‚gleiche Rechte‘ / ‚Menschlichkeit‘, aber auch „die Rasse“ / ‚die Nation‘ / ‚Demokratie‘ / ‚Toleranz‘ sowie „Weiber-Emancipation“ / ‚Volks-Bildung‘ / ‚Fortschritt‘ und anderes mehr (KGW IX 9, W II 7, 58, 2–36 = NL 1888, 16[82], KSA 13, 514, 8–30). Besonders oft werden die „modernen Ideen“ in der entstehungsgeschichtlich mit FW V verklammerten Schrift JGB thematisiert; vgl. hierzu NK 5/1, S. 125 f.; erwähnt werden sie außerdem in GT Selbstkritik 4 u. 6, in GM III, 26 sowie in EH UB 2 u. EH GD 2. Dass die „modernen Ideen“ im zu kommentierenden Passus – wie an den anderen angeführten Stellen auch – in spöttischer Beleuchtung erscheinen, signalisiert allein schon die Genitivmetapher „Narrenhaus der ‚modernen Ideen‘“, durch die letztere als Produkte eines kollektiven Wahns auf Abstand gebracht werden.

Wohl unter dem unmittelbaren Lektüreindruck von FW 350 notierte der führende deutsche Anarcho-Kommunist Gustav Landauer am 28. Oktober 1893, indem er sich aus Goethes *Faust* rhetorisch gegen N. munitionierte: „Nietzsche spottet und keift wieder einmal aufs ergötzlichste gegen die ‚modernen Ideen‘. Spottet seiner selbst und weiss nicht wie! Sollte er wirklich nicht einmal ahnen, dass er selbst dicht bei diesen Ideen angelangt ist? Auch die Welt des Geistes ist rund, und das Reizvolle, Schöne und Tiefe an Nietzsche ist gerade, dass er *von hinten herum* ein moderner Mensch geworden ist. Schade, dass sein Geist nicht noch ein paar Jahrlein länger gelebt hat. Die Welt hätte dann das fröhliche Schauspiel erlebt, dass der Mann des Willens zur Macht sich dabei ertappt, dass er – nun sagen wir Anarchist geworden ist.“ (Landauer 2017, 317) Vgl. NK 622, 1 f.

351.

Zu Ehren der priesterlichen Naturen.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „349“ nummeriert (D 16a, 16). Vgl. die ‚Vorstufe‘ KGW IX 12, Mp XV, 82v, 1–15 u. 86r, 1–46: „Ich denke, das ‚von dem‘, was das Volk ‚unter‘ ‚Weisheit‘ ~~nenn~~t ‚versteht‘, ‚von‘ jene große ‚klugen kuhnmäßigen‘ Gemüthsstille, Gelassenheit ‚Frömmigkeit‘, ‚Landpfarrer=Sanftmuth‘ ~~Kuh~~=Frömmigkeit /

welche auf der Wiese liegt u. dem Leben wiederkäuend zusieht: – davon 'wissen' sind wir 'uns'Ph'ilosophen von heute, '–' dafür sind wir 'ersichtlich' nicht 'ferne u wollen gerne für / immer 'davon' ferne sein 'bleiben' 'Volk nicht Landpfarrer genug'; auch werden wir am letzten daran glauben, daß das Volk etwas davon 'von dem' verstehe 'dürfte', was ihm / am fernsten liegt, von der Weisheit – 'das heißt vom' von dem 'großen' Pathos derer, 'des Erkennenden' welche 'das heißt dessen'von dem', der beständig' in dem'r' Gewittergewölk'wolke' der großen 'letzten' / Probleme 'u. der höchsten Verantwortlichkeiten' leben.'t' [müssen: '–' leben müssen!'ß!'] Das Volk verehrt "'ernst-einfältige' demüthige u keusche' [damit eine ganz andere Art Mensch [wenn es auf seine Weise auch seinerseits sich ein Ideal des 'Weisen' macht, – es hat / Grund, gerade diese Art zu verehren:]] ~~die Landpfarrer~~ 'u das 'was' ihnen V'v'erwandte 'ist'' u. hat '– u wahrhaftig, es hat auch etwas' [u hat Grund sie zu verehren: das sind die milden, ernst-einfältigen u. keuschen ~~Landpfarrer~~ [Priester u. / u was ihnen / verwandt ist.]] ~~an ihnen etwas zu verehren, u.~~ nachzu=/ahmen; seine Lieblingsheiligen sind die Franze von Assisi, u was die Menschen des überströmenden Herzens u. der ver=/geßlichen 'milden' Hand, welche 'ewig' giebt, weggiebt, weggeben muß, s's'olche, die beständig im Feuer einer mitleidigen Liebes geröstet werden / 'denn wem wäre' /86r/ 'es mehr Dank schuldig? Das '– das' Volk will Männer' M[enschen] vor denen es ungestraft sein Herz ausschütten, u 'darf', 'an die es seine' seine Heimlichkeiten, u 'seine' Sorgen 'u Schlimmeres' los werden kann 'darf': – denn es bedarf / auch ~~im Seelischen~~ 'für den seelischen Unrath erst recht' der Abzugsgräben u. der reinlichen reinigenden Gewässer 'darin / es bedarf starker Ströme der Liebe, in denen der viele Unrath immer wieder fortgeschwemmt ist', – es bedarf solcher 'einer Art hochherziger u' Seelen, welche rein / u. demüthig genug für eine solchen [Opferung im] Dienstleistung 'der' sind nicht-öffentlichen Gesundheits=Pflege sind: denn ist ist eine Opferung, ein / Priester ist 'u bleibt' ein Menschenopfer! – Das Volk empfindet einen solchen geopfertem stillgewordenen ernstesten Menschen als 'weise', das ist als / ,w'W'issend g'G'ewordenen': wer wollte 'würde' ihm nicht 'das'iese'' / Ehrfurcht "'u. diese' Wort Wort' / nehmen / mögen? / Aber, wie gesagt, / unter Philos[ophen] gilt ein' auch' / ein Priester 'immer noch' als 'Volk', 'und durchaus nicht / nicht als 'Wissender'; so gewiß / auch eingeräumt werden muß, / daß unter den Philosophen in / jeder Zeit / vor Allem, weil sie selbst / nicht an 'Wissende' glauben / u eben in diesem Glauben 'u. Aberglauben' schon / 'Volk' witten ... Die Be=/scheidenheit war es, welche / das Wort 'Philosoph' erfunden / hat, – die Bescheidenheit solcher / Ungethüme von Stolz, wie Py-/thagoras, wie Plato ..." (Notat z. T. gekreuzt durchgestrichen.)

Obwohl der Titel von FW 351 eine Fortsetzung des Gedankengangs von FW 350 („Zu Ehren der homines religiosi“) zu versprechen scheint,

verschieben sich Perspektive und Gegenstand: die „priesterlichen Naturen“ erweisen sich gerade nicht als identisch mit den „homines religiosi“, und demgemäß sind auch die ‚Ehrenden‘ in beiden Texten verschiedene Personen(gruppen): Lässt sich FW 350 dahingehend verstehen, dass die dortige Sprechinstanz die Vertreter der römisch-katholischen Kirche (in der Zeit der Renaissance) als ‚tiefe‘, ‚misstrauische‘ Menschen ehrt, so ist es in FW 351 das ‚gemeine‘ „Volk“ (586, 27), das eine „Frömmigkeit und Landpfarrer-Sanftmuth“ (586, 29) ehrt. FW 351 spielt damit aber nicht etwa den Katholizismus gegen den Protestantismus aus, sondern vielmehr die Philosophen, deren Sichtweise das sprechende „Ich“ (586, 26) einnimmt, gegen die Priester. Vgl. Lampert 1993, 340–342, hier 340, der bereits feststellt: „this section honors philosophy for being different from the priestly wisdom the people honor.“ Zum „ideal of self-sacrifice“ in FW 351 siehe Angier 2006, 60, der den Text in Bezug auf den Opferbegriff mit GM II 19 vergleicht. Auch Stegmaier 2012b, 230–239 kapriziert sich in seiner Interpretation vor allem auf den „Begriff des Opfers“ (ebd., 233), wie er in FW 351, 587, 14–27 thematisiert wird: als die ‚Selbstopferung‘ des Priesters, auf der seine Verehrung durch das Volk beruhe.

586, 28–31 *jener klugen kuhnässigen Gemüthsstille, Frömmigkeit und Landpfarrer-Sanftmuth, welche auf der Wiese liegt und dem Leben ernst und wiederkäuend zuschau[t]* N. hatte spätestens seit 1865 (vgl. Brief an Elisabeth Nietzsche, 11. 05. 1865, KSB 2/KGB I 2, Nr. 469, S. 60, Z. 9) eine gewisse Vorliebe für die nutritive Metapher der Rumination, die er bis zu seinen letzten Texten in unterschiedlichen Bedeutungszusammenhängen aufgreift. Ähnlich wie an der vorliegenden Stelle, jedoch im Gegensatz dazu in positiver Wertung spricht der „Berg-Prediger“ in Za IV Der freiwillige Bettler, KSA 4, 334, 14–19 frei nach Matthäus 18, 3 vom Glück des Wiederkäuens: „So wir nicht umkehren und werden wie die Kühe, so kommen wir nicht in das Himmelreich. Wir sollten ihnen nämlich Eins ablernen: das Wiederkauen. / Und wahrlich, wenn der Mensch auch die ganze Welt gewönne und lernte das Eine nicht, das Wiederkauen: was hülfte es!“ Zur ruminatorischen Rezeptionspraxis, wie sie kurz nach Erscheinen der Neuausgabe von FW dann GM Vorrede 8 von den Lesern einfordert, vgl. NK KSA 5, 256, 2–7.

586, 29 *Gemüthsstille, Frömmigkeit* In D 16a, 16 korrigiert aus: „Gemüthsstille und Frömmigkeit“. Zumindest die „Gemüthsstille“, von der sich „die Philosophen“ (586, 31) laut FW 351 distanzieren, verweist auf einen Seelenzustand, den andere Abschnitte in (der Erstausgabe von) FW sehr wohl mit dem philosophischen Denken in Verbindung bringen. Vgl. etwa die seelische „Windstille“ in FW 42 (hierzu NK 409, 13–19) und die epikureische „Meeresstille“ in FW 45 (hierzu NK 411, 12–17).

587, 1 *nicht Landpfarrer genug waren.*] In D 16a, 16 korrigiert aus: „nicht Landpfarrer genug waren?“ N.s eigener Vater war bekanntlich ein protestantischer Landpfarrer; vgl. NK 584, 18 f. Die scharfe Trennung von Philosoph und Landpfarrer bzw. Priester, wie sie der vorliegende Abschnitt ansetzt, heben andere Texte N.s freilich auf; siehe NK 588, 2–6.

587, 4 f. *Leidenschaft des Erkennenden*] Vgl. NK 375, 17 f. u. NK 515, 19. Im vorliegenden Abschnitt ist der leidenschaftlich Erkennende offenbar identisch mit dem vom sprechenden Ich selbstbezüglich modellierten Typus des Philosophen, der gerade nicht dem – priesterlichen – „Ideal des ‚Weisen‘“ entspricht, wie es dem „Volk“ vorschwebe (587, 8 f.).

587, 5 f. *der beständig in der Gewitterwolke der höchsten Probleme und der schwersten Verantwortlichkeiten lebt*] Vgl. FW 345, wo ein identifikatorisch porträtierte „Denker“ (577, 28), den seine „grossen Probleme“ (577, 25) existentiell betreffen, von persönlichkeits- und leidenschaftslosen „Schwächlingen“ (578, 3) des Denkens abgegrenzt wurde. Babich 2006a, 103 merkt zu der hier zu kommentierenden Stelle an, sowohl Max Weber als auch Martin Heidegger seien durch das darin ausgedrückte „vocational ideal“ stark beeinflusst.

587, 7 *ausserhalb, gleichültig, sicher*] D 16a, 16: „außerhalb, sicher“.

587, 8 *verehrt eine*] D 16a, 16: „verehrt damit eine“.

587, 9 *wenn es seinerseits*] D 16a, 16: „wenn es auch seinerseits“.

587, 13 *in jener*] D 16a, 16: „in der“.

587, 20 f. *der „sich mittheilt“, wird sich selber los*] D 16a, 16: „der ‚sich mittheilt‘, thut mehr, er wird sich selber los“. Unter bewusstseinstheoretischen Vorzeichen erhält die ‚Mitteilung‘ in FW 354 verstärkte Aufmerksamkeit; vgl. NK 590, 28–591, 1.

587, 21 f. *Hier gebietet eine grosse Nothdurft*] Zur „Nothdurft“ vgl. NK 448, 25–28.

587, 22 f. *es bedarf nämlich auch für den seelischen Unrath der Abzugsgräben und der reinlichen reinigenden Gewässer drin*] Dieser Kanalisationsmetapher entspricht nicht nur die Charakterisierung des – katholischen – „christlichen Priester[s]“ in FW 358, der mit Blick auf „die Ohrenbeichte“ als „ein verschwiegener Brunnen“ für ‚schmutzige‘ „Geheimnisse“ charakterisiert wird (604, 8–12). Vielmehr weist der hier zu kommentierende Passus zugleich voraus auf die Selbstdarstellung des sprechenden Wir in FW 378: „Wir Freigebigen und Reichen des Geistes, die wir gleich offenen Brunnen an der Strasse stehn“ (631, 16–18), in die so mancher „Unrath“ (631, 22) fällt, den „wir“ aber „in unsre Tiefe“

nehmen, um „wieder hell“ zu werden (631, 26f.). Bemerkenswert erscheint dabei, dass das ‚geistig freigebige‘ „Wir“ aus FW 378 in eine merkbare Nähe zu den sich für das Volk opfernden Priestern gerät, die in FW 351 doch so entschieden von den Philosophen abgesetzt werden, mit denen das hier sprechende Ich sympathisiert. Zu kanalisierenden „Unrath“ der „Seele“ hat bereits MA II WS 46 unter dem Titel „Kloaken der Seelen“ thematisiert: „Auch die Seele muss ihre bestimmten Kloaken haben, wohin sie ihren Unrath abfließen lässt: dazu dienen Personen, Verhältnisse, Stände oder das Vaterland oder die Welt oder endlich – für die ganz Hoffährtigen (ich meine unsere lieben modernen ‚Pessimisten‘) – der liebe Gott.“ (KSA 2, 574, 10–15)

587, 27 *ein Priester ist und bleibt ein Menschenopfer ...*] Diese Zusammenstellung von „Priester“ und „Menschenopfer“ irritiert auf den ersten Blick, insofern damit nicht von Priestern geforderte oder dargebrachte Menschenopfer im herkömmlichen Sinn gemeint sind, über die sich N. etwa in Herbert Spencers *Thatsachen der Ethik* (vgl. Spencer 1879, 31) oder in Georg Gustav Roskoffs *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker* (vgl. Roskoff 1880, 91) informieren konnte. Dagegen erscheint in FW 351 der Priester selbst als ‚Menschenopfer‘, genauer: als ein sich selbst freiwillig Opfernder. Vgl. JGB 55, KSA 5, 74, 2–12, wo dieser Unterschied auf zwei kulturgeschichtliche Stufen der „Leiter der religiösen Grausamkeit“ bezogen wird: „Einst opferte man seinem Gotte Menschen, vielleicht gerade solche, welche man am besten liebte [...]. Dann, in der moralischen Epoche der Menschheit, opferte man seinem Gotte die stärksten Instinkte, die man besaß, seine ‚Natur‘; diese Festfreude glänzt im grausamen Blicke des Asketen, des begeisterten ‚Wider-Natürlichen‘.“ Vgl. hierzu NK 5/1, S. 353–356. Dass insbesondere „[d]er christliche Glaube [...] von Anbeginn Opferung“ (KSA 5, 66, 26) gewesen sei, ruft bereits JGB 46 unter Anspielung auf Christi Kreuzestod in Erinnerung; hierzu NK 5/1, S. 320 f. Eine nicht unwesentliche Pointe von FW 351 besteht freilich in der Bemerkung, dass die Priester lediglich „glauben sich Gott“ zu opfern, während sie in Wahrheit dem „Wohl“ des Volkes „Geopferte“ seien (587, 17).

Dezidiert gegen jeden Transzendenzbezug wendet sich das positiv besetzte Selbstopfer in Za I Vorrede 4, KSA 4, 17, 7–9, wo Zarathustra spricht: „Ich liebe Die, welche nicht erst hinter den Sternen einen Grund suchen, unterzugehen und Opfer zu sein: sondern die sich der Erde opfern, dass die Erde einst des Übermenschen werde.“ Unter Nivellierung sowohl der Differenz zum priesterlichen Sichopfern in FW 351 als auch zwischen Zarathustra und N. zieht Römer 1921, 2, 382f. eine Parallele zwischen beiden Textpartien und unterstellt N. selbst eine priesterliche Opfergesinnung: „In diesem Sinne fühlt er [N.] sich mit den Priestern verwandt – nicht den herrschenden und rachsüchtigen, wie

er sie gewöhnlich beschreibt, sondern denen, die sich bereit machen und bereit halten zum Opfer.“

587, 32 f. *unter Philosophen gilt auch ein Priester immer noch als „Volk“*] Dass das „Ich“ des Textes selbst aus der ‚überlegenen‘ Perspektive der „Philosophen“ spricht, legt spätestens diese Stelle nahe, und zwar im Rückbezug auf seine frühere, gleichsetzende Formulierung „nicht ‚Volk‘ genug, nicht Landpfarrer genug“ (586, 32–587, 1), die ja ihrerseits schon der Absonderung der „Philosophen“ (586, 31) diene.

588, 2–6 *Die Bescheidenheit war es, welche in Griechenland das Wort „Philosoph“ erfunden hat und den prachtvollen Uebermuth, sich weise zu nennen, den Schauspielern des Geistes überliess, – die Bescheidenheit solcher Ungethüme von Stolz und Selbstherrlichkeit, wie Pythagoras, wie Plato –.*] Anspielung auf den Unterschied zwischen ‚Philosophen‘ (als ‚Freunden der Weisheit‘) und ‚Sophisten‘ (als ‚Wissenden‘) im antiken Griechenland. Die Rückführung der Selbstbezeichnung „Philosoph“ auf Bescheidenheit war schon vor N. ein philosophiegeschichtlicher Topos, der an der vorliegenden Stelle aufgerufen, aber schließlich durch den Hinweis darauf unterlaufen wird, dass jene ‚Bescheidenen‘ in Wahrheit „Ungethüme von Stolz und Selbstherrlichkeit“ gewesen seien.

Bereits in Friedrich August Carus’ *Ideen zur Geschichte der Philosophie* wird die Bezeichnung „Philosoph“ auf Pythagoras und – zwar nicht auf Platon, aber dessen Lehrer bzw. Kunstfigur – Sokrates zurückgeführt und mit „Bescheidenheit“ in Verbindung gebracht: „Die Bezeichnung σοφιστής hatte vielfaches Schicksal. In den ältesten Zeiten, mithin ursprünglich, waren σοφιστής und σοφός gleichbedeutend. Dem Isokrates zufolge nannte sich Solon zuerst Sophist. Neben dem σοφός, dem Erfahrungsklugen entstand mit der Prosa zugleich σοφιστής, ein klug gewordner, als ein gewöhnliches Prädicat einsichtsvoller Männer, wie Herodotos die sogenannten sieben Weisen nannte. Dafür wählte hernach Pythagoras den Ausdruck φιλόσοφος, und Sokrates brauchte diesen auch statt des nur den Göttern zukommenden Namens Σοφός, den seine Bescheidenheit ablehnte.“ (Carus 1809, 493) Dass sich „die Philosophen“ ihren Namen „aus Bescheidenheit beigelegt zu haben scheinen“, während als „Sophist nur ein Scheinweiser“ bezeichnet wurde, heißt es zu N.s Zeit beispielsweise noch bei Byk 1876–1877, 2, 222. N.s Text will freilich gerade die ‚falsche Bescheidenheit‘ der griechischen Philosophen entlarven. Zu deren faktischer Unbescheidenheit siehe auch die entsprechende Überlegung in FW 359, wo „jener Philosophen-Anspruch auf Weisheit“, wie er einst „in Griechenland“ erhoben worden sei, als „der tollste und unbescheidenste aller Ansprüche“ erscheint (606, 27–30).

Bemerkenswert ist mit Blick auf die antiken Beispiel-Philosophen Pythagoras und Platon nicht nur, worauf schon Stegmaier 2012b, 238 f. hinweist, dass gerade diese beiden in Abschnitt FW 149 aus dem Dritten Buch noch als priesterliche Naturen geführt werden, wenn es dort heißt: „Pythagoras und Plato [...] waren darauf aus, neue Religionen zu gründen; und [...] hatten so ächte Religionsstifter-Seelen und -Talente“ (493, 12–15). Neben dieser Behauptung, die quer zu der in FW 351 stargemachten Differenz zwischen Priestern und Philosophen steht, ist außerdem noch folgende zeitnähere Aussage im Schreiben an Franz Overbeck vom 9. Januar 1887 heranzuziehen, in dem sogar der zu Beginn von FW 351 ausdrücklich genannte „Landpfarrer“ auftaucht: „der Philosoph auf den ‚Landpfarrer‘ reduzirt. – Und an alledem ist P l a t o schuld!“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 790, S. 9, Z. 20 f.) Ein deutlich positiveres Platon-Bild wiederum zeichnet im Fünften Buch die Schlusspartie von FW 372, wo der „philosophische Idealismus [...] Plato’s“ als durchaus gesunde Vorsichtsmaßnahme eines „klugen Sokratikers“ gewürdigt wird (624, 21–25).

352.

Inwiefern Moral kaum entbehrlich ist.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „350“ nummeriert (D 16a, 17). Der Abschnitt hat vergleichsweise wenig Beachtung erfahren; vgl. die nur flüchtigen Lektüren von Lampert 1993, 342 (in der Reihe FW 350–353), Smith 1996, 164, Woodruff 2004, 252, Stegmaier 2012b, 180 f. (in Verkettung mit FW 345 und FW 359) und Karzai 2019, 134 f. So verwundert es kaum, dass bisher noch nicht gesehen worden ist, dass FW 352 eine Gegenthese zu JGB 229 formuliert. Düsing 2006, 330 verkennt dies, wenn sie beide Texte auf den gemeinsamen Nenner der These bringen will, N. erkläre darin, „das im Prozeß der Zivilisation bezähmte wilde grausame Tier im Menschen sei gar nicht überwunden und abgetan, sondern [...] es hat nur hinterlistig sich selbst vergöttlicht und scheinheilig verummmt (FW 352; JGB 229).“ Auf JGB 229 mag diese Paraphrase zwar zutreffen, wenn es dort heißt: „Fast Alles, was wir ‚höhere Cultur‘ nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der Grausamkeit – dies ist mein Satz; jenes ‚wilde Thier‘ [im Menschen] ist gar nicht abgetödtet worden, es lebt, es blüht, es hat sich nur – vergöttlicht.“ (KSA 5, 166, 4–8) Indes erklärt das sprechende Ich im wenig später entstandenen Abschnitt FW 352 geradezu entgegengesetzt und noch eine Spur origineller: „Nicht, dass ich vermeinte, hierbei [bei der ‚moralischen Verkleidung‘] sollte etwa die menschliche Bosheit und Niederträchtigkeit, kurz das schlimme wilde Thier in uns verummmt werden; mein Gedanke ist umgekehrt, dass wir gerade als zahme Thiere ein schändlicher Anblick sind und die Moral-Verkleidung brauchen“ (588, 20–25).

Zwar beschreibt FW 352 die moralische Verkleidung schließlich ebenfalls als ‚Vergöttlichung‘ – als Aufputz „in’s ‚Göttliche‘“ (589, 4) –, aber eben nicht des wilden, sondern des zahmen Tiers namens Mensch. Des Näheren ist es freilich nur der moderne Europäer, der hier, wie in so vielen Abschnitten des Fünften Buchs, in Rede steht. Dabei gliedert sich der Text in zwei Teile: Nachdem im ersten Schritt die Notwendigkeit der literalen „Kleidung“ (588, 15) nicht etwa auf die klimatischen und/oder kulturellen Verhältnisse Europas, sondern auf die „im Allgemeinen“ (588, 9) bestehende Unansehnlichkeit der nackten europäischen Leiber zurückgeführt wird, deutet der zweite, umfangreichere und gewichtigere Teil die „Moral“ im Sinne des obigen Zitats – wodurch auch der Titel erhellt – metaphorisch als Verhüllung des nicht minder unansehnlichen ‚Inneren‘ des europäischen Menschen. Das dergestalt substrierte ästhetische Defizit der modernen Europäer scheint dabei gleichermaßen auf körperlicher wie auf geistig-seelischer Ebene dem Zivilisationsprozess (Stichwort ‚Zähmung‘) angelastet zu werden, der so als Deformationsprozess beschreibbar wird.

Wie schon die zitierte Gegenüberstellung des Menschen als wildes und zahmes, böses und gutes Tier zeigt, lässt sich FW 352 auf die konkurrierenden anthropologischen Modelle Hobbes’ und Rousseaus beziehen (siehe hierzu auch NK 591, 24–33). Insbesondere erinnert der Gedankengang des Abschnitts aber an mehreren Stellen an physio-ästhetische Ausführungen aus Rousseaus zivilisationskritischem *Discours sur l’inégalité* (1755), in dem ebenfalls die körperlichen Nachteile des europäischen *homme civil* bzw. des gezähmten Tiers gegenüber ‚wildem‘ Menschen und Tieren nachdrücklich herausgestrichen werden (vgl. NK 588, 9–16 u. NK 588, 23–31; siehe auch Kaufmann 2020a, 99–101). Indes weicht N.s Text insofern von Rousseaus Argumentation ab, als dieser dem *homme sauvage* im Naturzustand die ursprünglichen Eigenschaften der Güte („bonté“) und des Mitleids („pitié“) zuschreibt (Rousseau 1755, 115), um das Böse, die Selbstsucht erst mit der Zivilisation beginnen zu lassen. Demgegenüber stellt FW 352 ja gerade einen Zusammenhang zwischen zivilisatorischer Zahmheit und „Tugend“ (588, 19) her, wobei diese als Deckmantel der mit jener verbundenen ‚inneren‘ Degeneration des Europäers gelten soll.

Allerdings gibt es einen Bruch in der Begründungslogik, die dadurch recht zirkulär wirkt: Stellt es sich zunächst so dar, als ob „der ‚inwendige [europäische] Mensch‘“ aufgrund seiner Zahmheit hässlich sei – „ein schändlicher Anblick“ (588, 24 f.), der des Aufputzes bedarf –, so erscheint kurz darauf umgekehrt seine Zahmheit selbst als „eine moralische Verkleidung“ (588, 32), die seine innere Hässlichkeit verhüllen soll. Erneut aufgegriffen wird dieser Gedanke in FW 377 (vgl. 629, 27–630, 3). Vgl. auch die ‚soziologische‘ Verkleidungsmetaphorik in FW 365, 613, 15–21. Eine strukturell ähnliche Titelbildung mittels des Interrogativadverbs „In wie fern“ weisen FW 344 und FW 356 auf.

588, 9–16 *Der nackte Mensch ist im Allgemeinen ein schändlicher Anblick – ich rede von uns Europäern [...] – es scheint, wir Europäer können jener Maskerade durchaus nicht entbehren, die Kleidung heisst.*] Diese Exposition erinnert an Rousseaus berühmte gedankenexperimentelle Gegenüberstellung des entkleideten europäischen *homme civil* und des *homme sauvage*, wie man ihn unter außereuropäischen ‚Naturvölkern‘ finde: Wenn „man sie nacket [...] gegen einander“ stelle, werde man „bald erkennen, wie groß der Vorzug sey“, der dem „Wilden“ im Vergleich zum „gesitteten Menschen“ zukomme (Rousseau 1756, 51), was Rousseau durch die allgemeine Degeneration begründet, die der Zivilisationsprozess mit sich bringe. Durch die explizite Beschränkung der Aussage über die Schändlichkeit des Anblicks, die „der nackte Mensch [...] im Allgemeinen“ bietet, auf die „Europäer“ werden auch bei N. implizit die außereuropäischen ‚Wilden‘ ausgenommen. Lanfranconi 2000, 73, Anm. 34 macht dementprechend auf eine motivische Parallele zwischen FW 352 und dem früheren Text MA II VM 223 aufmerksam, wo über die „sogenannten wilden und halbwildten Völkerschaften“ zu lesen ist, sie lebten in solchen Regionen, „wo der Mensch das Kleid Europa’s ausgezogen oder noch nicht angezogen hat“ (KSA 2, 477, 17–19). Vgl. auch die in JGB 223, KSA 5, 157, 2–4 getroffene Feststellung: „Der europäische Mischmensch – ein leidlich hässlicher Plebejer, Alles in Allem – braucht schlechterdings ein Kostüm“; allerdings fungiert hier „die Historie“ als „Vorrathskammer der Kostüme“. Hierzu NK 5/1, S. 620–622.

588, 10 f. *Europäerinnen!)* *Angenommen*] In D 16a, 17 korrigiert aus: „Europäerinnen –) – Gesetzt“. Die geschlechtsspezifizierende Klammerbemerkung über die „Europäerinnen“, von deren nackter Unansehnlichkeit noch „nicht einmal“ (588, 10) die Rede sei, lässt vermuten, dass der Sprecher den Anblick ihrer nackten Körper noch „schändlicher“ (588, 9) findet als den der entkleideten europäischen Männer.

588, 23–31 *dass wir gerade als zahme Thiere ein schändlicher Anblick sind und die Moral-Verkleidung brauchen [...]. Der Europäer verkleidet sich in die Moral, weil er ein krankes, kränkliches, krüppelhaftes Thier geworden ist, das gute Gründe hat, „zahn“ zu sein, weil er beinahe eine Missgeburt, etwas Halbes, Schwaches, Linkisches ist]* Abgesehen von der Metapher der „Moral-Verkleidung“ zeigen sich merkbliche Übereinstimmungen mit den Betrachtungen zur Überlegenheit ‚wilder‘ Menschen bzw. Tiere über ihre zivilisierten bzw. gezähmten und dadurch degenerierten Artgenossen bei Rousseau 1756, 56 f.: „Man hüte sich also, den wilden Menschen mit denjenigen [europäischen Menschen] zu verwechseln, die wir vor Augen haben. Die Natur gehet mit allen Thieren, die ihrer Vorsorge überlassen sind, mit solcher vorzüglichen Liebe um, daraus zu sehen ist, wie eifrig sie auf ihre Rechte halte. Das Pferd, die

Katze, der Ochse, und der Esel selbst, haben in den Wäldern eine ansehnlichere Gestalt, eine festere Leibesbeschaffenheit, mehr Härte, mehr Kraft, und mehr Muth, als in unsern Häusern. Wenn sie zahm werden, so verlieren sie die Hälfte /57/ von ihren Vorzügen, und es scheint, als wenn alle unsere Sorge, diese Thiere wohl zu halten, und zu ernähren, sie nur desto mehr entkräftete. Es gehet dem Menschen nicht besser; So wie er gesellig und slavisch wird, so wird er schwach, feige, und kriechend, und seine weichliche und verzärtelte Lebensart entnervet endlich völlig seinen Muth und seine Stärke.“

Führt nach Rousseau also (ungeachtet seiner abweichenden moralischen Bewertung der Europäer) ganz ähnlich wie laut FW 352 zivilisatorische Zähmung nicht zuletzt zu physioästhetischen Defiziten, so argumentiert dagegen unter der Überschrift „Sitte und Schönheit“ M 25 noch ausdrücklich für einen direkten Kausalzusammenhang zwischen sittlicher Zähmung und körperlicher Verschönerung im Tier- und Menschenreich: „Zu Gunsten der Sitte sei nicht verschwiegen, dass bei Jedem, der sich ihr völlig und von ganzem Herzen und von Anbeginn an unterwirft, die Angriffs- und Vertheidigungsorgane – die körperlichen und geistigen – verkümmern: das heisst, er wird zunehmend schöner! Denn die Übung jener Organe und der ihnen entsprechenden Gesinnung ist es, welche hässlich erhält und hässlicher macht. Der alte Pavian ist darum hässlicher, als der junge, und der weibliche junge Pavian ist dem Menschen am ähnlichsten: also am schönsten.“ (KSA 3, 36, 2–10; vgl. NK 3/1, S. 116)

Speziell zur vestimentären Metapher der „Moral-Verkleidung“ in FW 352 vgl. Frommann-Breckner 2017, 305 f., der sie auf das hier gar nicht vorkommende Begriffspaar „Sklavenmensch“/„Herrenmensch“ beziehen und vor diesem Hintergrund „die moralische Maske auch als eine Maskerade des Bösen“ interpretieren will (ebd., 306). Dass sich ein „Sklavenmensch“ unter dem Deckmantel der Moral möglicherweise „auch Egoismus und Rücksichtslosigkeit zu eigen macht, um nicht länger benachteiligt zu werden“ (ebd.), phantasiert Frommann-Breckner jedoch ziemlich willkürlich in N.s Text hinein.

588, 25 *inwendige*] D 16a, 17: „innwendige“.

589, 1 *das Heerdenthier*] Der Gattungsname „Heerdenthier“ setzt die abschätzige Bestimmung der europäischen Menschen fort, die zunächst „als zahme Thiere“ (588, 24) und dann als „kränkliche[], krüppelhafte[] Thier[e]“ (588, 29) tituliert wurden, wobei es sich im Horizont des Textes um drei synonyme bzw. einander erläuternde Bezeichnungen handelt. Als – in umwerterischer Absicht positiv besetzte – Antonyme dazu fungieren dagegen „das schlimme wilde Thier“ (588, 22) und „die Furchtbarkeit des Raubthiers“ (588, 31 f.), die mit „Bosheit und Niederträchtigkeit“ (588, 21 f.), zugleich aber auch mit Stärke, Gesundheit und

Schönheit assoziiert sind. Mehrfach wird der (neuzeitliche europäische) Mensch bereits in der Erstausgabe von FW als Herdentier mit entsprechenden Herdeninstinkten charakterisiert, so gleich in FW 1 (vgl. NK 369, 10 f.) und besonders zentral in FW 116 und FW 117. Im Fünften Buch greift vor allem der übernächste Abschnitt FW 354 die anthropologische Metapher der „Heerden-Natur“ (592, 23 f.) erneut auf, diesmal in ‚bewusstseinstheoretischer‘ Wendung.

589, 2–4 *Moral putzt den Europäer auf – gestehen wir es ein! – in's Vornehmere, Bedeutendere, Ansehnlichere, in's „Göttliche“* –] Das Fehlen eines abschließenden Satzzeichens vor dem bei vielen Abschnitten im Fünften Buch vorhandenen finalen Gedankenstrich ist untypisch, stimmt aber mit dem Erstdruck überein (vgl. Nietzsche 1887, 277). Dass die Moral dem ‚Putz‘ diene, also letztlich eine ästhetische Funktion erfülle, ist ein Gedanke, der bei N. schon früher begegnet. So notiert er bereits in NL 1880, 4[121], KSA 9, 131, 9–11: „Die Moral wollte den menschlichen Handlungen eine Bedeutung geben, einen Putz, einen fremden Reiz, ebenso alle Beziehungen zur Gottheit“. Vgl. dann erneut in NL 1884, 27[42], KSA 11, 286, 7 f.: „Moralität als Putz und Schmuck, als Verkleidung der schämenswerthen Natur.“

353.

Vom Ursprung der Religionen.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „351“ nummeriert (D 16a, 18). Den Schlussgedanken des vorangehenden Abschnitts, dem zufolge die Moral dem ‚Aufputz‘ des Menschen dient, überträgt FW 353 gleichsam variiierend auf die Religion. Deren Begründer, die „Religionsstifter“ (589, 7), so die zunächst an „Jesus (oder Paulus)“ (589, 20 f.), dann auch an „Buddha“ (589, 28) exemplifizierte These, werten die von ihnen jeweils schon vorgefundene gewöhnliche Lebensweise der Menschen eines bestimmten Kulturkreises auf, indem sie durch neue, originelle Interpretationen „den höchsten Sinn“ in diese Alltäglichkeit hineinlegen: Jesus in das „tugendhafte[] gedrückte[] Leben“ der „kleinen Leute in der römischen Provinz“ (589, 21–23), denen er ‚Weltüberwindung‘ in Aussicht stellte, Buddha hingegen in die „Trägheit“ und schon dadurch bedingte Bedürfnislosigkeit „seines Volks“ (589, 30), die er zum Ideal erhob. Unterschiedliche Deutungsansätze zu FW 353 liefern Lampert 1993, 343 (als Abschluss der mit FW 350 begonnenen „sections“ zu Philosophie und Religion), Strobel 1998, 156 (als Beginn einer „Aphorismengruppe“ zur „Kritik des Bewußtseins und des Geistes“), Witzler 2001, 111 f. (zu Paulus), Iwawaki-Riebel 2004, 136 (zum Buddhismus) u. Figl 2007a, 314 f. (zu einer „fälschenden Interpretation“ der Religionsstifter); ausführlicher beschäf-

tigt sich Stegmaier 2012b, 239–245 mit dem Text, den er mit FW 350, FW 351 und FW 358 verkettet und auf den Begriff einer vom Religionsstifter zu gebenden „Orientierung“ (Stegmaier 2012b, 243) bringen will.

Von Religionsstiftern war bereits in drei Abschnitten der Erstausgabe von FW die Rede: Während im Dritten Buch „die Formel des Gebets“ als Instrument „aller Religionsstifter“ (FW 128, 484, 3 f.) sowie „Pythagoras und Plato“ als verhinderte „Religionsstifter-Seelen und -Talente“ (FW 149, 493, 12–15) betrachtet wurden, sprach im Vierten Buch FW 319 „allen Religionsstiftern und Ihresgleichen“ die „Redlichkeit“ gegenüber den eigenen „Erlebnissen“ ab (550, 31–551, 1).

589, 8 f. *disciplina voluntatis*] Auf Deutsch: „Erziehung des Willens“ oder „Zucht des Willens“. Obwohl die Formel erst durch N. populär geworden zu sein scheint, kommt sie vereinzelt schon früher in der moraltheologischen Literatur vor, so in Karl Werners *Enchiridion theologiae moralis*, wo es mit Blick auf Markus 13, 37 u. Matthäus 26, 41 heißt: „Necessaria est continua custodia et disciplina voluntatis“ (Werner 1863, 76). N. bedient sich der lateinischen Formel laut eKGWB nur noch an zwei weiteren Stellen, in denen sie aber nicht distanziert als „Erfindung der Religionsstifter“ (589, 7) erscheint, sondern identifikatorisch als Eigenschaft des Sprechenden „Wir“ – so in KGW IX 4, W I 3, 126, 35–44 (NL 1885, 35[9], KSA 11, 512, 21–27): „Wir haben eine *disciplina voluntatis* vor unseren Mitmenschen voraus. Alle Kraft verwendet auf Entwicklung des Willens-kraft, die eine Kunst / welche uns erlaubt, Masken zu tragen. Masken-kunst, des Verstehens jenseits der Affekte (auch ‚über=europäisch‘ denken, zeitweilig) / Vorbereitung dazu, die Herren der Erde zu werden; die Gesetzgeber / der Zukunft.“ Oder die ‚Zucht des Willens‘ erscheint als Wirkungsabsicht des eigenen Werks – so in MA II Vorrede 2, KSA 2, 371, 22–28: „Möge man sich nunmehr, nach sechs Jahren der Genesung, die gleichen Schriften [VM u. WS] vereinigt gefallen lassen, als zweiten Band von Menschliches, Allzumenschliches: vielleicht lehren sie, zusammen betrachtet, ihre Lehre stärker und deutlicher, – eine Gesundheitslehre, welche den geistigeren Naturen des eben heraufkommenden Geschlechts zur *disciplina voluntatis* empfohlen sein mag.“

589, 17 f. *Religionsstifters*] D 16a, 18: „Religionsstifter“.

589, 20 f. *Jesus (oder Paulus)*] Die Klammeralternative „oder Paulus“ hat N. nachträglich in D 16a, 18 eingefügt. Wenn Havemann 2002, 147 diese Referenz auf Paulus im Kontext der „frühen Jesusdeutungen Nietzsches“ in seiner ‚mittleren‘ Schaffensphase verorten und als Beleg dafür heranziehen zu können vermeint, dass „Nietzsche in dieser Zeit beide [Jesus und Paulus] als ‚Stif-

ter des Christentums‘ bezeichnen“ kann (vgl. auch ebd., Anm. 114: „Grundsätzlich ist er [Jesus] in dieser Funktion noch nicht von Paulus unterschieden“), dann ist das wohl nur so zu erklären, dass Havemann die spätere Entstehung von FW V gegenüber FW I–IV nicht bewusst war. Zu Paulus in der Erstausgabe siehe NK FW 139. Zur strikten Trennung von Paulus als Religionsstifter und Jesus als Erlösertypus in N.s letzten Texten vgl. NK KSA 6, 259, 24–26.

589, 22 f. , *ein bescheidenes tugendhaftes gedrücktes Leben*] Nachträglich in D 16a, 18 eingefügt.

589, 24 *jede andre Art Leben zu verachten,*] Nachträglich in D 16a, 18 eingefügt.

589, 25 *den stillen Herrnhuter-Fanatismus*] Das tendenziell mit dem „Fanatismus“ konfligierende Adjektiv „stillen“ wurde nachträglich in D 16a, 18 eingefügt. Es spielt auf die „Stillen im Lande“ an, wie im Rückgriff auf Psalm 35, 20 unterschiedliche Frömmigkeitsströmungen des 18. und 19. Jahrhunderts bezeichnet wurden (vgl. Peters 2004, 1738). Die „Herrnhuter“ (so die schon zu N.s Zeit korrekte Schreibweise), auch Evangelische „Brüderunität“ oder „**Brüdergemeinde**“ genannt, sind eine „von den Nachkommen der böhmischen und mährischen Brüder [im Jahr 1722] gestiftete Religionsgesellschaft, deren Hauptsitz und Mittelpunkt [die sächsische Stadt] Herrnhut ist“ (Meyer 1874–1884, 3, 837), die sich aber schon bald intensiv und erfolgreich der Missionierung außerhalb Europas widmete. Es handelt sich also um einen Anachronismus, den Urchristen „in der römischen Provinz“ (589, 21 f.) einen „Herrnhuter-Fanatismus“ zuzuschreiben. Vom „Fanatismus“ der Herrnhuter ist im 19. Jahrhundert in verschiedenen kritischen Texten zu lesen. So heißt es etwa in Martin Cunows (selbst ein entlaufener Herrnhuter) einschlägiger Broschüre *Die Herrnhuter in ihrem Leben und Wirken*: „Sollte man es für möglich halten, daß mitten im Schooße des Protestan-/34/tismus ein solcher geistlicher Fanatismus und solch’ ein gänzlicher Mangel an thätigem Christenthum stattfinden könne? Daß dies aber gerade bei Leuten vorkommt, welche sich selbst für eine auserwählte Gemeine Jesu halten, ist wieder gewissermaßen in Ordnung, denn schwärmerische Einbildung und geistliche Selbsttäuschung kennen keine Grenzen.“ (Cunow 1839, 33 f.) Bei N. kommen die „Herrnhuter“ laut eKGWB nur in dieser Schreibweise und außer FW 353 lediglich in zwei Nachlass-Notaten vor: in NL 1883, 17[52], KSA 10, 554, 24 („gegen die Gemeinden à la Herrnhuter – Christen“) und KGW IX 2, N VII 2, 115, 18–26 (NL 1885/86, 1[123], KSA 12, 39, 18–23), wo sich anlässlich der „„Seligkeit“ [...] bei herren-/huter-schen Pietisten“ die aggressive, fast möchte man sagen: ‚fanatische‘ Empfehlung findet: „Man müßte, als / großer Erzieher, eine Rasse ‘solcher’,seligen

Menschen‘ uner-/bittlich in das Unglück hineinpeitschen“. Den Gründer der Herrnhuter Brüdergemeine, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760), erwähnt N. außerdem in zwei Nachlass-Notaten: NL 1883, 15[8], KSA 10, 481, 13 u. NL 1883, 15[60], KSA 10, 494, 17.

589, 25 *unterirdische*] Nachträglich in D 16a, 18 eingefügt.

589, 26 f. *endlich bereit ist, „die Welt zu überwinden“]* In D 16a, 18 korrigiert aus: „endlich bereit ist, mit seinem Glauben ‚die Welt zu überwinden““. Zur letzteren, zitathaften Wendung vgl. Johannes 16, 33, wo Jesus spricht: „Solches habe ich mit euch geredet, daß ihr in mir Frieden habt. In der Welt habt ihr Angst: aber seyd getrost, Ich habe die Welt überwunden.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 133) N.s Text macht aus dieser transzendenten Weltüberwindung die durchaus weltliche Macht-Aussicht, „Rom und die höheren Stände im ganzen Reiche“ (589, 27 f.) zu überwinden, die Jesus/Paulus seinen Anhängern eröffnet habe. Vom „Willen zur Macht“ derjenigen, „die man Religionsstifter nennt“, handelt EH Vorwort 4, KSA 6, 259, 25 f. Zur These, dass die Weltüberwindung den schauspielerischen Griechen gelungen sei, vgl. FW 356 (NK 596, 11 f.).

589, 28–590, 4 *Buddha insgleichen fand jene Art Menschen vor, und zwar zerstreut unter alle Stände und gesellschaftliche Stufen seines Volks, welche aus Trägheit gut und gütig (vor Allem inoffensiv) sind, die, ebenfalls aus Trägheit, abstinert, beinahe bedürfnisslos leben: er verstand, wie eine solche Art Menschen mit Unvermeidlichkeit, mit der ganzen vis inertiae, in einen Glauben hineinrollen müsse, der die Wiederkehr der irdischen Mühsal (das heisst der Arbeit, des Handelns überhaupt) zu verhüten verspricht]* Dass das indische Klima eine nahezu bedürfnislose Lebensweise begünstige, konnte N. bei Oldenberg 1881, 363 f. lesen: „Die einfachen Bedürfnisse, welche in dem Klima Indiens / 364/ dem Leben des Mönchs und dem Gemeinschaftsleben des Mönchsordens zukommen, sind leicht befriedigt.“ Zu N.s weiteren einschlägigen Lektüren über den Buddhismus vgl. ÜK 2; siehe außerdem NK FW 108 u. NK FW 142. Wird im letzteren Text die Lehre Buddhas gegen das Christentum ausgespielt, zieht FW 346 hinsichtlich des Pessimismus Parallelen zwischen Christentum und Buddhismus (vgl. NK 580, 25–34).

Wie das Konjunktionaladverb „insgleichen“ an der vorliegenden Stelle signalisiert, geht es auch in FW 353 um eine Gemeinsamkeit zwischen beiden Religionen bzw. zwischen ihren Begründern, die hier jedoch weniger inhaltlich als vielmehr formal bestimmt wird: als die ‚aufwertende Interpretation‘ der jeweiligen Lebensweise eines „Volks“. Im Falle Buddhas sei dies die spirituelle Verbrämung der angeblich in Indien weit verbreiteten „Trägheit“ gewesen. Tatsächlich war diese ‚Nationaleigenschaft‘ ein ethnographischer Topos, der be-

reits im 18. und früheren 19. Jahrhundert vielfach kolportiert wurde. In der deutschsprachigen Ausgabe von James Mills – John Stuart Mills Vater – *Geschichte des britischen Indien* heißt es etwa über den indischen „Hang zu einer schlaffen Trägheit“ (Mill 1839, 1, 347): „Die Liebe zur Ruhe hat in Indien eine mächtigere Herrschaft, als vielleicht in irgend einem andern Theile des Globus. ‚Es ist glücklicher, zu sitzen, als zu gehen; es ist glücklicher, zu schlafen, als zu wachen, aber das Glücklichsste von Allen ist der Tod.‘ Dies ist ihr sehr bezeichnender Lieblingsspruch. Eine phlegmatische Indolenz beherrscht die ganze Nation.“ (Ebd., 346) Der in N.s Text als religiöse Konsequenz dieser indischen „Trägheit“ konzeptualisierte buddhistische Glaube an eine mögliche ‚Verhütung‘ der „Wiederkehr der irdischen Mühsal“ – die Bejahung des Ewige-Wiederkunfts-Gedankens (vgl. FW 341) wäre demnach nichts für Inder – dürfte stark von Schopenhauer geprägt sein, der die Vorstellung der „Erlösung“ aus einem Kreislauf von „Wiedergeburten“ im zweiten Band seiner *Welt als Wille und Vorstellung* als Ziel der „Buddhaisten“ beschreibt: die Erreichung des „Nirwana, welches die Negation dieser Welt, oder des Sansara ist“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 698).

Die witzige Herleitung dieser religiösen Zielvorstellung aus der vermeintlichen „Trägheit“ der Inder hakt allerdings, wenn man sich andere Quellen N.s zum Buddhismus anschaut wie etwa Koeppens *Religion des Buddha*, wo ein deutschsprachiger „Auszug“ aus dem *Dhammapada* als der „wahrscheinlich [...] älteste[n] buddhistische[n] Religionsurkunde“ (Koeppen 1857–1859, 1, 451) zitiert wird, welche die „Trägheit“ ausdrücklich verurteilt und stattdessen „Wachsamkeit“ und „Kraft“ anempfiehlt: „Wachsamkeit ist der Weg der Unsterblichkeit, Trägheit der Weg des Todes. Die Wachsamten sterben nicht, die Trägen sind schon wie Todte. Der Trägheit jagen die Thoren nach, die Wachsamkeit hütet der Weise wie seinen besten Schatz. Einen Tag der Kraft und Anstrengung leben, ist besser, als hundert Jahre der Ohnmacht und Schlaffheit.“ (Ebd., 452) Das hinderte aber auch spätere Autoren nicht an Behauptungen, die der Argumentation in N.s Text ähneln. So schreibt zu Beginn des 20. Jahrhunderts etwa der Basler Religionswissenschaftler Alfred Bertholet in seiner Broschüre *Buddhismus und Christentum*: „Der Buddhismus kommt menschlicher Trägheit [...] entgegen“ (Bertholet 1909, 65, Anm. 100).

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, dass die in FW 353 vertretene These von der in Indien quer durch alle Gesellschaftsschichten anzutreffenden trägheitsbedingten ‚Abstinenz‘ in einem gewissen Spannungsverhältnis zu den im Dritten Buch in FW 145 enthaltenen Ausführungen über die vermeintlich von den „indischen Lehrer[n]“ (491, 25 f.) forcierte „Anwendung von Opium und narkotischen Dingen“ (491, 20 f.) steht, deren sich die Inder demnach gerade nicht enthalten. Oder man hätte zumindest die Drogenabstinenz auszu-

nehmen; im vorliegenden Passus ist ja auch nur die Rede von einer „beinahe“ enthaltsamen Lebensweise.

589, 31–590, 2 *die, ebenfalls aus Trägheit, abstinent, beinahe bedürfnisslos leben: er verstand, wie eine solche Art Menschen mit Unvermeidlichkeit, mit der ganzen vis inertiae, in einen Glauben hineinrollen müsse*] Im Druckmanuskript noch mit geringfügigen Abweichungen gegenüber der Druckfassung („muß“ statt „müsse“, kein Komma vor „abstinent“) verändert aus: „ebenfalls aus Trägheit abstinent, beinahe bedürfnislos leben und mit Unvermeidlichkeit, mit der ganzen vis inertiae, in einen Glauben hineinrollen müssen“ (D 16a, 18).

590, 1 *vis inertiae*] Auf Deutsch: „Kraft der Trägheit“, „Trägheitskraft“. Zu dem in der neuzeitlichen Naturphilosophie, namentlich durch Newton in der Mechanik etablierten Grundbegriff der „vis inertiae“, der zu N.s Zeit längst zum Konversationslexikon-Wissen gehörte, vgl. Pierer 1857–1865, 18, 615: „1) die Kraft, wodurch ein Körper einem andern widersteht, welcher denselben Raum einnehmen will, in welchem er sich befindet; 2) das Beharrungsvermögen“. Über „die Newtonsche Vorstellung von einer Trägheitskraft (vis inertiae)“ (Dühring 1873a, 201) hätte sich N. beispielsweise in Eugen Dührings *Kritischer Geschichte der allgemeinen Principien der Mechanik*, die er im Jahr 1875 erworben hatte, genauer informieren können. Dühring erläutert sie als „die Reaction, welche entsteht, wenn der bisherige beharrende und sich selbst gleiche Zustand der Ruhe oder Bewegung [eines Körpers] durch eine fremde Action unterbrochen wird“ (ebd., 202; Seite in N.s Exemplar allerdings nicht mehr aufgeschnitten). Vor diesem Hintergrund könnte man von einem ‚falschen‘ Metapherngebrauch in N.s Text sprechen, da es in diesem ja keine solche unterbrechende Fremddaction gibt. Indes geht es in FW 353 gar nicht eigentlich um die „vis inertiae“ als mechanische Wirkungsgröße, sondern lediglich um eine ironisch-metaphorische Übertragung derselben auf die angebliche indische Nationaleigenschaft der „Trägheit“, von der Buddha ‚genial‘ erkannt habe, dass sie – gleich einer Kugel auf schiefer Ebene – unweigerlich in eine Religion der Lebensverneinung „hineinrollen müsse“ (590, 2).

Zum ersten Mal gebraucht N. den Terminus „vis inertiae“ – vielleicht infolge einer Lektüre von Bahnsen 1880–1882 – in seinem Brief an Köselitz vom 20. März 1882 (KSB 6/KGB III 1, Nr. 213, S. 183, Z. 43 f.), später dann erneut in NL 1887, 8[1], KSA 12, 326, 16 sowie in GM I 1, KSA 5, 257, 16 u. GM II 1, KSA 5, 291, 12 (vgl. hierzu NK 5/2, S. 90 f., wo neben Bahnsen 1880–1882 auch noch zwei weitere mögliche Quellen N.s für diesen Begriff angegeben werden: Schopenhauer 1873–1874, 3, 340 u. Baumann 1879, 4).

590, 6 *eine bestimmte*] In D 16a, 18 korrigiert aus: „eine ganz bestimmte“.

590, 7–9 haben. *Er ist es, der sie zusammenbringt; die Gründung einer Religion wird insofern immer zu einem langen Erkennungs-Feste.* –] In D 16a, 18 korrigiert aus: „haben; die Gründung einer Religion ist ein langes Erkennungs-Fest. –“

354.

Vom „*Genius der Gattung*“.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „352“ nummeriert (D 16a, 19). Die in zitierende Anführungszeichen gesetzte Formel „Genius der Gattung“ stammt von Schopenhauer, der sie in Kapitel 44 des zweiten Bandes seiner *Welt als Wille und Vorstellung* („Metaphysik der Geschlechtsliebe“; vgl. NK 369, 3–10) mehrfach verwendet. Den überindividuellen „Genius der Gattung“ sieht Schopenhauer im Geschlechtstrieb der einzelnen Individuen am Werk, um den Fortbestand der Gattung zu garantieren; „in Allen, die zeugungsfähig sind“, so Schopenhauer, „meditirt [...] der Genius der Gattung das kommende Geschlecht“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 629). Er steht letztlich im Dienst des – unheilvollen – „Willens zum Leben“ (ebd., 642). Unter diesem Gesichtspunkt sieht Schopenhauer die Liebesleidenschaft als einen bloßen „Wahn“ an, der freilich alle geschlechtsreifen Menschen betrifft, um „das kommende Geschlecht“ zu zeugen (ebd., 639).

Der „Genius der Gattung“ kommt bereits beim frühen N. mehrfach vor, so in NL 1869/70, 3[21], KSA 7, 66, 23 f.; NL 1869/70, 3[37], KSA 7, 26 f.; DW 4, KSA 1, 575, 15 f.; GT 2, KSA 1, 33, 30 f. (vgl. NK 1/1, S. 133 f.); NL 1873, 28[6], KSA 7, 618, 11; NL 1874, 35[11], KSA 7, 811, 9. Während in diesen Texten teils in sehr freier Anlehnung an Schopenhauer affirmativ vom „Genius der Gattung“ gesprochen wird, der für das dionysische „Einssein“ (so in der genannten GT-Stelle), für die Aufhebung des *principium individuationis* steht – bei Schopenhauer sorgt er allerdings gerade für dessen Aufrechterhaltung –, werden beim ‚mittleren‘ N. kritische Töne in Bezug auf das schopenhauerische Konzept eines für sexuelle Paarungserfolge verantwortlichen ‚Gattungsgenius‘ laut. „Die Liebe ist von Schopenhauer gar nicht erklärt. [...] Mit dem ‚Genius der Gattung‘ ist gar nichts gewonnen“, heißt es in NL 1876, 19[111], KSA 8, 357, 12 u. 16; ähnlich kritisch äußert sich NL 1876/77, 23[46], KSA 8, 421, 10–13. Im Spätwerk wird jener Genius außer an der vorliegenden Stelle nur noch in JGB 268 erwähnt, und auch hier kommt er nicht sonderlich gut weg, wenn in einer Klammerbemerkung befunden wird: „Die Furcht vor dem ‚ewigen Missverständniss‘: das ist jener wohlwollende Genius, der Personen verschiedenen Geschlechts so oft von übereilten Verbindungen abhält, zu denen Sinne und Herz rathen – und nicht irgend ein Schopenhauerischer ‚Genius der Gattung‘ –!“ (KSA 5, 222, 2–7, siehe NK 5/1, S. 770 f.)

Dagegen wird die von Schopenhauer entlehnte Titel-Formel von FW 354, die im Text selbst (nur) noch an einer weiteren Stelle Erwähnung findet (vgl. 592, 31), wieder in anderer Weise verwendet: als Name für die „Heerden-Natur“ des Menschen, die das sprechende Ich von der „Individual-Existenz des Menschen“ unterscheidet (592, 22–24) und in dieser Differenz gerade als eigentlichen „Charakter des Bewusstseins“ (592, 30 f.) ansetzt (zur Schopenhauer-Umdeutung in FW 354 vgl. Garcia 2010, bes. 153–156). Insofern bildet FW 354 eine bewusstseinstheoretische Ausweitung der Herden-Thematik, die FW im Ganzen – auch schon in der Erstausgabe von 1882 – durchzieht. Galt das Interesse in den bisherigen Abschnitten jedenfalls primär den menschlichen ‚Herdeninstinkten‘ (vgl. die Stellen-Übersicht in NK 369, 10 f. u. die Begriffserläuterungen in NK FW 116) sowie dem „Heerden-Gewissensbiss“ (FW 117), so wird nun auf die „Heerden-Nützlichkeit“ (592, 25), „Heerden-Perspektive“ (592, 32) und „Heerden-Merkzeichen“ (593, 9) des menschlichen Bewusstseins und seiner Inhalte abgestellt. Über das Bewusstseinsthema ist FW 354 noch mit einigen weiteren Abschnitten der Erstausgabe verbunden, insbesondere mit FW 11 aus dem Ersten Buch und FW 110–111 aus dem Dritten Buch. Auch im Fünften Buch wird das Thema noch weiterverfolgt, nämlich gleich im folgenden Text FW 355 sowie ebenfalls in FW 357, wo wie zu Beginn von FW 354 Leibniz’ Bewusstseinskonzept lobend erwähnt wird.

FW 354 gehört zu den am meisten zitierten und interpretierten Abschnitten von FW; einen Überblick über die Forschungsgeschichte bis zu seiner ‚kontextuellen Interpretation‘ des Fünften Buchs liefert Stegmaier 2012b, 262, der den Text als „eine[n] der philosophisch bedeutsamsten Aphorismen in Nietzsches ganzem Werk“ einführt. Die ferner vorliegende und jüngere, vor allem anglophone Literatur, die versucht, aus FW 354 eine kohärente philosophische Bewusstseinstheorie N.s zu extrahieren (als „an evolutionary history of consciousness“ las bereits Lampert 1993, 343–348, hier 343 den Abschnitt), diskutiert Dellinger 2016a, 256 f., der die erste Zeile-für-Zeile-Lektüre des Abschnitts vorgelegt hat. Gegen Positionen wie die von Katsafanas 2005, Constâncio 2012 oder Riccardi 2016, die eine systematische Rekonstruktion von ‚N.s Theorie des Bewusstseins‘ (vgl. auch schon die so betitelte Monographie von Schlimgen 1999, 32, wonach FW 354 „die Bewusstseinstheorie Nietzsches zusammenfass[t]“) für möglich halten bzw. leisten wollen, meldet Dellinger 2016a, 256 f. im Anschluss an Pichler 2012a, 193 und Stegmaier 2012b, 262 Zweifel an, um sich selbst stattdessen einem umfassenden kontextualisierenden *close reading* zuzuwenden, das gerade auch die literarische Darstellungsform von FW 354 mit all ihren argumentativen Unzuverlässigkeiten ernst nimmt.

Der zu kommentierende Text – nach FW 357 der umfangreichste im Fünften Buch – lässt sich, trotz all seiner schriftstellerischen Feinheiten und ohne

gar darin eine oder gar *die* Bewusstseinstheorie N.s sehen zu wollen, grob in drei Argumentationsschritte gliedern, die durch zwei Gedankenstriche zwischen ganzen Sätzen deutlich markiert sind: Im ersten, expositorisch kurzen Schritt (590, 11–27) spitzt die Sprechinstanz das „Problem des Bewusstseins“ (590, 11 f.) auf die Frage zu, weshalb es angesichts des vorausgesetzten enormen Übergewichts unbewusst ablaufender Lebensprozesse (auch der ‚geistigen‘) so etwas wie Bewusstsein überhaupt gibt, wenn es doch „in der Hauptsache überflüssig ist“ (590, 27). Zu beantworten sucht der Sprecher diese Frage im zweiten, umfangreichsten Argumentationsschritt (590, 28–592, 21), der das Bewusstsein entwicklungsgeschichtlich als Funktion des menschlichen „Mitteilungs-Bedürfnisses“ (591, 20) begreift, das insofern im Dienst des Lebens stehe, als der Mensch ein „sociales Tier“ (592, 19) sei, das auf Verständigung mit seinen Artgenossen angewiesen ist, um nicht zugrunde zu gehen. Das Bewusstsein und mit ihm die (verbale) Sprache erlaube es, die vorgestellte Welt mit den Anderen zu teilen und gemeinsam zu bewältigen; in dieser überlebensnotwendigen Hinsicht erweist sich das Bewusstsein also keineswegs als überflüssig, sondern als enorm nützlich. Allerdings, so die Eingangsüberlegung des dritten und letzten Textabschnitts (592, 21–593, 26), diene das Bewusstsein deshalb nur der Erfassung des Allgemeinen, Nicht-Individuellen; alles Bewusst-Gewordene sei vom titelgebenden „Genius der Gattung“ (592, 31), der hier ironisch für „die Heerden-Natur“ (592, 23 f.) des Menschen steht, schon „gleichsam majorisirt“ (592, 32), auf einen Durchschnittsfaktor hin nivelliert worden. Genau daran setzt die schließlich erfolgende Bemängelung des Bewusstseins an, das lediglich „eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt“ (593, 7) repräsentiere und oberflächliche, „relativ-dumm[e]“ (593, 8) Vorstellungen erzeuge, insofern es laut Voraussetzung eben nicht auf Individualität eingestellt ist, sondern nur dem „Interesse der Menschen-Heerde“ (593, 22 f.) diene. Aber gerade das immer weiter „wachsende Bewusstsein“, das sich zuletzt seiner eigenen Unzulänglichkeit bewusst wird, hält der Sprecher für „eine Gefahr“, ja für „eine Krankheit“ (593, 12 f.), wie sie sich im ‚gegenwärtigen‘ Europa zeige. Besonders interessant ist vor diesem Hintergrund der Schlusssatz des Abschnitts, der selbst die – zuvor behauptete – Nützlichkeit des Bewusstseins für die Erhaltung der menschlichen Gattung noch als eine ‚dumme‘ Vorstellung abqualifiziert und in Erwägung zieht, „wir“ könnten just an ihr „einst zu Grunde gehn“ (593, 26). Damit wird die performative bzw. performativ widersprüchliche Struktur des Textes kenntlich, die zuletzt die eigene Argumentation in die Kritik am Bewusstsein miteinschließt.

Garcia 2010, 154 und Stegmaier 2012b, 272 führen das nachgelassene Notat NL 1884/85, 30[10] als ‚Vorstufe‘ zu FW 354 an, das Dellinger 2016a, 258 f. jedoch nur als „Parallelstelle“ gelten lassen will. Tatsächlich fallen Ähnlichkei-

ten ebenso wie Abweichungen zwischen Nachlass-Aufzeichnung und Drucktext auf: „Die Nöthigung bei großer Gefahr, sich verständlich zu machen, sei es um sich einander zu helfen oder um sich zu unterwerfen, hat nur vermocht, jene Art Urmenschen einander anzunähern, welche mit ähnlichen Zeichen ähnliche Erlebnisse ausdrücken konnten; waren sie zu verschieden, verstanden sie sich, beim Versuche einer Verständigung durch Zeichen, falsch: so gelang die Annäherung, also endlich die Heerde nicht. Daraus ergibt sich, daß im Großen und Ganzen die Mittheilbarkeit der Erlebnisse (oder Bedürfnisse oder Erwartungen) eine auswählende, züchtende Gewalt ist: die ähnlichen Menschen bleiben übrig. Die Nöthigung zu denken, die ganze Bewußtheit, ist erst auf Grund der Nöthigung, sich zu verständigen, hinzugekommen. Erst Zeichen, dann Begriffe, endlich ‚Vernunft‘, im gewöhnlichen Sinn. An sich kann das reichste organische Leben ohne Bewußtsein sein Spiel abspielen: so bald aber sein Dasein an das Mit-Dasein anderer Thiere geknüpft ist, entsteht auch eine Nöthigung zur Bewußtheit. Wie ist diese Bewußtheit möglich? Ich bin fern davon, auf solche Fragen Antworten (d.h. Worte und nicht mehr!) auszudenken; zur rechten Zeit fällt mir der alte Kant ein, welcher einmal sich die Frage stellte: ‚wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?‘ Er antwortete endlich, mit wunderbarem ‚deutschem Tiefsinn‘: ‚durch ein Vermögen dazu‘. – Wie kommt es doch, daß das Opium schlafen macht? Jener Arzt bei Molière antwortete: es ist dies die vis soporifica. Auch in jener Kantischen Antwort vom ‚Vermögen‘ lag Opium, mindestens vis soporifica: wie viele deutsche ‚Philosophen‘ sind darüber eingeschlafen!“ (KSA 11, 356, 1–27) Bis auf die unter Verweis auf Kants abschreckendes Beispiel abgewiesene Frage nach der Möglichkeit des Bewusstseins liegen die Übereinstimmungen mit FW 354 auf der Hand; auch in der Nachlass-Aufzeichnung erweist sich das Bewusstsein als Folge des menschlichen Mitteilungsbedürfnisses.

Zur Interpretation von FW 354 vgl. neben den schon genannten und in den folgenden Stellenkommentaren noch zusätzlich herangezogenen Texten u. a. auch Gori 2010, Kupin 2010, Sooväli 2010, Fleming 2012, bes. 337–339, Lossi 2012a, Meyer 2014, 214–217, Abel 2015, 48 f., Constâncio 2015a, 301–309, Gemes/Le Patourel 2015, 609–611, Miner 2017, 78 u. 81–87 u. 100, Hatab 2018, Heinrich 2018, 20 f., Gori 2019, 84–100, Finke-Lecaudey 2005 und Leiter 2019, 85–89.

590, 11–17 *Das Problem des Bewusstseins (richtiger: des Sich-Bewusst-Werdens) tritt erst dann vor uns hin, wenn wir zu begreifen anfangen, inwiefern wir seiner entrathen könnten: und an diesen Anfang des Begreifens stellt uns jetzt Physiologie und Thiergeschichte (welche also zwei Jahrhunderte nöthig gehabt haben, um den vorausfliegenden Argwohn Leibnizens einzuholen).]* Die Ausgangsthese, das Bewusstseins- bzw. Bewusstwerdungsproblem werde erst „jetzt“ deutlich, da die Entbehrlichkeit des Bewusstseins als Möglichkeit im Raum stehe, beruft

sich auf Ergebnisse der ‚aktuellen‘ Wissenschaften „Physiologie und Thiergeschichte“, die wiederum als nachträglicher Anschluss an die zweihundert Jahre ältere Position von Leibniz betrachtet werden. (Von der Satzstruktur her könnte zunächst auch auf die Entbehrlichkeit des „Problem[s]“ gezielt sein, aber der folgende Satz bestätigt, dass es um das Bewusstsein geht.)

Mit „Thiergeschichte“ – N. gebraucht den Ausdruck schon in UB IV WB 6, KSA 1, 463, 2 und in NL 1876/77, 23[19], KSA 8, 410, 8 – ist offenbar die zeitgenössische (darwinistische) Zoologie gemeint; Constâncio 2012, 198 übersetzt entsprechend „evolutionary biology“. Reuter 2012, 269 sieht in der Wendung „Physiologie und Thiergeschichte“ eine „Anspielung auf Pflügers Froschexperimente und dessen These vom ‚Rückenmarksbewusstsein‘“, die N. etwa aus Langes *Geschichte des Materialismus* gekannt haben könnte (vgl. Lange 1873–1875, 2, 346 f. = Lange 1887, 650 f.). Dellinger 2016a, 263, Anm. 29 verweist gegen eine solche Spezifizierung auf die entsprechenden zeitgenössischen „Debatten im Ganzen“, über die N. breit belesen war; man denke z. B. an Alfred Espinas’ *Die thierischen Gesellschaften* (1879), deren Relevanz für FW 354 schon Orsucci 2002, 317 f., Moore 2002a, 76 f. und Stegmaier 2012b, 287, Anm. 431, ansatzweise herausgestellt haben, an Karl Sempers *Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere* (1880) oder an Georg Heinrich Schneiders *Der thierische Wille* (o. J. [1880]), in denen viel von ‚instinktiven Trieben‘, ‚unbewussten Handlungen‘ usw. (aber ebenso vom ‚Bewusstsein der Tiere‘) die Rede ist.

Zur Opposition von Bewusstsein – evolutionsbiologisch als „letzte und späteste Entwicklung des Organischen“ (382, 18 f.) verstanden – und Instinkt vgl. schon FW 11, wo die Sprechinstanz eingangs ebenfalls hinsichtlich der „Bewusstheit“ auf das „Thier“ verweist (382, 20 f.). Zu Beginn von FW 354 soll offensichtlich der Hinweis auf die „Physiologie und Thiergeschichte“ dazu dienen, gerade die weitreichende Entbehrlichkeit des Bewusstseins für das Leben sichtbar zu machen; dem Tier wird damit das Bewusstsein indirekt abgesprochen, wofür es auch weitere Anhaltspunkte im Text gibt, etwa, wenn Bewusstsein an verbale Sprache gebunden wird (vgl. NK 592, 6–11). Angesichts dessen frappiert es jedoch, dass, durchaus in Übereinstimmung mit der zeitgenössischen Zoologie (hierzu NK 593, 4 f.), im Weiteren von der „Stärke des Bewusstseins [...] eines Menschen (oder Thiers)“ (590, 30–32) und noch später von der „Natur des thierischen Bewusstseins“ (593, 4 f.) zu lesen ist. Der Abschnitt unterliegt diesbezüglich auffälligen Schwankungen.

Die Referenz auf Leibniz in FW 354, die in FW 357 (vgl. NK 598, 6–13) ausführlicher wiederholt wird, hat die Forschung (zuerst Loukidelis 2006, vgl. auch Riccardi 2018) auf folgende Passage aus Otto Liebmanns Buch *Zur Analysis der Wirklichkeit* zurückgeführt, das N. besessen und mit außerordentlich vielen Lesespuren versehen hat. Liebmann schreibt dort über die „Berichtigung

der Cartesianischen Definition“, durch die Leibniz zu „einer tieferen Fassung des Begriffs vom Denken“ gelangt sei: „Diesen Schritt vollzog nun Leibniz mit Hilfe der psychologischen Entdeckung, daß ‚Vorstellungen haben‘ und ‚sich ihrer bewußt sein‘ durchaus nicht Ein und Dasselbe ist [dieser Satzteil von N. mit Randstrich markiert], daß es sehr viele latente oder unbewußte Vorstellungen in uns gibt, ja daß deren Summe, (sozusagen der unerleuchtete Schattenbezirk des Seelenlebens in uns), den beschränkten Lichtbezirk der jeweilig klaren und bewußten Vorstellungen an Umfang ganz enorm übertrifft. Wieviel Wahrnehmungen, Erinnerungen und Gedanken sind mir denn in jedem Moment meines Lebens präsent? Offenbar sehr wenige. Und wieviele Vorstellungen habe ich, wieviele also sind dunkel? Offenbar sehr viele. Wo steckt denn das ganze Wissen des Gelehrten, die ganze Lebenserfahrung des Individuums, von der innerhalb eines kurzen Zeitintervalls ja doch nur ein verschwindendes Minimum im Lichtbezirk des Bewußtseins gegenwärtig ist und sein kann? Soll etwa die unübersehbare Masse meines persönlichen Gedanken-vorraths radical vernichtet, gänzlich annullirt sein, solange ich mir nur einer höchst beschränkten Auswahl davon bewußt bin? Offenbar nein! Denn wie könnte sonst diese gewaltige Vorstellungsmenge reproducibel sein, wie könnte das jetzt Vergessene, Latente, bei tausend Gelegenheiten mir unwillkürlich wieder einfallen oder durch Nachsinnen willkürlich aus der Vergessenheit hervorgezogen werden? Also die vergessenen Vorstellungen sind zwar nicht im Bewußtsein, wohl aber in der Seele; zwar nicht frei, aber latent; zwar nicht ἐνεργεία, aber δυνάμει in mir; als Spannkraft, wiewohl nicht als lebendige Kräfte; genug, sie sind – ‚des connaissances virtuelles‘ und können sich unter günstigen Bedingungen in ‚connaissances actuelles‘ umwandeln, wie /213/ die virtuelle Geschwindigkeit und Spannkraft einer gedrückten Spiralfeder sich bei Aufhebung des hemmenden Druckes in aktuelle Geschwindigkeit und lebendige Kraft umwandelt. So Leibniz. Und hiemit war, auf Grund einer ebenso universellen als unzweifelhaften Thatsache der Psychologie, die Bewußtheit, aus welcher Cartesius ein wesentliches Attribut des Gedankens gemacht hatte [dieser Satzteil von N. mit Randstrich markiert], zu einem unwesentlichen Merkmal und Accidens der Vorstellung degradirt, welches nicht nur unter Umständen hinwegfallen kann, sondern in den allermeisten Fällen wirklich wegfällt.“ (Liebmann 1880, 212f.; N.s Unterstreichungen.)

Leibniz' Auftritt in der Eröffnung von FW 354 und noch deutlicher in FW 357, wo über „diese[n] Gedanken“ zu lesen ist, dass seine „Tiefe auch heute noch nicht ausgeschöpft“ sei (598, 14 f.), erscheint überaus positiv: als ‚anschlussfähig‘ für den Sprecher. Nachdem „Leibniz“ zum ersten Mal 1873 in PHG 7 beiläufig erwähnt wurde (mit seiner berühmten Theodizee-Formel von der ‚besten aller möglichen Welten‘, der hier Heraklits Aion-Fragment [vgl.

NK 639, 12–15] entgegengesetzt wird), taucht er bei N. erst über zehn Jahre später wieder auf: in mehreren nachgelassenen Aufzeichnungen des Jahres 1884 (die früheste ist NL 1884, 26[248], KSA 11, 215, 18, die mit den Worten beginnt: „Leibnitz ist interessanter als Kant“), um fortan immer mal wieder in Nachlass und Werk Erwähnung zu finden. Dabei ergibt sich freilich ein ambivalentes Bild: Wertschätzenden Äußerungen wie denen in FW V stehen kritische Aussagen gegenüber, so z.B. in AC 10, KSA 6, 177, 4 f. („Leibnitz, ein Hemmschuh mehr in der an sich nicht taktfesten deutschen Rechtschaffenheit“) oder EH WA 3, KSA 6, 361, 3 u. 5 (Leibniz wie andere deutsche Denker als „Falschmünzer“).

590, 11f. des Bewusstseins (richtiger: des Sich-Bewusst-Werdens)] Dass die Rede vom Bewusstsein dieser eingeklammerten Selbstkorrektur unterzogen wird, erhellt aus dem Folgenden, indem das Bewusstsein – zunächst freilich nur hypothetisch – als ein nachträglicher Reflexionsprozess konzeptualisiert wird, durch den ein schon vorher vorhandenes Denken, Fühlen, Wollen, Erinnern und Handeln erst zur Selbstreflexion gelangt. Zwar spricht FW 354 des ungeachtet wiederholt einfach vom „Bewusstsein“, was Dellinger 2016a, 262 zu der Bemerkung veranlasst, dass die „terminologische Präzisierung bereits wenige Zeilen später nicht mehr befolgt wird“, so dass sich „eine gewisse Verunsicherung hinsichtlich der Zuverlässigkeit der Sprecherstimme“ einstelle. Ohne die hochgradige Unzuverlässigkeit der Sprechinstanz bestreiten zu wollen, ist jedoch darauf hinzuweisen, dass auch das im Anschluss gebrauchte und als solches reflektierte Bild des Ins-Bewusstsein-Tretens (vgl. 590, 20 f.; vgl. auch das „in's Bewusstsein kommen“ in 591, 28 f., das „sich zum Bewusstsein bringen“ in 592, 28 f. sowie das „in's Bewusstsein übersetzen“ in 593, 1 f.) auf den prozessualen Übergang von Unbewusstem in Bewusstes abstellt. Vgl. ferner die jener terminologischen Präzisierung sehr wohl Rechnung tragende Erwähnung des „bewusst werdende[n] Denken[s]“ in 592, 4, „des Sich-bewusst-werdens der Vernunft“ in 592, 10 f., des „Bewusstwerden[s] unserer Sinesseindrücke“ in 592, 14 sowie des „immer schärfer [...] seiner selbst bewusst werden[den]“ Menschen in 592, 18–20. Damit verbunden ist aber noch eine Prozessualität des Bewusstseins, die über einen sich jeweils in einzelnen Individuen vollziehenden Reflexionsvorgang hinausgeht und vielmehr eine übergreifende, unabgeschlossene Bewusstseins-Evolution bezeichnet, die der Text mehrfach mit dem Begriff ‚Entwicklung‘ verbindet (vgl. 591, 20; 591, 24 u. 591, 26). In diesen entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang gehört ebenfalls die gegen Ende des Textes begegnende Rede vom – zumindest in Europa – auf geradezu gefährliche Weise immer weiter „wachsende[n] Bewusstsein“ (593, 12).

Der in FW 354 mehrfach gebrauchte Ausdruck „Bewusstwerden“ taucht in dieser Schreibung bei N. nur noch in AC 14, in der Schreibung „Bewußtwerden“ aber in mehreren, mehr oder weniger thematisch verwandten Nachlass-Notaten auf. Die frühesten Belegstellen sind NL 1870/71, 5[80] und NL 1880/81, 10[D79]; gehäuft findet sich das „Bewußtwerden“ dann in Aufzeichnungen aus den Jahren 1885–1888 (KGW IX 5, WI 8, 128, 6; KGW IX 6, W II 1, 93, 10; KGW IX 6, WI II 1, 71, 32; KGW IX 6, W II 2, 48, 30; KGW IX 7, W II 3, 154, 3; KGW IX 7, W II 3, 144, 6; KGW IX 8, W II 5, 67, 10 u. 16; KGW IX 8, W II 5, 63, 28 u. 50; KGW IX 9, W II 6, 102, 37f.; KGW IX 9, W II 6, 98, 20 u. 28 u. 32; KGW IX 9, W II 6, 76, 36).

590, 17–27 *Wir könnten nämlich denken, fühlen, wollen, uns erinnern, wir könnten ebenfalls „handeln“ in jedem Sinne des Wortes: und trotzdem brauchte das Alles nicht uns „in’s Bewusstsein zu treten“ (wie man im Bilde sagt). Das ganze Leben wäre möglich, ohne dass es sich gleichsam im Spiegel sähe: wie ja thatsächlich auch jetzt noch bei uns der bei weitem überwiegende Theil dieses Lebens sich ohne diese Spiegelung abspielt –, und zwar auch unsres denkenden, fühlenden, wollenden Lebens, so beleidigend dies einem älteren Philosophen klingen mag. Wozu überhaupt Bewusstsein, wenn es in der Hauptsache überflüssig ist?* Auf die hier angenommene Überflüssigkeit des Bewusstseins fokussiert der Beitrag von Riccardi 2018. Dass es sich beim Bewusstsein um die vergleichsweise dürftige verdoppelnde Spiegelung eines davon unabhängigen unbewussten Seelen- und Geisteslebens handle, ist ein Gedanke, der sich schon recht früh bei N. findet, vgl. NL 1877, 22[113], KSA 8, 400, 4–8: „Bewusstes Empfinden ist Empfindung der Empfindung, ebenso bewusstes Urtheilen enthält das Urtheil dass geurtheilt wird. Der Intellect ohne diese Verdoppelung ist uns unbekannt, natürlich. Aber wir können seine Thätigkeit, als die viel reichere, aufzeigen.“ Eine ähnliche Ansicht über die Verdopplungsfunktion des Bewusstseins vertritt noch folgendes Nachlass-Notat aus dem zeitlichen Entstehungsumfeld von FW V: „Wir bilden uns ein, daß das Be=/fehlende, Oberste in unserem Bewußtsein / stecke. Zuletzt haben wir ein doppeltes / Gehirn: die Fähigkeit, 'etwas von' unsere 'm' Wollen, Fühlen, / Denken selber zu wollen, zu fühlen u. zu denken / fassen wir mit dem Wort ‚Bewußtsein‘ zusammen“ (KGW IX 1, N VII 1, 138, 34–44 = NL 1885, 34[87], KSA 11, 448, 27–31).

Ähnliches konnte N. in Maximilian Drossbachs Buch *Ueber die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt* lesen, das 1884 erschienen war und sich – mit zahlreichen Lesespuren versehen – unter N.s Büchern erhalten hat (vgl. NPB 199). Auch Drossbach schreibt dem Bewusstsein quasi eine Verdopplung von „Wahrnehmen oder Empfinden“ durch selbstbezügliche Reflexion zu: „das bewusste Wahrnehmen ist aber nicht ein blosses Wahrnehmen des Objects, sondern ein Wahrnehmen davon, dass wir das Object wahr-

nehmen, ein Wahrnehmen, welches erst durch Reflexion darüber entsteht, dass wir wahrnehmen [...]. Das Wahrnehmen eines Objects kann man als unbewusstes Wahrnehmen bezeichnen zum Unterschied von dem Wahrnehmen, dass Etwas wahrgenommen wird, zum Unterschied von dem reflectirten Wahrnehmen.“ (Drossbach 1884, 83; N.s. Unterstreichungen.) Drossbach führt hier Gedanken weiter, die er bereits ein knappes Vierteljahrhundert früher in *Die Genesis des Bewusstseins nach atomistischen Principien* (1860) entwickelt hatte und deren Nähe zu ‚bewusstseinskritischen‘ bzw. ‚bewusstseinsmarginalisierenden‘ Äußerungen in Abschnitten der Erstausgabe von FW, die motivisch auf FW 354 vorausweisen (bes. FW 11 und FW 333), in den entsprechenden Stellenkommentaren vermerkt wurde (vgl. NK 382, 20–22 und NK 559, 9–12).

Für die das im vorliegenden Passus angestellte Gedankenexperiment, das gesamte Leben (des Menschen) „wäre“, wie es bezeichnenderweise im irrealen Konjunktiv II heißt, auch ohne Bewusstsein „möglich“, erweisen sich aber, wie Dellinger 2016a, 265–267 zeigt, andere Lektüren N.s. als aufschlussreich. Es handelt sich um Stellungnahmen zum sog. Ignorabimus-Streit um Emil Du Bois-Reymond, dessen 1884 in sechster Auflage erschienenen Vortrag *Über die Grenzen des Naturerkennens* N. besaß. Darin wird unter anderem die These verfochten, dass „das Bewusstsein aus seinen materiellen Bedingungen nicht erklärbar ist“ (Du Bois-Reymond 1884, 28). Das Gedankenexperiment einer Welt ohne Bewusstsein kannte N. höchstwahrscheinlich aus Langes *Geschichte des Materialismus*, der unter Bezugnahme auf Du Bois-Reymond von einer möglichen Welt spricht, die der unseren genau gleiche, „nur mit dem Unterschiede, dass in [ihr] der ganze Mechanismus abliefe, wie die Mechanik eines Automaten, ohne dass irgend etwas dabei empfunden oder gedacht würde“ (Lange 1873–1875, 2, 156 = Lange 1887, 486). Auch wenn N. die Neuauflage von Langes Buch, das er bereits im Erscheinungsjahr der Erstausgabe 1866 rezipierte, erst 1887 erwarb (vgl. NPB 338 u. Salaquarda 1978, 236 u. 241 f.), hat er über diese Passage anscheinend im Frühjahr 1884 in Nizza mit Joseph Paneth diskutiert, dessen Briefe aus dieser Zeit an seine Verlobte jedenfalls davon berichten; Reuter 2012, 264 hält FW 354 für einen kritischen Reflex auf diese Gespräche.

Während Lange jedoch die bewusstlose Welt als eine völlig gedankenlose beschreibt (er setzt offenbar noch Denken und Bewusstsein gleich), konnte N. in Carl Wilhelm Nägelis *Mechanisch-physiologischer Theorie der Abstammungslehre* von 1884, ebenfalls im Rekurs auf Du Bois-Reymond, explizit von einer *geistigen* Welt ohne Bewusstsein lesen, deren Möglichkeit auch in FW 354 in Erwägung gezogen wird. Vgl. Nägeli 1884, 593: „Auch ohne Bewusstsein wären die mathematischen Formeln erfunden, aufgeschrieben, gelehrt und angewendet, Telegraphen und Dampfmaschinen gebaut worden, – auch ohne Bewusstsein wären theologische und philosophische Disputationen gehalten, ge-

druckt, gelesen und ihre Verfasser unter Umständen verbrannt worden, – [...] auch ohne poetische und künstlerische Empfindung wäre gedichtet, gemalt und geformt, wären die Werke der Künstler bewundert und kritisiert worden. Man hätte also ohne empfundenen und bewusstes Geistesleben alles gedacht, gethan und gesprochen, aber bloß mechanisch“ (Randstrich von N.s Hand oberhalb dieser Passage). Mit Blick auf die in N.s Text aufgeworfene Frage nach dem Wozu, dem Zweck und Nutzen des Bewusstseins angesichts seiner ‚hauptsächlichen‘ Überflüssigkeit ist insbesondere auch in Betracht zu ziehen, was Nägeli im Anschluss daran schreibt. Die Nähe zur Formulierung in FW 354 ist evident: „Ist es wohl denkbar, dass so viele Vorgänge, die ganz augenscheinlich aus Empfindung und Bewusstsein entsprungen sind, einen /594/ anderweitigen, einen empfindungs- und bewusstlosen Ursprung haben? Ist es wohl denkbar, dass Empfindung und Bewusstsein so ganz umsonst da seien, dass, während überall die Zweckmässigkeit in der organischen Natur so deutlich hervortritt, eine so zwecklose und überflüssige Erscheinung gerade da eintrete, wo wir die höchste Zweckmässigkeit erwarten?“ (Nägeli 1884, 593 f.)

So sehr Nägeli auch als Quelle für FW 354 in Frage kommt, fällt doch ein wesentlicher Unterschied auf: Nägeli hält in der Welt ohne Bewusstsein zwar, im Unterschied zu Lange, das Denken für möglich, nicht aber das Empfinden. Demgegenüber behauptet N.s Text umfassend die gedankenexperimentelle Möglichkeit eines bewusstlosen, gleichwohl „denkenden, fühlenden, wollen-den Lebens“, um „in der Hauptsache“ die Überflüssigkeit des Bewusstseins darzutun, das sich im anschließenden Gedankengang mit Blick auf das evolutionäre Überleben der Menschheit indes als höchst nützlich und mitnichten als überflüssig erweist – bis es am Ende des Textes dann in einer neuen Volte weder als überflüssig noch als nützlich, sondern, wenn zu hoch entwickelt, als gefährlich und lebensbedrohlich eingestuft wird.

590, 24 *sich*] Das Reflexivpronomen hat N. nachträglich in D 16a, 19 eingefügt.

590, 28–591, 1 *Nun scheint mir, wenn man meiner Antwort auf diese Frage und ihrer vielleicht ausschweifenden Vermuthung Gehör geben will, die Feinheit und Stärke des Bewusstseins immer im Verhältniss zur Mittheilungs-Fähigkeit eines Menschen (oder Thiers) zu stehn, die Mittheilungs-Fähigkeit wiederum im Verhältniss zur Mittheilungs-Bedürftigkeit*] Im hier beginnenden zweiten Argumentationsschritt schickt sich die Sprechinstanz an, die Frage nach dem Wozu, der Funktion des Bewusstseins zu beantworten. Damit einher geht ein auffälliger Wechsel von der ersten Person Plural in den Singular: Ging es bisher um die Exposition einer „Frage“ auf dem allgemeinen Stand der ‚gegenwärtigen‘ Wissenschaft, so wird jetzt ein persönlicher „Antwort“-Versuch des Sprechers entwickelt. Betont tentativ und hypothetisch („scheint mir“, „Vermu-

thung“; vgl. zu dieser Darstellungsform Pichler 2012a, 191) verknüpft das sprechende Ich Bewusstsein, Mitteilungsfähigkeit und Mitteilungsbedürftigkeit, wobei mit der Erwähnung der letzteren schon der Grundstein für die Begründung der evolutionären Nützlichkeit des Bewusstseins gelegt wird, die im weiteren Textverlauf folgt.

Die Rede von ‚Mitteilung‘ zielt auf die menschliche (Wort-)Sprache, auch wenn die Mitteilung prinzipiell weiter gefasst sein soll, wie die Klammerbemerkung über das Tier zeigt (zum Problem des ‚tierischen Bewusstseins‘ vgl. NK 382, 20–22). Allerdings spielt das Tier im Folgenden keine eigene Rolle; es geht primär nur um den Menschen und seine Sprache, wenn es über das „bewusste Denken“ heißt, es „geschieht in Worten, das heisst in Mittheilungszeichen“ (592, 6f.). Zugleich wird freilich die traditionelle Mensch-Tier-Differenz nivelliert (vgl. auch NK 372, 14–25), indem der Mensch selbst wenig später „als das gefährdetste Thier“ (591, 31), „als sociales Tier“ (592, 19) bzw. als ‚Herdentier‘ bezeichnet wird und in Bezug auf ihn von der „Natur des thierischen Bewusstseins“ (593, 4f.) die Rede ist. Wobei sich aber die Frage stellt, inwiefern damit überhaupt andere Tiere gemeint sein können, wenn Bewusstsein an die Wortsprache gekoppelt sein und „nur“ der Kommunikation „zwischen Mensch und Mensch“ (591, 21) dienen soll.

Wie dem auch sei: Dass die „Antwort“ auf die Frage nach dem Nutzen des Bewusstseins einen „vielleicht ausschweifenden“ Weg nimmt, ist auf die Thematisierung nicht ‚des Menschen‘ im Allgemeinen, sondern „eines Menschen“ im Besonderen zu beziehen; von vornherein kommen so Unterschiede in der „Feinheit und Stärke des Bewusstseins“ zwischen den einzelnen Menschen in den Blick, je nachdem, wie mitteilungsfähig, d. h. sprachbegabt sie sind (dass freilich auch die Begabtesten nie aus der ‚Herdenperspektive‘ hinauskommen, zeigt sich später; vgl. NK 593, 11–14). Die Ausschweifung betrifft die Konzentration auf die im Weiteren genannten „Meister in der Mittheilung“ (591, 3), die ‚spätgeborenen‘ „Künstler [...], insgleichen die Redner, Prediger, Schriftsteller“ (591, 13f.), zu denen das sprechende Ich offenbar selbst zu zählen ist – deren Erwähnung aber hinsichtlich der Frage nach dem Wozu des Bewusstseins in der Tat eher den Charakter eines (selbstreferentiellen) Exkurses als einer zielführenden Gedankenentwicklung hat. Diese „ausschweifende[] Vermuthung“ endet erst in 591, 17. Allerdings wird sie später wieder aufgegriffen, so dass aufs Ganze des Gedankengangs gesehen „vielleicht“ doch nicht von einer Ausschweifung zu sprechen ist: Wenn gegen Ende des Textes von „den bewussten Europäern“ gehandelt wird, an denen sich zeige, dass „das wachsende Bewusstsein eine Gefahr“ ist (593, 11–13), dann kommt der Sprecher hiermit offenkundig auf ebenjene ‚Mitteilungsmeister‘ zurück – und damit auch auf sich selbst. Man kann insofern mit Josef Simon durchaus von einer

„Zirkelstruktur“ oder einer ‚Selbstbezüglichkeit‘ (vgl. Simon in NLex² 48) sprechen – wenngleich nicht in globalem Bezug auf „Nietzsches Theorie des Bewußtseins“ (Simon 1984, 33), sondern eben nur in konkretem Bezug auf den Text FW 354.

591, 6–9 *Wohl aber scheint es mir so in Bezug auf ganze Rassen und Geschlechter-Ketten zu stehn: wo das Bedürfniss, die Noth die Menschen lange gezwungen hat, sich mitzuthellen, sich gegenseitig rasch und fein zu verstehen*] Innerhalb der „vielleicht ausschweifenden Vermuthung“ (590, 29) zur Beantwortung der Frage nach dem Bewusstseinszweck markiert diese scheinbar beiläufige Überlegung, die den Blick von einzelnen, hoch- und spätentwickelten ‚Mittheilungsmeistern‘ weglenkt auf die Grundbedürfnisse des menschlichen Zusammenlebens, den eigentlichen Ansatzpunkt für die nachfolgenden Überlegungen. Sie präzisiert die zuvor erwähnte, mit dem Bewusstsein zusammenhängende „Mittheilungs-Bedürftigkeit“ (591, 1) der menschlichen Spezies. Die für das evolutionäre Überleben des ‚Herdentiers‘ Mensch nützliche, ja notwendige Verständigungsfunktion des Bewusstseins, von der im weiteren Textverlauf gesprochen wird (vgl. NK 591, 17–24), scheint hier schon auf. Dass „der Mensch [...] aus Noth [...] gesellschaftlich und heerdenweise existiren will“ (KSA 1, 877, 19–21) und dazu auf sprachliche Verständigung angewiesen ist, schreibt bereits der frühe N. in seiner nachgelassenen Abhandlung WL; allerdings heißt es hier noch in ironischer Hinzufügung: „und Langeweile“ (KSA 1, 877, 20) – eine Option, die in FW 354 nicht mehr in Betracht kommt.

591, 10 *da*] Nachträglich in D 16a, 19 eingefügt.

591, 15 *„Spätgeborne“ jedes Mal, im besten*] In D 16a, 19 korrigiert aus: „Spätgeborne‘ jedes Mal und im besten“. Das Substantiv „Spätgebor(e)ne(r/s)“ kommt bei N. laut eKGWB zwischen 1873 und 1886 insgesamt viermal, das Adjektiv „spätgeboren“ zweimal vor, meist in selbstbezüglicher Verwendung und/oder zur Kennzeichnung vergeistigter Menschen; vgl. insbesondere den „Verwöhnten, Raffinirten, Spätgeborenen“ in KGW IX 12, Mp XV, 88r, 6 (NL 1886/87, 6[22], KSA 12, 240, 1).

591, 16 *und*] In D 16a, 19 korrigiert aus: „auch“.

591, 17–24 *Gesetzt, diese Beobachtung ist richtig, so darf ich zu der Vermuthung weitergehn, dass Bewusstsein überhaupt sich nur unter dem Druck des Mittheilungs-Bedürfnisses entwickelt hat, – dass es von vornherein nur zwischen Mensch und Mensch (zwischen Befehlenden und Gehorchenden in Sonderheit) nöthig war, nützlich war, und auch nur im Verhältniss zum Grade dieser Nützlichkeit sich entwickelt hat.*] Das Konditionalgefüge irritiert mehrfach, denn zum einen wurde die vorangehende „Beobachtung“ zuvor

selbst nur als „vielleicht ausschweifende[] Vermuthung“ (590, 29) bezeichnet; weshalb ihre – wie auch immer festzustellende – Richtigkeit jetzt plötzlich als Bedingung für das Weitergehen zu einer weiteren „Vermuthung“ ins Spiel kommt, bleibt unersichtlich. Zum anderen folgt die zu kommentierende Stelle auch gar nichts aus dem im Vordergrund stehenden Gehalt jener ersten „Vermuthung“ oder „Beobachtung“, dass nämlich im Laufe der Menschheitsentwicklung ‚spätgeborene Meister der Mitteilung‘ auf den Plan getreten sind, die einen Mitteilungs-Überschuss in Form von Kunst, Rhetorik etc. produzieren. Zwar schließt der Satz inhaltlich an die schon etwas weiter zurückliegende, nämlich in 591, 7–9 wie beiläufig formulierte These an, der zufolge „das Bedürfniss, die Noth die Menschen lange gezwungen hat, sich mitzuthellen, sich gegenseitig rasch und fein zu verstehen“ (was laut 590, 30 „immer“ in Relation zur „Stärke des Bewusstseins“ zu sehen ist). Aber damit erweist sich die ‚neue‘ „Vermuthung“ als gar nicht so neu, sondern eigentlich nur als Präzisierung, die das im Vorangehenden genannte „Verhältniss“ (590, 30 f.) zwischen Bewusstsein und Mitteilungsbedürfnis als ein kausales begreift, insofern dieses für die Entwicklung von jenem verantwortlich sei.

Irritierend wirkt ferner, dass die Sprechinstanz das Bewusstsein jetzt exklusiv „zwischen Mensch und Mensch“ – die Formulierung wiederholt sich wortgleich in 591, 25 und erneut in 592, 12 f. – ansiedelt, obwohl sie es kurz zuvor noch explizit auf die „Mittheilungs-Fähigkeit eines Menschen (oder Thiers)“ (590, 31 f.) bezogen hat. Zu diesem „Schwanken“ zwischen einem engen, ausschließlich für den Menschen reservierten und einem weiten, auch Tiere einschließenden Bewusstseinsbegriff, das den Text auch weiterhin durchzieht, vgl. Dellinger 2016a, 273. Dagegen macht Gerhardt 2016, 173 die an der zu kommentierenden Stelle markierte Exklusivität des menschlichen Bewusstseins stark und sieht darin eine „Übereinstimmung mit Darwins Ausdruckstheorie“, wie dieser sie in seinem 1872 publiziertem Werk *The Expression of the Emotions in Man and Animals* entwickelt hatte, dessen deutsche Übersetzung noch im selben Jahr unter dem Titel *Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren* erschienen war. Für N., so Gerhardt, stehe der „Mensch[] in seiner zunehmend auf Gegenseitigkeit angewiesenen kulturellen Existenz unter einem Mitteilungsdruck, den es selbst bei höheren Tieren in dieser Dringlichkeit offenbar nicht gibt“ (Gerhardt 2016, 173). Tatsächlich betont Darwin in dem genannten Werk, das N. allerdings kaum aus erster Hand gekannt haben dürfte (zu N.s Darwin-Kenntnissen siehe Sommer 2012d), die große Bedeutung der „Mittheilung“ bereits für ‚soziale Tiere‘, denen er ebenfalls Bewusstsein zuschreibt. Zwar verfüge nur der Mensch über ein artikuliertes sprachliches Mitteilungsvermögen, wobei aber auch dieses unbewusste Anteile aufweise: „Bei gesellig lebenden Thieren ist das Vermögen ge-

genseitiger Mittheilung zwischen den Gliedern einer und derselben Gemeinde, – und bei andern Arten zwischen den verschiedenen Geschlechtern ebenso wie zwischen den Jungen und Alten –, von der grössten Bedeutung für sie. Diese Mittheilungen werden meist mittelst der Stimme bewirkt; es ist aber sicher, dass Geberden und ausdrucksvolle Stellungen in einem gewissen Grade gegenseitig verstanden werden. Der Mensch gebraucht nicht bloss inarticulirte Ausrufe, Geberden und ausdrucksvolle Mienen, sondern hat noch die articulirte Sprache erfunden, wenn freilich das Wort ‚erfunden‘ auf einen Proceß angewendet werden kann, der sich durch zahllose halb unbewusst gethane Abstufungen vollzogen hat.“ (Darwin 1877, 54; zur menschlichen Mittheilung durch verbalen und nonverbalen Ausdruck in FW 354 vgl. 592, 6–17.)

Der eingeklammerte Hinweis des sprechenden Ich auf die Rangordnung „zwischen Befehlenden und Gehorchenden in Sonderheit“ erweist sich als blindes Motiv bzw. als Sand im Argumentationsgetriebe. Statt im Folgenden auf derartige soziale Hierarchien weiter einzugehen, wird ausdrücklich nur umgekehrt das Gleichmachende, Verdurchschnittlichende, Entindividualisierende des gesellschaftlichen Bewusstseins- bzw. Bewusstwerdungsprozesses herausgestrichen (siehe NK 592, 21–593, 2).

591, 17 darf] D 16a, 19: „würde“.

591, 24–33 *Bewusstsein ist eigentlich nur ein Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch, – nur als solches hat es sich entwickeln müssen: der einsiedlerische und raubthierhafte Mensch hätte seiner nicht bedurft. Dass uns unsre Handlungen, Gedanken, Gefühle, Bewegungen selbst in's Bewusstsein kommen – wenigstens ein Theil derselben –, das ist die Folge eines furchtbaren langen über dem Menschen waltenden „Muss“: er brauchte, als das gefährdetste Thier, Hülfe, Schutz, er brauchte Seines-Gleichen, er musste seine Noth auszudrücken, sich verständlich zu machen wissen]* Mit der Bezeichnung des Bewusstseins durch das Kompositum „Verbindungsnetz“, das bei N. ein Hapax legomenon ist, werden Bewusstsein und Mitteilungsfähigkeit jetzt nicht mehr nur, wie in 590, 30 f., vage ins Verhältnis zueinander, sondern dezidiert in eins gesetzt. Von ‚Verbindungsnetzen‘ ist vor N. zwar in anatomischen (vgl. etwa schon Bernstein 1794, 312), astronomischen bzw. geodätischen (siehe Zachariae 1878, 101–104) und verkehrsinfrastrukturellen (z. B. Linder 1868, 244) Zusammenhängen die Rede. Eine ‚bewusstseinstheoretische‘ Begriffsverwendung konnte hingegen vor N. noch nicht belegt werden. Dass N. selbst den Begriff womöglich aus dem verkehrsinfrastrukturellen Kontext entnommen hat, legt das mit FW 354 thematisch verwandte, zeitnah entstandene Notat KGW IX 7, W II 3, 136, 26–32 (NL 1887, 11[145], KSA 13, 68, 17–23) nahe, in dem es über das „Bewußtsein“ als „ein Mittel der Mittheilbarkeit“ heißt: „es ist im Verkehr entwickelt, u in / Hin-

sicht auf Verkehrs=Interessen ... ‚Verkehr‘ hier verstanden auch von den Einwirkungen der Außen-/welt u. den unsererseits dabei nöthigen Reaktionen; ebenso von unseren Wirkungen nach außen.“ Alfred Schmidt bezieht diese Aufzeichnung in seinem Festschrift-Beitrag zu Adornos 60. Geburtstag denn auch direkt auf den Anfang des hier zu kommentierenden Passus, wobei er aber ausgerechnet den zentralen Begriff falsch wiedergibt: „Das Bewußtsein ist ein ‚Bedingungsnetz zwischen Mensch und Mensch‘“ (Schmidt 1963, 130).

Die in FW 354 mit dem Ausdruck „Verbindungsnetz“ bezeichnete menschliche Fähigkeit, sich „auszudrücken, sich verständlich zu machen“, welche sich kurz darauf als das Vermögen der – verbalen sowie nonverbalen – „Sprache“ (592, 9) erweist, basiert dabei auf einer spezifischen Auffassung vom Menschen: Er kommt von vornherein als ζῷον πολιτικόν, als *animal sociale* in den Blick, womit der Sprecher gleichermaßen gegen zwei prominente anthropologische Modelle der Neuzeit Stellung bezieht, die er mit der Wendung „der einsiedlerische und raubthierhafte Mensch“ evoziert. Mit dem ‚Einsiedler‘ ist auf Rousseaus Konzept des solitär lebenden Menschen im Naturzustand angespielt, wie er ihn in seinem *Discours sur l'inégalité* von 1755 modelliert – bemerkenswerterweise ebenfalls im Rahmen ‚mitteilungstheoretischer‘ Überlegungen zur Entwicklung der Sprache: „Die erste Schwierigkeit, die sich anbietet, liegt in der Erklärung, wie die Zeichen haben nothwendig werden können; denn da die Menschen keine Gemeinschaft mit einander hatten, und auch gar keine Gemeinschaft unter ihnen nöthig gewesen ist: So begreift man nicht, welche Nothwendigkeit sie zu einer solchen Erfindung gedungen hat, oder wie eine Erfindung gar möglich war, die sie so leicht haben entbehren können?“ (Rousseau 1756, 68)

Das ‚Raubtier‘ verweist dagegen auf die anthropologische Naturzustandstheorie von Hobbes, von dem die berühmte Formel „*Homo homini Lupus*“ stammt (Hobbes 1657, Bl. *2 verso; zur nicht damit zu verwechselnden „blonden Bestie“ in GM I 11 vgl. NK KSA 5, 274, 23–275, 3). Während Rousseaus Naturmensch zwar ungesellig, aber friedfertig ist, sucht Hobbes’ Wolfsmensch den Kampf mit seinesgleichen auf Leben und Tod. In einer späteren Nachlass-Aufzeichnung notiert N.: „gegen Rousseau: der Zustand der Natur ist furchtbar, der Mensch ist Raub-/thier, unsere Civilisation ist ein unerhörter Triumph / über diese Raubthier=Natur“ (KGW IX 6, W II 1, 46, 12–16 = NL 1887, 9[125], KSA 12, 409, 7–9). Aber das ist gerade nicht die im vorliegenden Passus vertretene Ansicht, die sowohl den Einsiedler wie das Raubtier als anthropologisches Modell verwirft, um stattdessen den Menschen „als das gefährdetste Thier“ zu bestimmen, das auf die Hilfe seiner Mitmenschen, auf Zusammenschluss und Kooperation mit ihnen angewiesen ist, womit im Grunde kein neuer Gedanke eingeführt, sondern nur das in 591, 7–9 schon Gesagte noch wortreicher wie-

derholt wird. (Vgl. auch den Einsiedler-Wolfshunger-Komplex in FW 364, hierzu bes. NK 612, 26.)

Die These, der zufolge der Mensch „das gefährdetste Thier“ sei, erinnert an Herders Äußerung in seiner *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, „[d]aß der Mensch den Thieren an Stärke und Sicherheit des Instinkts weit nachstehe“ (Herder 1772, 31) – Arnold Gehlen schloss im 20. Jahrhundert mit seiner Mängelwesen-Anthropologie bekanntlich daran an. Bereits in WL 1 formulierte N. drastisch, die Menschen seien die „unglücklichsten delikatesten vergänglichsten Wesen“, denen ein „Kampf um die Existenz mit Hörnern oder scharfem Raubthier-Gebiss zu führen versagt ist“ und die deshalb „als ein Mittel zur Erhaltung“ den „Intellekt“ und mit ihm die Sprache brauchen (KSA 1, 876, 4–19). In FW 354 erfährt die generelle Gefährdungsthese zwar keine nähere Begründung. Sie bereitet aber die Darstellung des Menschen als – dem Einsiedler wie dem Raubtier entgegengesetztes – ‚Herdentier‘ vor, wie sie im letzten Teil des Textes ab 592, 21 dann erfolgt; der in 591, 21 f. genannte Rangunterschied „zwischen Befehlenden und Gehorchenden“, der auf den andernorts bei N. thematischen Unterschied zwischen ‚Hirt und Herde‘ verweisen könnte, spielt dabei merkwürdigerweise keine Rolle mehr.

Raubtier und Herdentier begegnen einander bei N. nicht nur in mehreren nachgelassenen Texten im zeitlichen Umfeld von FW V, so etwa in KGW IX 5, 261, 1 f. (NL 1885/86, 2[13], KSA 12, 72, 30 f.), wo die „Heerde“ bezeichnenderweise gegen alles gestellt wird, „was ‚Hirt, Raubthier, ‚Einsiedler‘“ ist (vgl. KGW IX 1, N VII 1, 22, 1–20 = NL 1885, 34[234], KSA 11, 499, 3–13 und NL 1886/87, 7[6], KSA 12, 273–283), sondern außerdem auch in FW 352 (vgl. 588, 31–589, 2) im Hinblick auf die Funktion der Moral und mit deutlicher Sympathieverteilung zugunsten des Raubtiers. Dass der Mensch im Laufe kulturhistorischer Entwicklungen abwechselnd Herden- und Raubtier sein kann, behauptet KGW IX 1, N VII 1, 22, 8–16 (NL 1885, 34[234], KSA 11, 499, 7–11): „Wir finden [bei einem Überblick der Geschich[te]] die / geistige Rückbildung überall, wo das Heerdenthier / Mensch zur ‚m‘ Entwicklung ‚Übergewicht‘ kommt, und dem einzeln oder / paarweis ‚rudelweise‘ schweifenden Raubthier M[ensch] die Bedingungen / des Lebens erschwert werden.“ Interessant hieran ist zumal das Spannungsverhältnis dieses Gedankens einer intellektuellen Regression durch Herdenbildung zur ‚Theorie‘ der zunehmenden Bewusstseinsentwicklung durch das Mitteilungsbedürfnis der in ihrer „Noth“ und ‚Gefährdettheit‘ aufeinander angewiesenen Menschen in FW 354.

Hinsichtlich der damit verbundenen Sprachursprungstheorie kommt die von Zavatta 2009, 281 f. ausgewertete Schrift Ludwig Noirés mit dem an Herder anklingenden Titel *Der Ursprung der Sprache* (1877) als mögliche Quelle N.s in Betracht. Für Noiré ist „die menschliche Sprache“ ein „in unaufhaltsamer

Entwicklung mit dem menschlichen Gemeinwesen und deren [sic] Geistesleben verwachsendes Gebilde“ (Noiré 1877, 342), das ursprünglich, am Anfang der Menschheitsgeschichte, zur Abstimmung des überlebensnotwendigen kollektiven Handelns einer gefährdeten „Menschenherde“ dient: „denn an die Thätigkeit, die gemeinsame Thätigkeit, /343/ appellirte jene älteste Menschenherde beständig (der begleitende Laut fordert auf, feuert an, charakterisirt), das Einzelwesen steht unter ihrem Bann, ihrem Zauber und gerade wie die bestimmte, nothwendige Thätigkeit sich in ihm aus- und weiterbildet, so [...] breitet sich, zugleich mit der Thätigkeit und in demselben Maße wie diese mit mehr Theilen der umgebenden Außenwelt zusammentrifft, die Sprachbezeichnung auf immer zahlreichere Dinge der vordem nur dunkel und unverständlich gegenüberstehenden Schöpfung aus und zieht sie in den Bereich der gemeinsamen Vernunft, d. h. Sprachanschauung. Die Thätigkeit, und nur die Thätigkeit, vermochte dieses in den schweren und mühseligen Zeiten, da die aufglimmende menschliche Vernunft mit geringen äußeren Hilfsmitteln, rohen Steinbeilen und Holz Waffen, den weltgeschichtlichen Daseinskampf kämpfte mit übergewaltigen Thieren und verderblichen Naturkräften.“ (Ebd., 342 f.)

591, 28 selbst] Nachträglich in D 16a, 19 eingefügt.

591, 29 – *wenigstens ein Theil derselben* –] In D 16a, 19 wurde danach gestrichen: „sagen wir der oberflächlichsten“.

591, 34–592, 2 *zu dem Allen hatte er zuerst „Bewusstsein“ nöthig, also selbst zu „wissen“, was ihm fehlt, zu „wissen“, wie es ihm zu Muthe ist, zu „wissen“, was er denkt]* Zu dieser Selbstbewusstwerdung im Wissen um das Benötigte, Gefühlte und Gedachte vgl. das Spiegel-Bild in 590, 21–26.

592, 2–6 *Denn nochmals gesagt: der Mensch, wie jedes lebende Geschöpf, denkt immerfort, aber weiss es nicht; das bewusst werdende Denken ist nur der kleinste Theil davon, sagen wir: der oberflächlichste, der schlechteste Theil]* Anders als hier suggeriert, wurde dies im Text zuvor noch nicht „gesagt“. In 590, 17–20 hieß es nur: „Wir könnten nämlich denken, fühlen, wollen, uns erinnern, wir könnten ebenfalls ‚handeln‘ in jedem Sinne des Wortes: und trotzdem brauchte das Alles nicht uns ‚in’s Bewusstsein zu treten‘“. Damit war aber noch nicht gesagt, dass „wir“ dies auch wirklich tun, ja nicht einmal, dass wir dies wirklich können, sondern eben nur ganz hypothetisch, dass wir dies eventuell „könnten“. Zwar wurde davor auf die wissenschaftliche Disziplin „Thiergeschichte“ (590, 15) und auf das „Thier[]“ (590, 32) selbst hingewiesen. Doch ist auch die in der vorliegenden Stelle enthaltene, aber nicht weiter begründete Behauptung, dass „jedes lebende Geschöpf“ – also ebenfalls jedes Bakterium, jede Pflanze – permanent (wenngleich unbewusst) „denkt“, im Text bislang

noch nicht aufgestellt worden. Zum paradoxal anmutenden Gedanken eines ‚unbewussten Denkens‘ vgl. schon Abschnitt FW 333 im Vierten Buch, wo zwar ebenfalls zu lesen ist, „dass der allergrösste Theil unseres geistigen Wirkens uns unbewusst, ungefühlt verläuft“ (559, 11 f.; vgl. NK 559, 9–12). Die drastische Negativwertung des Bewussten („der schlechteste Theil“), wie sie im vorliegenden Passus ins Auge sticht, blieb dabei aber noch aus. Zum ‚Erlernen‘ dieser ‚Geringschätzung‘ vgl. NL 1883/84, 24[16], KSA 10, 654, 7–10: „Wir lernen von allem Bewußten geringer denken: wir verlernen uns für unser Selbst verantwortlich zu machen, da wir als bewußte, zwecksetzende Wesen nur der kleinste Theil davon sind.“ Verbindungslinien zur Bestimmung des Bewusstseins als Oberflächenphänomen bei Schopenhauer zieht Gödde 2009, 504, Anm. 10.

592, 3 f. *aber weiss es nicht*] D 16a, 19: „aber weiß nichts davon“.

592, 6 *denn allein dieses bewusste Denken*] In D 16a, 19 korrigiert aus: „denn dieses bewußte Denken allein“.

592, 6–11 *denn allein dieses bewusste Denken geschieht in Worten, das heisst in Mittheilungszeichen*“, womit sich die Herkunft des Bewusstseins selber aufdeckt. Kurz gesagt, die Entwicklung der Sprache und die Entwicklung des Bewusstseins (nicht der Vernunft, sondern allein des Sich-bewusst-werdens der Vernunft) gehen Hand in Hand.] Dass „Bewusstsein und Worte“ (KSA 3, 107, 32) zusammengehören, lässt sich bei N. nicht nur schon 1881 in M 115 nachlesen, sondern viel früher bereits in seinen Basler *Vorlesungen über lateinische Grammatik* vom Wintersemester 1869/70, wo gleich zu Beginn – mittels eines Zitats aus Hartmann 1869, 231 (vgl. auch NK 593, 4 f.) – festgestellt wird: „Jedes bewußte Denken erst mit Hülfe der Sprache möglich.“ (KGW II 2, 185, 6 f.) Bertino 2011b, 146 hat für FW 354 vor allem auf den Schelling-Bezug in dieser Vorlesung aufmerksam gemacht (der, wie schon Crawford 1988, 17–19 zeigen konnte, ebenfalls auf Hartmann zurückgeht; vgl. auch Thüring 1994a, 488). Im Rekurs auf Schellings *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* führt N. dort „[z]um Schluß Worte von Schelling [(]Abth. II. Bd. 1 S. 52)“ an, dem zufolge „sich ohne Sprache nicht nur kein philosophisches, sondern überhaupt kein menschliches Bewußtsein denken läßt“ (KGW II 2, 188, 8–10). Während in FW 354 jedoch aus dieser konstitutiven Zusammengehörigkeit gefolgert wird, dass das „bewusste Denken“ ‚schlechter‘ als das ‚unbewusste Denken‘ sei, wie die Kausalkonjunktion „denn“ anzeigt, geht es Schelling darum, „die unergründliche Absichtlichkeit ihrer [der Sprache] Bildung bis ins Einzelne“ zu belegen (Schelling 1856–1861, II/1, 52). Gerhardt 2016, 173 f., Anm. 21 wiederum attestiert N. hinsichtlich der Bestimmung von

„Worten“ als „Mittheilungszeichen“ eine Nähe zum „Gebrauch des Zeichenbegriffs“ bei Charles Sanders Peirce.

Die eingeklammerte Erläuterung „nicht der Vernunft, sondern allein des Sich-bewusst-werdens der Vernunft“ soll offenbar die naheliegende Vorstellung abwehren, Bewusstsein sei identisch mit Vernunft. Dagegen macht der Sprecher – wie zuvor schon in Bezug auf Empfinden und Denken – geltend, dass es auch eine bewusstlose Vernunft gebe, indem er diese von ihrem Sich-bewusst-Werden (hierzu NK 590, 11 f.) unterscheidet. Über die Unterscheidung von Bewusstsein und Vernunft konnte sich N. schon in Eduard von Hartmanns Abhandlung *Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie*, die sich unter seinen Büchern erhalten hat, informieren, und zwar im Hinblick auf die Tier-Mensch-Differenz, die diesbezüglich bloß als graduelle erscheine: „Nicht in der Sphäre des Bewusstsein [sic] liegt die Vernunft, sondern in der der unbewussten, angeborenen, formalen Prädisposition; unbewusste Vernunft hat aber das Thier gerade so gut wie der Mensch, nur auf einer graduell verschiedenen Stufe der Entwicklung je nach der Stufe der Intelligenz des Thieres“ (Hartmann 1872, 134). Das Bewusstsein fungiert hier folglich als alleiniges Differenzkriterium, insofern es (im Gegensatz zur „Vernunft“) ausschließlich dem Menschen zukomme – ein Gedanke, den ungeachtet der bewusstseinsbezogenen Nebenordnung von Mensch und Tier in 590, 30–32 auch der vorliegende Passus nahelegt. Von „einer ihrer selbst unbewussten Vernunft“ hatte N. ebenfalls bei Espinas 1879, 62 lesen können, und zwar in Bezug auf die Entwicklung der „Sprache“, die „mit dem Wachsthum, einem organischen Prozesse verglichen“ wird.

592, 11–14 *Man nehme hinzu, dass nicht nur die Sprache zur Brücke zwischen Mensch und Mensch dient, sondern auch der Blick, der Druck, die Gebärde*] Obwohl die Wort-Sprache im Vordergrund der ‚Bewusstseinstheorie‘ von FW 354 steht, weist dieser Passus ausdrücklich auf die nonverbale Sprache durch Mimik und Gestik hin, die ebenfalls zum Bewusstsein bzw. Bewusstwerden gehöre. Zu den „Geberden und ausdrucksvolle[n] Mienen“, die sich laut Darwins Abhandlung über den *Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren* als Mittel der „gegenseitige[n] Mittheilung“ sowohl bei Menschen als auch bei Tieren finden, während ausschließlich beim Menschen „noch die articulirte Sprache“ hinzukomme (Darwin 1877, 54), vgl. NK 591, 17–24. An der vorliegenden Stelle geht es aber, ungeachtet der früheren Erwähnung des „Thiers“ (590, 32), nur um nonverbale Kommunikation „zwischen Mensch und Mensch“. Zu dieser Formel, die im Text mehrfach vorkommt, siehe ebenfalls NK 591, 17–24. Zum Verhältnis von Sprache und Gebärden(-Nachahmung) vgl. bereits MA I 216, KSA 2, bes. 176, 2–21.

592, 14 *die Gebärde*] D 16a, 19: „der Stoß“.

592, 17–21 *Der Zeichen-erfindende Mensch ist zugleich der immer schärfer seiner selbst bewusste Mensch; erst als sociales Thier lernte der Mensch seiner selbst bewusst werden, – er thut es noch, er thut es immer mehr.*] In D 16a, 19 korrigiert aus: „Der Zeichen-erfindende Mensch ist zugleich der schärfer bewusste Mensch; als sociales Thier lernte der Mensch seiner bewusst werden, – er thut es noch.“ In der Druckfassung hat N. mithin den Aspekt des Selbstbewusstseins noch stärker hervorgehoben. Merkwürdig wirkt dabei der zeitliche Aspekt des beschriebenen Lernprozesses („erst ... lernte“), der eine Entwicklung des Menschen vom unsozialen zum sozialen Tier vorauszusetzen scheint, so als ginge das sprechende Ich nun doch von einem solitären, vielleicht sogar raubtierartigen ‚Urmenschen‘ aus (vgl. NK 591, 24–33), der erst im Laufe seiner weiteren Entwicklung sozial wurde.

Die hier vorgetragene These von der notwendigen sozialen Bedingung des Bewusstseins- oder Bewusstwerdungsprozesses des Menschen erinnert einerseits an Espinas' Theorie der sozialen Funktion des tierischen sowie menschlichen Bewusstseins, von der sie andererseits aber zugleich signifikant abweicht. Espinas bindet zwar ebenfalls Bewusstsein an soziales Leben, hält dabei jedoch das Bewusstsein für eine zunehmend verschwindende Größe: „Vorstellung also, d. h. Gedanke, also auch nothwendig Bewusstsein, ist in allen Acten des socialen Lebens, bei den Thieren, wie bei den Menschen. Aber dieses Bewusstsein ist zuerst einer unmerklichen Abnahme fähig, bis es sich unter dem Einfluss der Gewohnheit mit dem Fehlen des Bewusstseins mischt.“ (Espinas 1879, 124, der ebd., 125, Anm. 1 noch erläuternd anmerkt: „für uns bezeichnet das Unbewusste die letzte Stufe des Bewusstseins.“) Im Gegensatz zu Espinas, der diesen Gedanken von Darwin aufgreift (siehe z. B. Darwin 1877, 36), unterscheidet die Sprechinstanz von FW 354 nicht nur zwischen Denken und Bewusstsein (vgl. NK 592, 2–6), sondern sie hebt vor allem auch auf das stets wachsende (Sich-)Bewusstwerden statt auf das ‚Unbewusstwerden‘ ab. Zum Unbewusstwerden, zur Instinktivierung des Wissens vgl. dagegen den Schluss von FW 11, wo genau dies für die Zukunft gefordert wird.

592, 21–593, 2 – *Mein Gedanke ist, wie man sieht: dass das Bewusstsein nicht eigentlich zur Individual-Existenz des Menschen gehört, vielmehr zu dem, was an ihm Gemeinschafts- und Heerden-Natur ist; dass es, wie daraus folgt, auch nur in Bezug auf Gemeinschafts- und Heerden-Nützlichkeit fein entwickelt ist, und dass folglich Jeder von uns, beim besten Willen, sich selbst so individuell wie möglich zu verstehen, „sich selbst zu kennen“, doch immer nur gerade das Nicht-Individuelle an sich zum Bewusstsein bringen wird, sein „Durchschnittliches“, – dass unser Gedanke selbst fortwährend durch den Charakter des Bewusstseins – durch den in ihm gebietenden „Genius der Gattung“ – gleichsam majorisirt und in die Heerden-Perspektive zurück-übersetzt wird. Unsre Hand-*

lungen sind im Grunde allesamt auf eine unvergleichliche Weise persönlich, einzig, unbegrenzt-individuell, es ist kein Zweifel; aber sobald wir sie in's Bewusstsein übersetzen, scheinen sie es nicht mehr ...] Zum anthropomorphen „Heerden“-Begriff vgl. NK FW 116. Den verallgemeinernden, entindividualisierten Charakter der Sprache als Medium des Bewusstseins stellt bereits Noiré 1877, 368 fest: „Die Sprache haßt und vermeidet überall das Individuelle, heftet sich vielmehr und zwar ausschließlich an das Allgemeine, das Gemeinsame und darum Gemeinverständliche.“ Vgl. hierzu Zavatta 2009, 281 f.

Die Vorstellung, dass das sozial bedingte Bewusstsein auf eine Entindividualisierung des bewussten Wesens hinausläuft, konnte N., wie Orsucci 2002, 317 f. gezeigt hat, ebenfalls bei Espinas finden, der am Schluss seines ‚tier-soziologischen‘ Werks „die thierische Gesellschaft durch ihre Analogie mit dem menschlichen Bewusstsein definieren“ möchte und dabei von einem „mehrfache[n] Bewusstsein“ spricht (Espinas 1879, 512), worunter er eine Art Kollektivbewusstsein versteht. Rhetorisch entbindet sich Espinas zwar von der Aufgabe, die Existenz eines solchen ‚Herden-Bewusstseins‘ beim Menschen zu erweisen, er setzt sie aber doch offensichtlich voraus: „wir suchen nur nach einer Erklärung dieser Thatsachen, und es handelt sich hier nur um gesellige Thiere. Wir haben uns also nicht die Frage vorzulegen, ob in Wirklichkeit die Spuren einer Verschmelzung mehrerer Bewusstseine in ein einziges sich in der Menschheit finden, ob die Liebe in der Familie, ob der Patriotismus im Staate, ob das Vermischen des Blutes, der Ueberlieferungen, der Ideen unter den Seelen der Menschen eine wirksame Verbindung realisiren und die zerstreuten Thätigkeiten auf besondere Stellen concentriren, welche sich wieder ihre Strahlen zuschicken können: das ist unsere Aufgabe hier nicht. Betrachten wir nur die thierischen Gesellschaften, so ergiebt sich folgendes: Selbst bei den Thieren, welche niemals ein organisches Band vereint hat, bei den Gliedern einer Völkerschaft z. B., finden wir eine so hohe Solidarität der Gefühle, dass selbst die Furcht vor einer äussersten Gefahr ihre Bethätigung nicht immer zu hindern vermag. Ihre Zuneigung geht bis zum Tode. Sieht man nun nicht, dass diese unüberlegte Hinreissung unmöglich sein würde, wenn nicht das Ich jedes Einzelnen wirklich das aller Uebrigen umfasste, wenn nicht das Selbstgefühl jedes Einzelnen durch das Gefühl beherrscht würde, /513/ welches es von der Gemeinheit hat?“ (Ebd., 512 f.; mehrere Randstriche von N.s Hand, die letzten Zeilen von S. 512 mit einem Fragezeichen versehen.) Auch die folgende Stelle weist Lesespuren N.s auf: „Besteht aber, wird man fragen, das Bewusstsein eines Thieres in nichts Anderem, als in diesen oberflächlichen Modificationen, welche so leicht von einem Bewusstsein in /515/ ein anderes übergehen? Was wird denn aus der Idee des Individuums? Tauschen nach dieser Theorie nicht auch die Ich selbst sich gewissermaassen aus, wandeln sich in einander um und vermi-

schen sich? [...] Als ob ein Ich gleichzeitig es selbst bleiben und ein anderes Ich aufnehmen könnte? Als ob ein Individuum in ein anderes übergehen könnte?“ (Ebd., 514 f.; die letzten beiden Fragen von N. mit dreifachem Randstrich versehen.)

Anders als bei Espinas geht es bei N. an dieser Stelle aber weniger um den ‚Herdentrieb‘ im Sinne einer „Solidarität der Gefühle“ als vielmehr um die supponierte Eigenschaft des Bewusstseins, nur „das Nicht-Individuelle“ zu erfassen, die hier zunächst auf das eigene Selbst, den eigenen „Gedanke[n]“ des Menschen bezogen, in 593, 4–11 dann auf die ganze „Welt“ (593, 5) ausgedehnt wird. Darauf, dass diese Vorstellung einer grundsätzlichen Entindividualisierung durch das Bewusstsein quer zu der von Schopenhauer gezogenen Verbindung zwischen Intellekt und Individualität steht, weisen Sousa/Faustino 2015, 148 hin. Interessanter dürfte aber noch die Frage sein, wie denn der Sprecher überhaupt mit der individualistisch-stolzen Satzeröffnung „Mein Gedanke ist“ beginnen kann, wenn „unser Gedanke“ doch immer schon durch und durch von der – in negativer Wertung aufgerufenen – „Heerden-Perspektive“ geprägt sein soll. Eine Frage, die sich an wenig späterer Stelle erneut und noch nachdrücklicher stellt (vgl. NK 593, 3 f.).

Weshalb schließlich im Gegensatz zum Bewusstsein die (unbewussten) „Handlungen“ des Menschen „allesamt auf eine unvergleichliche Weise persönlich“ sein sollen, erläutert FW 354 nicht; eigentlich müsste dies doch, wenn überhaupt, für alles gelten, was der Text für zunächst unbewusst hält, also nicht nur für Handlungen, sondern überdies für das gesamte unbewusste Denken, Fühlen, Wollen und Erinnern (vgl. 590, 18 u. 591, 33–592, 6). Oder soll die Wendung von der bewusstmachenden ‚Rück-Übersetzung‘ des Gedankens „in die Heerden-Perspektive“ nun plötzlich bedeuten, dass das menschliche Denken immer schon aus dieser stammt (siehe hierzu NK 592, 32 f.), selbst wenn es noch unbewusst ist? Darin erschöpft sich die Fragwürdigkeit der vorliegenden Stelle aber immer noch nicht. Der tentative, hypothetische, mutmaßende Charakter, der die Argumentation von FW 354 stellenweise schon vorher (freilich neben apodiktisch daherkommenden Behauptungen) prägt, zeigt sich auch in den Schlussworten des zu kommentierenden Passus, wenn in markantem Kontrast zur Zweifellosigkeit, mit der die unbedingte Individualität der unbewussten Handlungen verkündet wird, vom bloßen Schein der Nicht-Individualität der bewusstgewordenen Handlungen die Rede ist. Wenn die ins Bewusstsein ‚übersetzten‘ Handlungen nur nicht mehr individuell „scheinen“, wie sogar durch Sperrdruck hervorgehoben, heißt dies nicht, dass sie es nicht vielleicht doch noch *sind*.

592, 27 „*sich selbst zu kennen*“] Anspielung auf die Inschrift des Orakels von Delphi: γνῶθι σεαυτόν; vgl. NK 560, 20 f.

592, 29 *bringen wird*] In D 16a, 19 korrigiert aus: „bringt“.

592, 31 – *durch den in ihm gebietenden „Genius der Gattung“* –] Diese Referenz auf den Titel des Abschnitts hat N. nachträglich in D 16a, 19 eingefügt; zu dem frei gehandhabten, weitgehend sinnentfremdeten Schopenhauer-Zitat vgl. die Übersicht NK FW 354.

592, 32 *majorisiert*] Von „**Majorität** [...], die Mehrzahl, Stimmenmehrheit; das Uebergewicht“ (Petri 1861, 476).

592, 32 f. *zurück-übersetzt*] In D 16a, 19 korrigiert aus: „übersetzt“. Der Sinn dieser Änderung will sich nicht recht in den bisherigen Argumentationsgang einfügen; dass der Gedanke durch das Bewusstsein in die Herden-Perspektive „zurück-übersetzt“ werde, impliziert ja, dass er ursprünglich schon aus dieser Perspektive stammt, was der vorangehenden Annahme eines zunächst unbewussten, noch nicht herdenmäßigen Denkens widerspricht.

592, 33 f. *allesamt auf eine unvergleichliche Weise*] Nachträglich in D 16a, 19 eingefügt.

593, 3 *Diess*] Druckfehler. In Nietzsche 1887, 282 steht: „Dies“.

593, 3 f. *Diess ist der eigentliche Phänomenalismus und Perspektivismus, wie ich ihn verstehe*] Gemeinhin wird „der [...] Perspektivismus“, um mit diesem zu beginnen, im Sinne einer erkenntnistheoretischen ‚Lehre‘ von der Perspektivität, der perspektivischen Brechung alles Erkennens als ein grundlegendes erkenntnistheoretisches Philosophem N.s verstanden. Bezeichnenderweise herrscht in der Forschung jedoch keine Einigkeit darüber, was dieser Perspektivismus genau bedeuten soll (vgl. die entsprechenden Artikel von Dellinger in NLex² 288 f. sowie in NWB Online, 2). Das ist jedoch nicht verwunderlich, sondern liegt schlicht daran, dass N. selbst den Ausdruck keineswegs einheitlich gebraucht. Hinzu kommt, dass der Ausdruck „Perspektivismus“ überhaupt nur an der hier zu kommentierenden Stelle in einem veröffentlichten Werk N.s auftaucht. Auch im Nachlass gibt es lediglich drei weitere Belegstellen, allesamt aus der späten Schaffensphase: NL 1886/87, 7[21], KSA 12, 303, 13; NL 1886/87, 7[60], KSA 12, 315, 15 und KGW IX 8, W II 5, 20, 32 (NL 1888, 14[186], KSA 13, 373, 27). Ansonsten spricht N. nicht von einem -ismus, sondern benutzt – abgesehen von der ‚Perspektive‘/, ‚Perspective‘ – schon seit ca. 1870 das Adjektiv ‚perspektivisch‘/, ‚perspectivisch‘ oder das zugehörige Substantiv ‚das Perspektivische‘/, ‚Perspectivische‘, so etwa (in zeitlicher Nähe zu FW V) in JGB Vorrede, KSA 5, 12, 24 f., wo „das Perspektivische“ in lebensontologischer Universalität als „die Grundbedingung alles Lebens“ bezeichnet wird. Hierzu sowie zu Gustav Teichmüllers Werk *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882) als wichtige Anregung bzw. Kontrastfolie für das Konzept des Perspektivischen

bzw. des Perspektivismus beim ‚späten‘ N., der 1884 eine intensive Teichmüller-Lektüre betrieb, vgl. NK KSA 5, 12, 23–26 u. NK KSA 6, 81, 8–11 (dort auch weitere Literaturhinweise zu N.s Teichmüller-Rezeption). Das Suffix-Derivat ‚Perspektivismus‘ verwendet Teichmüller jedoch nicht; vor N. konnte es bisher überhaupt noch nicht belegt werden, so dass Gottfried Benn Recht zu behalten scheint, wenn er schreibt: „‚Perspektivismus, von Nietzsche stammend““ (Benn 1977–1980, 1, 27). In FW 354 ist der „Perspektivismus“ insofern an die zuvor schon genannte „Heerden-Perspektive“ (592, 32) gekoppelt, als er ‚lehrt‘, dass das Bewusstsein die Welt immer nur aus dieser betrachten kann – was somit freilich zumal für das Bewusstsein des diese Feststellung treffenden ‚Perspektivisten‘ gelten würde. Zu N.s „Interpretation des Perspektivismus“ vgl. Ibbeken 2008, speziell zu FW 354 ebd., 73–76.

Im Unterschied zu „Perspektivismus“ ist „Phänomenalismus“ eine im 19. Jahrhundert schon vor N. und bei ihm wohlbekannten Autoren häufiger begegnende Vokabel, etwa bei Eduard von Hartmann, Friedrich Ueberweg oder Eduard Zeller (vgl. die Literaturhinweise bei Stegmaier 2012b, 280 f., Anm. 413). In veröffentlichten und nachgelassenen Texten N.s ist von ‚Phänomenalismus‘, vom ‚Phänomenalen‘ und von einer ‚Phänomenal-Welt‘ seit 1885 mehrfach die Rede, und zwar durchaus in Nähe zum zeitgenössischen Begriffsverständnis. Unter Phänomenalismus verstand man gemeinhin die auf Kant zurückgehende Lehre von der Unerkennbarkeit der ‚Dinge an sich‘ (Noumena) und der ausschließlichen Erkennbarkeit der ‚Erscheinungen‘ (Phaenomena). In seinem Aufsatz *Ueber die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt* von 1884 schreibt Eduard Zeller: „In den letzten Jahrzehenden hat [...] theils das Studium der Kantischen Philosophie, das nicht selten mit mehr Eifer als selbständigem philosophischem Urtheil betrieben wird, theils auch die von der neueren Sinnesphysiologie begründete Ueberzeugung von der Relativität aller unserer Wahrnehmungen bei vielen jenen Phänomenalismus erzeugt, der auf eine objektive Erkenntniss der Dinge verzichtet und sich statt dessen mit einer blossen Beschreibung der Erscheinungen und ihrer erfahrungsmässigen Verknüpfungen begnügt.“ (Zeller 1884, 242) Dass N. diese Begriffsverwendung geläufig war, zeigt u. a. seine Nachlass-Aufzeichnung KGW IX 5, W I 8, 49, 38 (NL 1885/86, 2[184], KSA 12, 158, 21 f.), in der folgende Kurzdefinition gegeben wird: „Der Phänomenalismus: wir wissen nichts von einem ‚Ding an sich‘“. Indes ist diese Formulierung doppeldeutig, da sie vielleicht nicht nur – im kantischen Sinn – besagen will, dass von der Beschaffenheit eines Dings an sich „niemand im mindesten etwas wissen“ könne (AA VIII, 209, Anm.), sondern dass überhaupt schon die Annahme eines solchen unerkennbaren Dings an sich abzulehnen sei.

Für Letzteres spricht jedenfalls die Argumentation in FW 354. Sie zieht „Phänomenalismus und Perspektivismus“ mit dieser Paarformel zu *einem* Be-

griff („ihn“) zusammen, mittels dessen der Sprecher im Folgenden die „Natur des thierischen Bewusstseins“ (593, 4 f.) bestimmt, wobei das tierische Bewusstsein jedoch abermals nur mit dem menschlichen eingeführt wird. Die Paarformel zielt hier, wie der anschließende Doppelpunkt verdeutlicht, darauf ab, „die Welt, deren wir bewusst werden können“ als eine bloße „Oberflächen- und Zeichenwelt [...], eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt“ zu charakterisieren (593, 5–7). „Phänomenalismus und Perspektivismus“ – diese Formel erhält damit eine pejorative Konnotation, indem ausnahmslos alles Bewusste = Phänomenal-Perspektivische als „Verderbniss, Fälschung, Veroberflächlichung“ (593, 10 f.) zu bewerten sei. Damit setzt sich der „Phänomenalismus und Perspektivismus“ von jener Unterscheidung zwischen ‚Ding an sich‘ und ‚Erscheinung‘ ab, wie Kant sie eingeführt hatte und von der sich der Sprecher in FW 354 kurz darauf (vgl. 593, 17–20) auch ausdrücklich distanziert.

Wenn Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* zwar erklärt, dass wir kein Ding wahrnehmen, wie es ‚an sich‘ ist, sondern „so wie es unsere Sinne afficirt, d. i. wie es erscheint, so will das nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloßer Schein wären“ (AA III, 71). Während für Kant das transzendentalphilosophisch wohlgegründete Reich der Erscheinung, die ‚phänomenale Welt‘, zugleich das einzige „Land der Wahrheit“ (ebd., 202) ist, in dem sich die menschliche Erkenntnis auf sicherem Boden bewegen und ansiedeln kann, verurteilt FW 354 die phänomenal-perspektivische Welt des Bewusstseins als eine zwangsläufig ‚verkehrte Welt‘ der „Heerden-Perspektive“ (592, 32), die der individuellen Welt des Unbewussten diametral gegenübersteht. Dass diese freilich nicht mit dem ‚Ding an sich‘ verwechselt werden dürfe, betont der Sprecher im Anschluss eigens. Der Begriff der „Wahrheit“ (593, 21), der daraufhin als Antonym der zuvor genannten „Verderbniss“ und „Fälschung“ eingeführt wird, steht in distanzierenden Anführungszeichen, die signalisieren, was der Satz auch *expressis verbis* – und latent tautologisch – sagt, dass wir nämlich über diese (unbewusste) ‚Wahrheit‘ nichts wissen können. Das sagt Kant freilich auch über das Ding an sich.

Mit der Gleichsetzung von „Phänomenalismus und Perspektivismus“ mit Schein und Irrtum koinzidieren auch weitere Verwendungsweisen des Ausdrucks ‚perspektivisch‘ bei N. So ist etwa in NL 1884, 26[334], KSA 11, 238, 7 f. von der „Bedingtheit des Lebens durch perspektivische Illusion“ die Rede oder in KGW IX 4, W I 7, 56, 26–28 u. 32–36 (NL 1885, 40[39], KSA 11, 648, 12 u. 15–21) davon, „daß wir in einer / Welt der Täuschung leben [...]. Das Perspektivische ‚der Welt‘ geht so tief als ‚heute‘ unser ‚Verständniß‘ ‚der Welt‘ reicht; u ich würde es / wagen, es noch dort anzusetzen, wo wir ‚der Mensch billigerweise‘ überhaupt von Verstehen absehen ‚müssen darf‘ – ich / meine ‚dort, wo die Metaphysiker]‘ im [das] Reiche des ‚anscheinend‘ Sich-selbst-Gewissen,

Sich-selber-Verständlichen [ansetzen], 'u.' im Denken.“ Hierin ist ein fundamentaler Unterschied zum erwähnten ‚Perspektivismus‘ Teichmüllers zu sehen, dem es ausweislich des Untertitels seines genannten Werks um eine *Neue Grundlegung der Metaphysik* geht. Teichmüller dekretiert: „Wir bedürfen des zeitlosen Standpunktes, um das perspektivische Bild des Zeitlichen aufzufassen“ (Teichmüller 1882, 192). Nach dem Verständnis des „Perspektivismus“ in FW 354 sowie in den zuletzt genannten Nachlass-Notaten N.s gibt es keinen solchen absoluten, nicht-perspektivischen Standpunkt des Erkennens, sondern überhaupt nur (herden)perspektivisches Bewusstsein, für das Schein und Irrtum konstitutiv sind. Vor diesem Hintergrund mag unter anderem auch das Insistieren darauf zu verstehen sein, dass in 593, 3 f. ein „eigentliche[r] Phänomenalismus und Perspektivismus“ präsentiert wird. Autoren wie Teichmüller ließen sich demzufolge einer ‚uneigentlichen‘ Begriffsverwendung zuordnen.

Besondere Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhang schließlich noch die hervorgehobene ‚Subjektivität‘ des „eigentliche[n] Phänomenalismus und Perspektivismus“, wie ihn das gesperrt gedruckte „i c h“ selbstbewusst als ureigene Denkleistung ins Feld führt. Bereits zu Beginn des zweiten Argumentationsschritts hatte sich der Sprecher, der zuvor noch die verallgemeinernde erste Person Plural benutzt hat, der ersten Person Singular bedient, um seine eigene, individuelle und versuchende Antwort auf die Frage nach dem Wozu des Bewusstseins zu unterbreiten (ab 590, 28), war dann jedoch wieder in die universelle Wir-Form gewechselt, die die Allgemeingültigkeit ebendieser Antwort unterstreichen sollte (ab 591, 27). Dieser Wechsel vom individuellen Ich zum kollektiven Wir wiederholte sich im zweiten Gedankenschritt (vgl. 592, 21–26) und reflektierte das dann thematisierte Verhältnis von Unbewusstem und Bewusstem, Individuum und Herde somit zusätzlich auf formaler Ebene. Das durch Sperrdruck hervorgehobene Ich im vorliegenden Passus – das einzige gesperrte Personalpronomen im gesamten Text – schwenkt aber nicht nur anschließend gleich wieder in das Wir der ‚Herden-Perspektive‘ zurück (ab 593, 5), sondern erweist sich nach dem, was im Vorangehenden über die Unmöglichkeit bewusster Individualität gesagt wurde, schon selber als zutiefst fragwürdig. Stegmaier 2012b, 264 wendet zu Recht ein: „Wenn das Bewusstsein eine Funktion der Gesellschaft ist und die Individualität des Einzelnen in ihm verschwindet, kann man nicht mehr glaubhaft sein ‚ich‘ betonen.“ Genau dies aber tut der Sprecher an der zu kommentierenden Stelle, an der er gerade ansetzt, eine allgemeine Bestimmung des Bewusstseins als herdenmäßige Verflachungs- und Verfälschungsinstanz zu liefern, die den Eindruck erwecken will, aus einer von der Herde abgesonderten Metaperspektive zu sprechen, obwohl es ein solches Außerhalb laut der eigenen ‚Beweisführung‘ gar nicht geben kann.

593, 4f. die Natur des thierischen Bewusstseins] Wie Stegmaier 2012b, 287, Anm. 431 nachgewiesen hat, gebraucht schon Schopenhauer im zweiten Band seiner *Welt als Wille und Vorstellung* die Wendung vom „thierischen Bewußtseyn“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 227; sie findet sich übrigens bereits im ersten Band, vgl. Schopenhauer 1873–1874, 2, 366). Allerdings benutzt Schopenhauer, was Stegmaier nicht erwähnt, im Unterschied zur Sprechinstanz von FW 354 den Ausdruck, um gerade die Differenz zum menschlichen Bewusstsein zu betonen. Folgende Stelle hat N., zusätzlich zu den Unterstreichungen von seiner Hand, noch mit einem Randstrich und einem Ausrufezeichen markiert: „Daß das Thier begreife, denke, urtheile, wisse, wagen wir nicht zu sagen: nur Vorstellungen überhaupt legen wir ihm sicher bei“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 228, N.s Unterstreichungen). Ferner weist Stegmaier 2012b, 287, Anm. 431 auf den Wortgebrauch in Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* hin, deren Abschnitt C II die Überschrift trägt: „Gehirn und Ganglien als Bedingung des thierischen Bewusstseins“. Indes akzentuiert aufgrund seiner Überzeugung, „dass jedes bewusste menschliche Denken erst mit Hülfe der Sprache möglich ist“, auch Hartmann, ähnlich wie Schopenhauer, den Unterschied zwischen Tier und Mensch: „Ganz unmöglich ist also ohne Sprache oder mit einer bloss thierischen Lautsprache ohne grammatische Formen ein so scharfsinniges Denken“, wie es beim Menschen allein als „bewusstes Erzeugniß“ anzutreffen sei (Hartmann 1869, 231).

Vor dem Hintergrund der ebenfalls in FW 354 erfolgten Koppelung des „bewussten Denken[s]“ (592, 6) vor allem an die verbale „Sprache“ (592, 9) – siehe dazu NK 592, 6–11 – verwundert allerdings die Formel von der „Natur des thierischen Bewusstseins“, die nun dazu dient, das bewusste, sprachlich verfasste Denken des Menschen zu bezeichnen. Dass neben den Menschen auch (andere) Tiere über eine Wortsprache verfügen, soll damit offensichtlich nicht gemeint sein, so dass fraglich erscheint, wie weit diese Formel überhaupt trägt. Offenbar weist FW 354 erhebliche Schwankungen hinsichtlich der Frage auf, ob Bewusstsein nur dem Menschen oder auch den (anderen) Tieren zuzuschreiben ist. Bemerkenswert ist dies auch bezüglich desjenigen Textes, den Stegmaier 2012b, 287, Anm. 431 als die Hauptquelle für das ‚tierische Bewusstsein‘ in FW 354 geltend macht, nämlich Espinas’ *Die thierischen Gesellschaften*, wo „das thierische Bewusstsein“ ohne Wenn und Aber als „ein Analogon“ zu „unserem eigenen geistigen Leben“ gefasst wird (Espinas 1879, 183).

Für Leiter 2015, 14, Anm. 19 setzt, ähnlich wie schon für Clark 1990, 122, die vorliegende Stelle die Wahrheit der Erkenntnisse von „Physiologie und Thiergeschichte“ (590, 15) voraus, auf die sich die (von ihnen umstandslos mit N. identifizierte) Sprechinstanz zu Beginn des Abschnitts berief. Zur Kritik an dieser Deutung vgl. Dellinger 2012d, 165 f., der auf die widersprüchliche Hand-

habung des darwinistischen Vokabulars (evolutionäre ‚Nützlichkeit‘) in FW 354 hinweist. Noch grundsätzlicher könnte man dagegen einwenden, dass, wie gezeigt, schon jene Berufung auf die ‚gegenwärtige‘ Naturwissenschaft als eine, die angeblich die Entbehrlichkeit des Bewusstseins aufzeige, unterbestimmt bleibt und noch dazu auf wackligen Beinen steht.

593, 5–11 *dass die Welt, deren wir bewusst werden können, nur eine Oberflächen- und Zeichenwelt ist, eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt, – dass Alles, was bewusst wird, ebendamt flach, dünn, relativ-dumm, generell, Zeichen, Heerden-Merkzeichen wird, dass mit allem Bewusstwerden eine grosse gründliche Verderbniss, Fälschung, Veroberflächlichung und Generalisation verbunden ist.*] Diese Passage, die an die Behauptung der Nicht-Individualität des Sichbewusstwerdens in 592, 21–593, 2 anknüpft, um sie auf jegliches Bewusstwerden auszudehnen, erinnert wieder an sprach- und erkenntniskritische Überlegungen beim frühen N. So betont in ähnlicher Weise bereits WL 1 die Inadäquatheit jeglicher Wort- und Begriffsbildung gegenüber den damit bezeichneten Einzeldingen, deren individuelle Eigenschaften der Verallgemeinerung durch jene zum Opfer fallen: „Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen. [...] / Denken wir besonders noch an die Bildung der Begriffe: jedes Wort wird sofort dadurch Begriff, dass es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebniss, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, d. h. streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muss. Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen. So gewiss nie ein Blatt einem anderen ganz gleich ist, so gewiss ist der Begriff Blatt durch beliebiges Fallenlassen dieser individuellen Verschiedenheiten, durch ein Vergessen des Unterscheidenden gebildet“ (KSA 1, 879, 19–880, 6; Sarah Scheibenberger vermutet in NK 1/3, S. 47 f. hier sowie in zeitlich und motivisch benachbarten Nachlass-Notaten eine Anlehnung an Spir 1869).

Bei aller Ähnlichkeit fällt im zu kommentierenden Passus gegenüber der zitierten Stelle aus WL allerdings die stärker abwertende, abwehrende Wortwahl auf: Hier artikuliert sich nicht bloß ein Vorbehalt gegen die Allgemeinheit sprachlicher Zeichen, sondern eine deutliche Verachtung der mit ihrer Hilfe kommunizierenden ‚Herde‘. Das sprechende Wir, das sich kurz zuvor noch so entschieden als individuelles „ich“ (593, 4) hervorgehoben hat, steht der „Heerden-Perspektive“ (592, 32) zwar äußerst kritisch gegenüber. Da sie nach ‚seinem‘ „Perspektivismus“ (593, 3) jedoch zugleich unauflösbar mit jedem Bewusstsein bzw. Bewusstwerden verbunden ist, kann es eigentlich selbst nicht über sie hinauskommen; das „wir“ gehört seinerseits zwangsläufig zur Herde.

Die hier geäußerte Kritik an der Flachheit, Dünnhheit, Dummheit allen Bewusstseins bzw. allen bewussten, sprachlich verfassten Denkens fällt folglich auch und gerade auf den Sprecher selbst zurück – und provoziert damit massive Zweifel an seinen eigenen Äußerungen.

593, 8 *relativ-dumm*] In D 16a, 19 abmildernd korrigiert aus: „dumm“.

593, 10 *Verderbniss,*] Nachträglich in D 16a, 19 eingefügt.

593, 11–14 *Zuletzt ist das wachsende Bewusstsein eine Gefahr; und wer unter den bewusstesten Europäern lebt, weiss sogar, dass es eine Krankheit ist.*] Nachträglich in D 16a, 19 eingefügt. Inhaltlich sowie textgenetisch erweist sich diese Stelle mit der – vorsichtiger formulierten – Klammerbemerkung in FW 357 verknüpft, der zufolge das Bewusstsein „vielleicht einen krankhaften Zustand“ (598, 12f.) bezeichnet und die N. ebenfalls erst im Druckmanuskript eingefügt hat. Dass „das wachsende Bewusstsein eine Gefahr“ und gar „eine Krankheit“ darstellen soll, wie nun unvermittelt behauptet wird, steht in einem merklichen Spannungsverhältnis zu der im Mittelteil des Abschnitts noch – wenn gleich nicht gerade wohlwollend – beschriebenen evolutionären Nützlichkeit des Bewusstseins. Der Schlusssatz zieht dann sogar in Erwägung, dass „wir“ an dieser Krankheit „einst zu Grunde gehn“ (593, 26). Insofern erweist sich die Bemerkung von Constâncio 2012, 210, „the whole point of GS 354/FW354“ bestehe darin, „that consciousness is not really ‚superfluous‘ – and has instead been naturally selected and preserved in the evolution of our species“, als nicht ganz zutreffend. Denn sie lässt das Ergebnis des letzten Argumentationsschritts außer Acht, während sie mit Blick auf die beiden ersten Argumentationsschritte des Abschnitts durchaus zu bestätigen ist.

Als literarische Quelle für die nun erfolgende Bestimmung des Bewusstseins als Krankheit hat Dellinger 2012a Dostojewskijs Erzählung *Записки из подполья* (1864) namhaft gemacht, die N. in der französischen Übersetzung von 1886 unter dem Titel *L'esprit souterrain* Ende 1886/Anfang 1887 – also noch vor der Publikation der Neuausgabe von FW – mit Begeisterung gelesen hatte. Darin erklärt der (ähnlich wie N.s Sprechinstanz in hohem Maße unzuverlässige) Erzähler nicht nur, dass ein zu hoch entwickeltes Bewusstsein eine Krankheit sei: „C'est une maladie que d'avoir une conscience trop aiguë des ses pensées et de ses actions, une vraie maladie.“ (Dostojewskij, 162) – „Es ist eine Krankheit, ein übermäßig scharfes Bewusstsein seiner Gedanken und Handlungen zu haben, eine echte Krankheit.“ Vielmehr kommt er überdies zu dem Schluss, dass dies für jegliches Bewusstsein als solches gelte: „Il n'en est pas moins vrai que non-seulement un excès de conscience est maladif, mais que la conscience elle-même, en soi et en principe, est une maladie.“ (Ebd., 163) – „Es ist nicht weniger wahr, dass nicht nur ein Übermaß an Bewusstsein krank-

haft ist, sondern dass das Bewusstsein an sich selbst und prinzipiell eine Krankheit ist.“ In seinem Brief an Franz Overbeck vom 23.02.1887 nannte N. die Erzählung einen „Geniestreich der Psychologie, eine Art Selbstverhöhnung des γνῶθι σαυτόν“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 804, S. 28, Z. 27–29; vgl. NK 592, 27).

Doch nicht nur dieser Quellenbezug wird in FW 354 verheimlicht, sondern auch und vor allem der Grund dafür, weshalb denn „das wachsende Bewusstsein eine Gefahr“ und „Krankheit“ sein soll. Worin besteht die Gefahr? Durch welche Symptome macht sich die Krankheit bemerkbar? Und was bedeutet hier überhaupt Wachstum des Bewusstseins? Direkt beantwortet werden diese Fragen im Text nicht, aber da der Prozess der Bewusstwerdung im Vorangehenden als eine „Veroberflächlichung“ (593, 10 f.) charakterisiert wurde, ließe sich einerseits vermuten, dass mit zunehmendem Bewusstsein auch letztere immer mehr zunimmt. Warum dies aber eine Gefahr und nicht vielmehr eine Steigerung der ‚Herden-Nützlichkeit‘ darstellen sollte, bliebe bei dieser Annahme unklar. Andererseits enthält die Bemerkung, dass das Wissen um das Bewusstsein als Krankheit demjenigen vorbehalten sei, der „unter den bewusstesten Europäern lebt“, einen Hinweis auf die Sprechinstanz selbst. Offenkundig zählt sich der Sprecher zu diesen Bewusstesten bzw. zu den unter ihnen Lebenden, beansprucht er selbst doch das genannte Wissen. Als einer dieser „bewusstesten Europäer[]“, die merklich an die ‚spätgeborenen Mitteilungskünstler‘ aus 591, 3–17 erinnern und zugleich das FW V insgesamt durchziehende Europa-Motiv (vgl. NK 573, 11 f.) anklingen lassen, trägt der Sprecher seine Reflexionen über die Verkehrtheit und Gefahr, ja Krankheit des Bewusstseins vor. Betrachtet man diese bewusstseinskritischen Reflexionen also selbst als Produkt eines vergleichsweise hoch entwickelten Bewusstseins, so ließe sich die Gefahr oder Krankheit gerade im selbstreferentiellen Bewusstwerden der ‚herdenmäßigen‘ Inadäquatheit des Bewusstseins sehen, die als ausweglos erscheint und insofern geeignet sein dürfte, die darum Wissenden in eine tiefgreifende Krise zu stürzen. Vgl. hierzu schon Dellinger 2012c, 139, der die berechtigte Frage aufwirft: „Müssen, wenn das Bewusstsein eine Krankheit ist, nicht auch die ‚bewusstesten Europäer‘ krank sein, ja könnte sich die Bewusstmachung jener Krankheit nicht als auf ausgezeichnete Weise krankhaft erweisen?“

593, 14–17 *Es ist, wie man erräth, nicht der Gegensatz von Subjekt und Objekt, der mich hier angeht: diese Unterscheidung überlasse ich den Erkenntnisstheoretikern, welche in den Schlingen der Grammatik (der Volks-Metaphysik) hängen geblieben sind.* Im Nachlass des Jahres 1885 finden sich mehrere Notate, in denen die metaphysische bzw. erkenntnistheoretische Subjekt-Objekt-Relation auf die Grammatik als volkstümliche Vorstellungsweise zurückgeführt und damit zurückgewiesen wird. Vgl. z. B. KGW IX 4, W I 3, 108, 42–50 u. 109, 5 f. (NL 1885, 35[35], KSA 11, 526, 12–18): „Der Glaube an die Gram-/matik, an das

sprachl. Subjekt, Objekt, an die Thätigkeits=Worte / hat bisher die Metaphysiker unterjocht: diesem Glauben leh'rte' ~~nte~~ ich ab=/schwören. Das Denken setzt 'erst' das Ich: aber bisher glaubte man, wie / das Volk, im ,ich denke' liege irgend etwas von Unmittelbar-Gewissem /109/ und 'dieses' ,Ich' sei 'die gegebene' ~~so eine~~ Ursache des 'Denkens, ~~Fühlens u Wollens~~'; vgl. auch KGW IX 4, W I 7, 74, 2–10 (NL 1885, 40[6], KSA 11, 630, 26–631, 3); KGW IX 4, W I 7, 75, 40–44 (NL 1885, 40[11], KSA 11, 632, 28– 633, 2); KGW IX 4, W I 7, 71, 4–16 (NL 1885, 40[16], KSA 11, 635, 30– 636, 9); KGW IX 4, W I 7, 68, 6–69, 24 (NL 1885, 40[20], KSA 11, 637, 3–638, 16); KGW IX 4, W I 7, 67 (NL 1885, 40[23], KSA 11, 639, 19–640, 21). In JGB begegnet dieses Motiv ebenfalls mehrfach; vgl. JGB Vorrede, KSA 5, 11, 20–12, 1: „irgend ein Volks-Aberglaube aus unvordenklicher Zeit (wie der Seelen-Aberglaube, der als Subjekt- und Ich-Aberglaube auch heute noch nicht aufgehört hat, Unfug zu stiften), irgend ein Wortspiel vielleicht, eine Verführung von Seiten der Grammatik her“; vgl. ferner JGB 20, KSA 5, 34, 25–35, 7; JGB 34, KSA 5, 54, 6–11; JGB 54, KSA 5, 73, 13–28. Siehe NK 5/1, S. 52–54, wo Otto Schmitz-Dumonts Werk *Die Einheit der Naturkräfte* von 1881 und Lichtenberg 1867 als Prätexte hierfür angeführt werden.

Thematisch verwandt ist auch folgendes Nachlass-Notat von November 1887, das mit Blick auf die (winkel)perspektivische „Nützlichkeit des Bewußtwerdens“ erkenntnistheoretische Aussagen über die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt generell als Ausdruck einer veralteten Betrachtungsweise verwirft: „Daß zwischen Subjekt u Objekt eine Art adäquater Relation stattfinde; daß das Objekt etwas ist, / das von Innen gesehen Subjekt wäre, ist eine vollkommene Träumerei 'gutmüthige Idologie 'Erfindung', die, wie ich denke, ihre Zeit gehabt hat.' Das Maaß dessen, was uns 'überhaupt' be/wußt, ist ja ganz und gar abhängig von der 'einer' groben Nützlichkeit des Bewußtwerdens: daß 'wie erlaubte uns' diese / Winkelperspektive des Bewußtseins uns irgendwie über ,Subjekt' und ,Objekt' Aussagen [mit denen die Realität berührt würde! –] erlaubte, die die wahre 'ihrer irgend-einer' / Realität beträfen — 'entsprechen oder gar'“ (KGW IX 7, W II 3, 144, 2–10 = NL 1887/88, 11[120], KSA 13, 57, 13–21).

593, 14 *wie man erräth*] Nachträglich in D 16a, 19 eingefügt.

593, 17 f. *hängen geblieben sind. Es ist erst recht nicht*] Das Druckmanuskript enthielt zuerst noch einen Zusatz, der gut zur These vom „eigentliche[n] Phänomenalismus und Perspektivismus“ in 593, 3 passt: „hängen geblieben sind, ebenfalls in dem komischen Philosophen-Hochmuth von Ehedem: als ob der Mensch mit seinen Begriffen über die uns gegebne Perspektive, über unser Perspektivisches hinweg könne. Es ist erst recht nicht“ (D 16a, 19).

593, 17–20 *Es ist erst recht nicht der Gegensatz von „Ding an sich“ und Erscheinung: denn wir „erkennen“ bei weitem nicht genug, um auch nur so scheiden*

zu dürfen.] Zu diesem kantischen Gegensatz, der in N.s Texten aus unterschiedlichen ‚Perspektiven‘ immer wieder in den Blick kommt, vgl. NK 421, 6 f. und NK 562, 11–21. Durch die steigende Formel „erst recht“ soll dieser Gegensatz noch weniger geeignet erscheinen, das vom Sprecher gemeinte „Es“ – den Unterschied von Unbewusstem und Bewusstem – zu bezeichnen, als der zuvor genannte Subjekt-Objekt-Gegensatz. Zugleich scheint die Differenz zwischen Ding an sich und Erscheinung ein besonders naheliegendes ‚Missverständnis‘ zu sein, das derart abgewehrt werden muss. Überdies fällt auf, dass der Sprecher, der in den vorangehenden Sätzen (593, 3–17) wieder als ‚individuelles‘ „ich“ aufgetreten ist, nun erneut in die offensichtlich nicht nur die „unter den bewusstesten Europäern“ Lebenden (593, 12 f.), sondern alle Menschen als bewusste Wesen einschließende „wir“-Form wechselt.

Dass man „unser Recht zu einer Scheidung von An-sich- u. Phänomenal=Welt bestreiten“ müsse, hält ähnlich das zeitnah entstandene Nachlass-Notat KGW IX 6, W II 2, 93, 36–38 (NL 1887, 10[57], KSA 12, 490, 28 f.) fest. Ebenfalls, wie FW 354, von der Notwendigkeit der „Mittheilung“ ausgehend, skizziert eine andere nachgelassene Aufzeichnung aus dieser Zeit eine (doppelte) „Phänomenal-Welt“ ohne „Dinge an sich“: „1) daß Mittheilung nöthig / ist, u daß zur Mittheilung etwas fest, vereinfacht, präcisirbar sein muß / [...]. / 2) die Welt der [,]Phä=/nomene‘ ist die zurechtgemachte Welt, die wir als real empfinden. [...] / 3) der Gegensatz dieser / Phänomenal=Welt ist nicht ‚die wahre Welt‘, sondern die formlos-unfor=/mulirbare Welt des Sensationen=Chaos, – also eine andere Art Phäno=menal=Welt, eine ‚für uns‘ ‚unerkennbare‘. / [...] 4) Fragen, wie / die ‚Dinge an sich‘ sein mögen, ganz abgesehen von unserer Sinnen=Receptivität / u. Verstandes=Aktivität, muß man mit der Frage zurückweisen: woher wüßten / wir ‚könnten wir / wissen‘, daß es Dinge giebt? Die ‚Dingheit‘ ist erst von uns geschaffen.“ (KGW IX 6, W II 1, 59, 2–4 u. 16–18 u. 26–32 u. 34–40 = NL 1887, 9[106], KSA 12, 395, 17 f. u. 27 f. u. 396, 3–11) Ein weiteres Notat aus dieser Zeit, dessen Beginn (vgl. NK FW 355) motivisch bzw. entstehungsgeschichtlich bereits auf den folgenden Abschnitt verweist, erklärt wiederum, parallel zum hier zu kommentierenden Passus, den Begriff des Dings an sich zusammen mit dem der Erkenntnis für hinfällig und macht dafür „die Wissenschaft“ verantwortlich: „In summa bereitet die Wissenschaft eine souveräne / Unwissenheit vor, ein Gefühl, daß ‚Erkennen‘ gar / nicht vorkommt, daß es eine Art Hochmuth war, davon / zu träumen, mehr noch, daß wir nicht den geringsten / Begriff übrig behalten, um auch nur ‚Erkennen‘ als / eine Möglichkeit gelten zu lassen – daß ‚Erkennen‘ / selbst eine widerspruchsvolle Vorstellung ist. Wir über=/setzen eine uralte Mythologie u. Eitelkeit des / Menschen in die harte Thatsache: so wenig Ding an / sich, so wenig ist ‚Erkenntniß an sich‘ noch erlaubt / als Begriff.“ (KGW IX 3, N VII 3, 176, 12–32 = NL 1886/87, 5[14], KSA 12, 189, 20–29)

593, 20–23 *Wir haben eben gar kein Organ für das Erkennen, für die „Wahrheit“: wir „wissen“ (oder glauben oder bilden uns ein) gerade so viel als es im Interesse der Menschen-Heerde, der Gattung, nützlich sein mag]* Mit dem angesprochenen fehlenden „Organ“ bedient sich das Wir der Sprache der eingangs genannten „Physiologie“ (590, 15) und verknüpft diese mit der soeben erst kritisch aufgerufenen ‚Erkenntnistheorie‘. Nachdem das Wort ‚Erkennen‘ in den vorangehenden Ausführungen über das Bewusstsein bemerkenswerterweise gar nicht vorkam, wird es auf distanzierte Weise (vgl. auch das „erkennen“ in 593, 19) erst seit der Abgrenzung von den „Erkenntnistheoretikern“ (593, 16) verwendet – ebenso wie „die ‚Wahrheit‘“, die der Sprecher hier zum einzigen Mal (ebenfalls distanzierend) herbeizitiert. Dass „wissen“ nicht sauber von „glauben“ oder „[ein]bilden“ zu trennen ist, folgt dabei durchaus aus dem aufgestellten „Phänomenalismus und Perspektivismus“ (593, 3), wirft nachträglich aber einen Schatten auf die im Mittelteil des Textes behauptete Herden-Nützlichkeit des Bewusstseins. Wenngleich die Sperrung von „nützlich“ davon ablenkt, wird diese Nützlichkeit jetzt durch die hypothetische Wendung „sein mag“ endgültig auf den Status einer bloßen Mutmaßung herabgestuft, die sich – so die Schlusspointe von FW 354 – als höchst ‚unnützlich‘ erweisen könnte.

593, 23 *der Gattung]* Nachträglich in D 16a, 19 eingefügt.

593, 23–26 *und selbst, was hier „Nützlichkeit“ genannt wird, ist zuletzt auch nur ein Glaube, eine Einbildung und vielleicht gerade jene verhängnisvollste Dummheit, an der wir einst zu Grunde gehn.]* D 16a, 19: „und selbst, was hier ‚Nützlichkeit‘ genannt wird, ist ‚zuletzt‘ auch nur ein Glaube, eine Einbildung und vielleicht gerade jene ‚verhängnisvolle‘ Dummheit der Heerde, an der wir zu Grunde gehn. –“ Die weiteren Korrekturen für die Endfassung – die Ersetzung des Komparativs durch den Superlativ, die Streichung „der Heerde“ und die Einfügung des distanzierenden Temporaladverbs „einst“ – hat N. offenbar erst im Korrekturbogen vorgenommen. Besonders interessant ist der Umstand, dass die „Dummheit“ zunächst noch „der Heerde“ zugeschrieben wurde, da dies mit der Frage zusammenhängt, wer sich hinter dem „wir“ verbirgt. Man muss differenzieren zwischen der Sprechinstanz, die sich der ersten Person Plural bedient, aber ein ‚Individuum‘ ist, und der Gruppe hinter dem „wir“, für die das sprechende Wir spricht. Im vorliegenden Fall scheinen sich zwei Möglichkeiten zu ergeben: Entweder bezeichnet das „wir“ nur die vergleichsweise kleine Gruppe der „bewusstesten Europäer[]“, zu der die Sprechinstanz selbst zu zählen ist, oder es bezeichnet die gesamte „Menschen-Heerde“ (593, 22f.). Aber auch wenn es zweifellos einen gravierenden Unterschied ausmachen würde, ob nur ein paar Ausnahme-Europäer oder alle Menschen „zu

Grunde gehn“, lässt sich diese Bedeutungsalternative des „wir“ angesichts des unumgänglichen Selbsteinschlusses der Sprecher-Perspektive in das, was über die ver(all)gemeinernde ‚Herdennatur‘ des Bewusstseins gesagt wurde, gar nicht konsequent aufrechterhalten. Es gibt demnach überhaupt kein „wir“, das nicht zur Herde gehören würde; die „Heerden-Perspektive“ (592, 32) kann niemand ablegen, auch und gerade der Bewussteste nicht. Im unmittelbar vorangehenden Satz 593, 20–23 wurde das „wir“ schließlich ebenfalls in globaler Bedeutung verwendet: „wir“ = die Menschen.

Es verbietet sich also eine den Widerspruch zwischen Nützlichkeit und Gefährlichkeit des Bewusstseins einfach auflösende Lesart, wonach dasselbe für die Mehrzahl der Menschen (die Herde) eben nützlich, für einige (die bewussten Europäer) aber gefährlich wäre. Daraus folgt aber umgekehrt auch nicht, dass man alternativ eine menscheitsgeschichtliche Auflösung vornehmen könnte, der zufolge das Bewusstsein früher nützlich gewesen, heute bzw. in Zukunft jedoch gefährlich sei. Der Text, der sich allerdings eines Früher-heute-künftig-Schemas bedient, ist in dieser Hinsicht noch vertrackter, als Dellinger 2016a, 311 meint, der diese beiden Deutungsoptionen benennt und sich für die erstere ausspricht. Denn der zuvor noch vom Sprecher affirmativ entwickelte Gedanke der evolutionären „Nützlichkeit“ des Bewusstseins wird abschließend ja als solcher in Zweifel gezogen – nicht nur durch die distanzierenden Führungszeichen, sondern noch nachdrücklicher durch die Disqualifikation als „Glaube“ und „Einbildung“ (was die Klammerbemerkung aus 593, 21 f. aufgreift) sowie als „Dummheit“ (in der das Adjektivkompositum „relativ-dumm“ aus 593, 8 verstärkt wiederklingt). Gerade durch den ‚dummen Glauben‘ an die Nützlichkeit des Bewusstseins, wie ihn das sprechende Wir im Mittelteil des Abschnitts selbst vertreten hat, könnte sich die Menschheit in Zukunft selbst vernichten – mit dieser SchlussThese betreibt der Text seine eigene Selbstvernichtung. Vgl. auch Stegmaier 2012b, 264, der über den „Schlusssatz des Aphorismus“ urteilt, er ziehe „die äußerste Konsequenz, dessen ganze Argumentation zu paradoxieren.“

355.

Der Ursprung unsres Begriffs „Erkenntniss“.] Im Druckmanuskript zuerst noch als „356“ nummeriert (D 16a, 20). Nachdem am Schluss von FW 354 dem Menschen ein „Organ für das Erkennen“ (593, 20 f.) abgesprochen wurde, knüpft sich FW 355 die Herkunft dieses Begriffs vor. Der Gedankengang des Abschnitts, dessen Titel denjenigen von FW 110 im Dritten Buch („Ursprung der Erkenntniss“) variiert, gliedert sich in drei Schritte: In einer kurzen

Exposition (593, 29–594, 2) behauptet das sprechende Ich, der ‚Volksmund‘ begreife unter Erkenntnis die Zurückführung von „etwas Fremde[m] auf etwas Bekanntes“ (594, 1): Erkennen als Wiedererkennen. Von diesem Volksbegriff der Erkenntnis wendet sich der zweite, längere Teil (594, 2–28) zu dem, den „wir Philosophen“ (594, 2) haben, um freilich festzustellen, dass es sich letztlich um denselben handelt. Trotz des Gebrauchs der ersten Person Plural, der schnell übergeht in den der dritten Person Singular (ab 594, 13) und schließlich der dritten Person Plural (ab 594, 17), wird die Distanzierung der Sprechinstanz gegenüber diesen „Philosophen“ rasch deutlich. Erscheint ihr Wille, aus allem Fremden etwas Bekanntes zu machen, bereits im Mittelteil sarkastisch-polemisch als ein „Instinkt der Furcht“ (594, 10) vor dem Unbekannten und als intellektuelle „Genügsamkeit“ (594, 17), so disqualifiziert der wieder kürzere Schlussteil (594, 28–595, 3) die zugrunde liegende Gleichsetzung von Bekanntem und Erkanntem mittels des superlativischen Polyptotons „Irrthum der Irrthümer“ (594, 28) und dreht den Spieß geradezu um: Erkennen bedeute nicht die Rückführung des Fremden auf Bekanntes, sondern ‚in Wahrheit‘ umgekehrt die Verwandlung des Bekannten in etwas Fremdes, die ‚Verfremdung‘ des Gewohnten, die jedoch besonders schwierig sei. Daraus erkläre sich auch die größere „Sicherheit“ (594, 31) der Naturwissenschaften im Vergleich zu jenen Wissenschaften, die sich mit der Seele und dem Bewusstsein des Menschen beschäftigen, also mit dem Eigenen, ‚Bekanntesten‘.

Einen thematischen Zusammenhang mit dem vorangehenden Abschnitt FW 354 hat bereits 1893 Gustav Landauer hergestellt, indem er beide Texte „ungemein wertvoll für [Fritz] Mauthners erkenntnistheoretisch-sprachphilosophisches Werk“ nannte (Landauer 2017, 323). Unterschiedliche Interpretationsansätze zu FW 355 bieten u. a. Flemming 1914, 11 f., Knopf 1973, 129 f. (bezieht den Text auf die Verfremdung bei Bertolt Brecht), Koelb 1990, 158–160, Schrift 1990, 136 f., Lampert 1993, 348–352 (bildet, wie schon Landauer und Schrift, ein bewussteinstheoretisches Paar mit FW 354), Figal 1999, 146–149, Dittrich 2009, 36–38 (betont eine intertextuelle Verknüpfung mit Thomas Manns *Zauberberg*), Ansell-Pearson 2006b, 241, Dellinger 2012b, 151, Lossi, 2012b, 244 f. u. Knura 2018, 221. Am ausführlichsten vgl. nach wie vor Stegmaier 2012b, 289–304. Erwähnung verdient außerdem Visser 1996, 225 f., der unter Berufung auf die Ausführungen von Kamerbeek 1950, 58, wonach N. 1884, vermittelt über Heinrich von Stein, mit Wilhelm Diltheys 1883 erschienener *Einleitung in die Geisteswissenschaften* in Berührung gekommen sein könnte, die „Vermutung“ äußert, dass die in FW 355 geübte Kritik am „ungerechtfertigte[n] Vertrauen in die Introspektion [...] direkt gegen Dilthey gerichtet ist.“ Vgl. hierzu NK 594, 33 f.

Als Vorarbeiten zu FW 355 kommen zwei nachgelassene Notate in Betracht: zum einen KGW IX 3, N VII 3, 177, 2–178, 4 (NL 1886/87, 5[10], KSA 12, 187, 22–

188, 15): „Was ist ‚erkennen‘? Zurückführen von etwas Fremdem / auf etwas Bekanntes, Vertrautes. Erster Grundsatz: / das, woran wir uns gewöhnt haben, gilt uns nicht / mehr als Räthsel, als Problem. Abstumpfung des Gefühls / des Neuen, Befremdenden: alles, was regelmäßig / geschieht, scheint uns nicht mehr fragwürdig. Deshalb / ist die Regel suchen der erste Instinkt des Erkennen=/den: während natürlich mit der Feststellung der Regel / noch gar nichts ‚erkannt‘ ist! – Daher der Aberglau=/be der Physiker: wo sie verharren können dh. / wo die Regelmäßigkeit der Erscheinungen die Anwen-/dung von Abkürzenden Formeln erlaubt, meinen sie, / sei erkannt worden. Sie fühlen ‚Sicherheit‘: / aber hinter dieser intellekt[uellen] Sicherheit steht die / Beruhigung der Furchtsamkeit: sie wollen die Regel, / weil sie die Welt der Furchtsamkeitbarkeit ent=/kleidet. Die Furcht vor dem Unberechenbaren / als Hinter-Instinkt der Wissenschaft. / Die Regelmäßigkeit schläfert den fragenden (dh. / fürchtenden) Instinkt ein: ‚erklären‘ dh. eine / Regel des Geschehens aufzeigen. Der Glaube an das / ‚Gesetz‘ ist der Glaube an die Gefährlichkeit des Will-/kürlichen. Der gute Wille, an Gesetze zu glauben /178/ hat der Wissenschaft zum Siege verholfen (namentlich / in demokr. Zeitaltern)“. Der am Ende von FW 355 betonte Unterschied zwischen Natur- und Bewusstseinswissenschaften spielt hier also noch keine Rolle. Vgl. zum anderen auch den Beginn des Notats KGW IX 3, N VII 3, 176, 2–10 (NL 1886/87, 5[14], KSA 12, 189, 16–19), der seinerseits im Unterschied zum gedruckten Text eine der Intention „der Wissenschaft“ zuwiderlaufende Verfremdung des Bekannten durch sie konstatiert: „Die Entwicklung der Wissenschaft löst das ‚Bekannte‘ / immer mehr in ein Unbekanntes auf: sie will aber / gerade das Umgekehrte u geht von dem Instinkt / aus, das Unbekannte auf das Bekannte zurückzu-/führen.“ Was in der Aufzeichnung darauf folgt, weckt Anklänge an die am Schluss des vorangehenden Abschnitts FW 354 artikulierte Erkenntniskritik; vgl. NK 593, 17–20.

593, 31–594, 3 *was versteht eigentlich das Volk unter Erkenntniss? was will es, wenn es „Erkenntniss“ will? Nichts weiter als dies: etwas Fremdes soll auf etwas Bekanntes zurückgeführt werden. Und wir Philosophen – haben wir unter Erkenntniss eigentlich mehr verstanden?* Da, wie aus dem Fortgang erhellt, letztere Frage zu verneinen sei, ebnet sich hier hinsichtlich des Erkenntnisbegriffs die Differenz zwischen „Volk“ und „Philosophen“ ein, wie sie hinsichtlich des eng verwandten Weisheits- bzw. Wissensbegriffs in FW 351 noch starkgemacht wurde. Das Personalpronomen „wir“ fungiert im vorliegenden Passus als Vehikel einer philosophischen Selbstkritik, durch die sich der Sprecher selbst als Ausnahme-Philosoph präsentiert, der gerade nicht nach dem seines Erachtens banalisierenden Bekannt- und Vertrautmachen des Fremden strebt, sondern geradezu nach dem Gegenteil. Als „a nice Socratic opening“ bezeichnet Lampert 1993, 348 den Textbeginn.

593, 32 *was will es, wenn es „Erkenntniss“ will?*] Nachträglich in D 16a, 20 eingefügt.

594, 4 f. *das woran wir gewöhnt sind, so dass wir uns nicht mehr darüber wundern*] Zum Erstaunen (θαυμάζειν) als Ausgangsaffekt des Philosophierens bei Platon und Aristoteles vgl. NK FW 46. Die vorliegende Argumentation bestreitet nicht etwa, dass philosophische Erkenntnis vom Erstaunen ausgeht, zielt aber kritisch darauf ab, dass die eigentliche Motivation dabei das Beseitigenwollen des Erstaunlichen sei: Philosophie als Sehnsucht nach dem Gewohnten, Gewöhnlichen. Vgl. auch die Anspielung auf Platons ‚vergewöhnlichende‘ Ideenlehre in 594, 13–16.

594, 9 *das uns*] D 16a, 20: „was uns“.

594, 10 f. *Sollte es nicht der Instinkt der Furcht sein, der uns erkennen heisst?*] Ein solches Erkennen aus Furchtsamkeit passt schlecht genug zum programmatischen Untertitel von FW V: „Wir Furchtlosen“ (573, 2). Das Verb ‚heißen‘ hier – wie noch in Heideggers berühmtem Vorlesungstitel *Was heißt Denken?* (1951/52) – im alten Sinn von „auffordern, fordern, befehlen“ (Grimm 1854–1971, 10, 909).

594, 11–13 *Sollte das Frohlocken des Erkennenden nicht eben das Frohlocken des wieder erlangten Sicherheitsgefühls sein? ...*] Vgl. das diametral entgegengesetzte „Frohlocken der wiederkehrenden Kraft“, von dem es in FW Vorrede 1, 346, 2–6 heißt, es sei angesichts einer Verheißung „von Zukunft, von nahen Abenteuern, von wieder offenen Meeren“ die wagemutig-explorative Stimmung gewesen, der (die Erstausgabe von) FW ihre Entstehung verdanke. Dass „die Wissenschaft“ (411, 20) ‚heute‘ ein ‚erstaunliches‘ Sicherheitsgefühl vermittele, konstatiert dagegen im Ersten Buch der selbstbezügliche Abschnitt FW 46.

594, 13–16 *Dieser Philosoph währte die Welt „erkannt“, als er sie auf die „Idee“ zurückgeführt hatte: ach, war es nicht deshalb, weil ihm die „Idee“ so bekannt, so gewohnt war?*] Der deiktisch aufgerufene „Philosoph“, der exemplarisch für ‚die‘ „Philosophen“ (594, 2) steht, lässt aufgrund der „Idee“ an Platon denken bzw. an einen ‚Platoniker‘ wie den im Folgenden (hierzu NK 594, 22 f.) über ein verdrehtes Zitat aus der *Phänomenologie des Geistes* aufgerufenen Hegel (vgl. Walter Kaufmanns Hinweis in Nietzsche 1974, 301, Anm. 57). Die „platonische Idee“ taucht bereits in N.s frühen Texten immer wieder auf; NL 1870, 6[14], KSA 7, 134, 18 f. definiert sie als den „Glaube[n] daß der Begriff das Wesen des Dings trifft“. Dieser „Glaube“ gerät im Laufe der Zeit zunehmend ins Visier kritischer Reflexionen. Das Notat NL 1879, 41[59], KSA 8, 592, 19 f. befindet lapidar: „Ein Ding, dem ein Begriff genau entspricht, wäre ohne Herkunft. Plato's Irrthum von den ewigen Ideen.“

Noch näher an die Argumentation von FW 355 kommt NL 1885, 38[14], KSA 11, 614, 6 f. u. 12–14 u. 615, 5 heran, wo es über die von „Plato“ beeinflussten „Philosophen“ heißt, sie hätten die „Verwechselung“, bei der „das Prädikat-Zeichen mit dem Ding selber als gleich gesetzt wird“, auf lange Zeit besiegelt, „als sie lehrten, gerade die Zeichen, nämlich die ‚Ideen‘ seien das wahrhaft Vorhandene, Unveränderliche und Allgültige.“ Mit Blick auf den ‚Volksbegriff‘ der Erkenntnis als Bekanntheit in FW 355 besonders aufschlussreich ist der unmittelbare Fortgang dieser Überlegung: „Während thatsächlich das Denken, bei der Wahrnehmung eines Dings, eine Reihe von Zeichen umläuft, welche das Gedächtniß ihm darbietet, und nach Ähnlichkeiten sucht; während der Mensch mit einem ähnlichen Zeichen das Ding als ‚bekannt‘ ansetzt, faßt, ergreift: meinte er lange es eben damit zu begreifen. Das Greifen und Fassen, das Aneignen bedeutete ihm bereits ein Erkennen, ein Zu-Ende-kennen; die Worte sogar in der menschlichen Sprache schienen lange – und scheinen dem Volke heute noch – nicht Zeichen sondern Wahrheiten in Betreff der damit bezeichneten Dinge zu sein.“ (NL 1885, 38[14], KSA 11, 614, 14–23) Einen Ehrenrettungsversuch der „Ideen“, die „das Bekannte par excellence“ seien und in denen „doch Kraft der *Erkenntnis*“ liege, unternimmt unter Berufung auf das Anamnesis-Konzept in Platons Dialog *Menon* (81c-d) Figal 1999, 147.

594, 15 die „Idee“] In D 16a, 20 korrigiert aus: „die Idee“.

594, 18 *Welträthsel-Lösungen*] Von „Welträthsel“, „Welträthsellösung“ bzw. „Welträthsellösern“ ist bei N. seit dem Frühwerk ein Dutzendmal die Rede; die meisten Fundstellen liefert die eKGWB allerdings für die Dekade zwischen 1870 und 1880. Im späteren Schaffen ist die vorliegende mokante Erwähnung vereinzelt. Der Begriff des „Welträthsels“ war in der deutschen (Natur-)Philosophie des 19. Jahrhunderts weit verbreitet. N. kannte ihn auf jeden Fall von Schopenhauer 1873–1874, 3, 206, der schon erkenntnispessimistisch genug (gegen den Deutschen Idealismus) formulierte, dass „die wirkliche, positive Lösung des Räthsels der Welt etwas seyn [muss], das der menschliche Intellekt zu fassen und zu denken völlig unfähig ist“. Bei der hier zu kommentierenden Stelle könnte es sich freilich auch um eine Anknüpfung an Emil Du Bois-Reymonds (natur)wissenschaftsskeptische Rede *Die sieben Welträthsel* von 1880 handeln, die sich in einer Ausgabe von 1884 unter N.s Büchern erhalten hat (vgl. NPB 201). Du Bois-Reymonds Erkenntniszweifel stellte sich später Ernst Haeckel entgegen, dessen Bestseller *Die Welträthsel* (1899) im letzten Kapitel die „Lösung der Welträthsel“ versprach, allerdings von N., der zu bewussten Lebzeiten kritisch Notiz von Haeckel nahm (vgl. schon NL 1875, 12[22], KSA 8, 259, 14–18), nicht mehr zur Kenntnis genommen werden konnte.

594, 19–21 *Etwas an den Dingen, unter den Dingen, hinter den Dingen wiederfinden, das uns leider sehr bekannt ist, zum Beispiel unser Einmaleins oder unsre Logik*] Dass „wir beim Lernen des so bewunderungswürdigen Einmaleins längst aufgehört haben, uns zu freuen“, vermerkt bereits MA I 251, KSA 2, 209, 2 f., was vielleicht auch das „leider“ im zu kommentierenden Passus zu erklären vermag. „Die Verführung durch ‚Zahl u. Logik‘“ thematisiert wiederum die motivisch und entstehungsgeschichtlich mit FW 355 verklammerte Nachlass-Aufzeichnung KGW IX 3, N VII 3, 176, 32 (vgl. NL 1886/87, 5[14], KSA 12, 189, 29). Zur (Kritik an der) Logik in FW vgl. NK 584, 31 f.

594, 20 *ist*] Nachträglich in D 16a, 20 eingefügt.

594, 21 *oder unser Wollen und Begehren*] Anspielung auf Schopenhauers Willensmetaphysik; vgl. hierzu NK 454, 10–16.

594, 22 f. *Denn „was bekannt ist, ist erkannt“: darin stimmen sie überein.*] Die zitathaft in Anführungszeichen stehende Formel „was bekannt ist, ist erkannt“, zu der das sprechende Ich auf ironische Distanz geht, kehrt eine Formulierung Hegels um. In dessen „Vorrede“ zur *Phänomenologie des Geistes* heißt es: „Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt. Es ist die gewöhnlichste Selbsttäuschung wie Täuschung Anderer, beim Erkennen etwas als bekannt vorauszusetzen, und es sich ebenso gefallen zu lassen; mit allem Hin- und Herreden kommt solches Wissen, ohne zu wissen wie ihm geschieht, nicht von der Stelle. Das Subjekt und Objekt, u. s. f. Gott, Natur, der Verstand, die Sinnlichkeit u. s. f. werden unbesehen als bekannt und als etwas gültiges zu Grunde gelegt, und machen feste Punkte sowohl des Ausgangs als der Rückkehr aus. Die Bewegung geht zwischen ihnen, die unbewegt bleiben, hin und her, und somit nur auf ihrer Oberfläche vor. So besteht auch das Auffassen und Prüfen darin, zu sehen, ob jeder das von ihnen Gesagte auch in seiner Vorstellung findet, ob es ihm so scheint und bekannt ist oder nicht.“ (Hegel 1832–1845, 2, 25)

Hegel, der im übernächsten Abschnitt FW 357 mehrfach namentlich auftaucht, könnte insofern als – eventuell unabsichtlich falsch zitierter – ‚Vorläufer‘ oder ‚Antizipator‘ N.s erscheinen, wie es Walter Kaufmann in Nietzsche 1974, 301, Anm. 58 nahelegt. Indes erwiese sich in der Argumentationslogik von FW 355 gerade der ‚absolute Idealist‘ Hegel allenfalls als einer jener im Folgenden genannten „Vorsichtigsten“ (594, 23) unter den Philosophen, für die trotz aller gegenteiligen Beteuerungen das Bekannte als das Erkannte gelte: nämlich – gemäß der vorangehenden Äußerung in 594, 13–16 – das Bekannte im Sinne der „Idee“, über die N. etwa in Hegels *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, die er zumindest vorübergehend besessen hat (vgl. NPB 281), lesen konnte: „Die Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität. [...] Die Definition des

Absoluten, dass es die Idee ist, ist nun selbst absolut. Alle bisherige Definitionen gehen in diese zurück. – Die Idee ist die Wahrheit; denn die Wahrheit ist dies, dass die Objektivität dem Begriffe entspricht, – nicht dass äusserliche Dinge meinen Vorstellungen entsprechen“ (Hegel 1870, 189).

594, 25–28 es sei zum Beispiel methodisch geboten, von der „inneren Welt“, von den „Thatsachen des Bewusstseins“ auszugehen, weil sie die uns bekanntere Welt sei] Die hier referierte These mitsamt den zitierten Wendungen bezieht sich auf erkenntnistheoretische Leitvorstellungen der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes. In Afrikan Spirs *Denken und Wirklichkeit* konnte N. lesen: „Der Descartes’sche Satz *Cogito, ergo sum* muss, allgemein und präcis ausgedrückt, so lauten: / Alles, was ich in meinem Bewusstsein vorfinde, ist als *blosse Thatsache des Bewusstseins* unmittelbar gewiss.“ (Spir 1877, 1, 27) Mit einem Randstrich hat sich N. auf der nächsten Seite folgenden Passus über diese „unmittelbare Gewissheit“ der Bewusstseinstatsachen markiert: „Zweifelhaft ist es, ob diesem Inhalt [des Bewusstseins] irgend etwas ausser uns irgendwie entspricht, aber der gegebene Inhalt des Bewusstseins steht ausser allem Zweifel [Satzteil von N. mit Randstrich markiert]. In dem Inhalte unseres Bewusstseins haben wir also alle und jede unmittelbare Gewissheit *factischer Natur*.“ (Spir 1877, 1, 28) Dazu, wie bereits in JGB 16 polemisch auf diese Ausführungen Spirs rekurriert wird, siehe NK KSA 5, 29, 18 f.

Von „Thatsachen des Bewusstseins“ sprach allerdings nicht erst als Descartes-Interpret Spir, sondern auch schon Schopenhauer verwendet die Formel mehrfach, so im Einleitungskapitel zum zweiten Band seiner *Welt als Wille und Vorstellung*, wo er unter der Überschrift „Zur idealistischen Grundansicht“ ganz ähnlich wie später Spir schreibt: „Wirklich war dadurch, daß er [Descartes] das *Cogito ergo sum* als allein gewiß, das Daseyn der Welt aber vorläufig als problematisch nahm, der wesentliche und allein richtige Ausgangspunkt und zugleich der wahre Stützpunkt aller Philosophie gefunden. [...] Alles, wovon er [der Mensch] sichere, mithin unmittelbare Kunde, hat, liegt innerhalb seines Bewußtseyns. Ueber dieses hinaus kann es daher keine unmittelbare Gewißheit geben: eine solche aber müssen die ersten Grundsätze einer Wissenschaft haben. Dem empirischen Standpunkt der übrigen Wissenschaften ist es ganz angemessen, die objektive Welt als schlechthin vorhanden anzunehmen: nicht so dem der Philosophie, als welche auf das Erste und Ursprüngliche zurückzugehn hat. Nur das Bewußtseyn ist unmittelbar gegeben, daher ist ihre Grundlage auf Thatsachen des Bewußtseyns beschränkt: d. h. sie ist wesentlich idealistisch.“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 5) Dementsprechend ist bereits vor Schopenhauer bei Johann Gottlieb Fichte, dem Begründer des Deutschen Idealismus, von Bewusstseinstatsachen die Rede; der späte Fichte hielt sogar eigens Vorlesungen über *Die Thatsachen des Bewußtseins* (1810/11

und 1813), über die sich N. ausführlich in Kuno Fischers Band über *Fichte und seine Vorgänger* hätte informieren können (vgl. Fischer 1869c, 1025–1037).

In diesen Vorlesungen kommt Fichte denn auch auf die „innere Welt“ (Fichte 1845–1846, 2, 617) zu sprechen, die ebenfalls rasch zu einem in der (nach)idealistischen Philosophie des 19. Jahrhunderts grassierenden Terminus wird. Mehrfach begegnet die „innere Welt“ auch in der N. gewidmeten Habilitationsschrift *Die menschliche Erkenntniß und das Wesen der Dinge* von Heinrich Romundt, die sich unter N.s Büchern erhalten hat (vgl. NPB 506). Während Fichte an der zitierten Stelle die „innere Welt [...] zum reinen Noumenon, wie sichs gehört, gesteigert haben“ will (Fichte 1845–1846, 2, 617), schärft Romundt hingegen im kantischen Sinn ihre ‚Phänomenalität‘ ein: „Wie unvergleichlich nun aber auch immer die innere Welt des Subjectes dasteht, so gilt nichts desto weniger von ihr ganz dasselbe, was von der Außenwelt: sie ist für uns so nur vorhanden im Bewußtsein eines erkennenden Subjects, das sich selbst wieder nur in seiner eigenen Erkenntniß gegeben, seinem ‚An sich‘ nach unbekannt ist.“ (Romundt 1872, 8) Unter dem Titel „Die unbekannte Welt des ‚Subjects‘“ hatte N. noch in prinzipieller Übereinstimmung damit in M 116 geschrieben: „Wir haben so viel Mühe gehabt, zu lernen, dass die äusseren Dinge nicht so sind, wie sie uns erscheinen, – nun wohlan! mit der inneren Welt steht es ebenso!“ (KSA 3, 109, 11–14) Die Argumentation in FW 355 lautet demgegenüber, dass die „innere Welt“ gerade darum schwerer zu erkennen ist als die ‚äußere Welt‘, weil sie bekannter sei. Nicht die größere Bekanntheit der „inneren Welt“ für „uns“ wird also bestritten, sondern nur das methodische Gebot der Philosophie bzw. Erkenntnistheorie, von ihr und den Bewusstseins-tatsachen auszugehen. Vgl. auch FW 357, wo die „innre Welt [...] mit Leibnitz“ (599, 2f.) ‚empfunden‘ wird. Zur „inneren Welt“ beim späteren N. vgl. NK KSA 5, 322, 22–29 u. NK KSA 6, 91, 1–4. Auf den Zusammenhang mit der transzendentalphilosophischen Vorstellung „vom ‚inneren Sinn‘“ weist Gebhard 1983, 270f. hin; einen „Phänomenalismus der ‚inneren Welt‘“ bei N. sucht Schlimgen 1999, 70–87 quer durch alle Schaffensphasen zu (re)konstruieren.

594, 31 natürlichen] Nachträglich in D 16a, 20 eingefügt. Durch diese Einfügung wird das Wortspiel ‚natürliche vs. unnatürliche Wissenschaften‘ vorbereitet, das sich durch die ebenfalls hinzugefügte Parenthese in 594, 33f. ergibt und eine Unterscheidung zwischen Naturwissenschaften und Seelen- bzw. Bewusstseinswissenschaften vornimmt, die in der Grundschrift noch nicht vorhanden war (hier standen nur die „Wissenschaften“ gegen die „Psychologie und Kritik der Bewusstseins-Elemente“ aus 594, 32f., womit letzteren die Wissenschaftlichkeit freilich schon abgesprochen wurde).

594, 32f. Psychologie und Kritik der Bewusstseins-Elemente] Über die zeitgenössische Psychologie informierte sich der späte N. in Harald Höffdings *Psy-*

chologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung, die er umgehend nach ihrem Erscheinen 1887 erwarb und ausweislich zahlreicher Lesespuren gründlich studierte. Höffding spricht darin immer wieder von „Bewußtseins-elemente[n]“, unter denen er z. B. „Empfindungen, Vorstellungen und Gefühle versteht“ (Höffding 1887, 89). Mit Blick auf Höffdings Methode ließe sich der gegen Ende von FW 355 verwendete Ausdruck „Kritik“ im Sinne von ‚Unterscheidung‘, ‚Differenzierung‘ oder ‚Einteilung‘ verstehen; vgl. etwa den von N. besonders intensiv durchgearbeiteten Abschnitt „Einteilung der psychischen Elemente“ (Höffding 1887, 107–123) sowie die in NK KSA 5, 376, 24–33 mitgeteilte Stelle (Höffding 1887, 279 f.). Die Wertung im hier zu kommentierenden Passus erscheint nicht eindeutig, zumal dann nicht, wenn man sich daran erinnert, wie identifikatorisch sich andere Texte des späten N. zur „Psychologie“ verhalten; man denke nur an den experimentellen „Psychologen“ (347, 22) in FW Vorrede 2. Im vorliegenden Textzusammenhang aber gemahnt die „Psychologie und Kritik der Bewusstseins-Elemente“ stark an die zuvor für ihre falsche Gleichsetzung von Erkenntnis und Bekanntheit gescholtene Innenwelt- und Bewusstseinstatsachen-Philosophie und wird nicht nur im Vergleich mit den Naturwissenschaften als unsicher, sondern am Textende auch als nahezu widersinniges Unterfangen eingestuft.

594, 33 f. – *unnatürlichen Wissenschaften, wie man beinahe sagen dürfte –*] Nachträglich in D 16a, 20 eingefügt. Visser 1996, 226 sieht hierin eine „spöttische Bezeichnung, mit der er [N.] auf die ‚Geisteswissenschaften‘ aus dem Titel von Diltheys Buch [*Einleitung in die Geisteswissenschaften*], abgezielt haben muß.“ Zu dieser Lektüre von FW 355 als kritische Reaktion auf Dilthey 1883 siehe auch die obige Übersicht zur Forschungsliteratur. Vgl. zu einem weiteren mutmaßlichen Bezug auf Diltheys Buch auch NK FW 366.

595, 1–3 *während es fast etwas Widerspruchsvolles und Widersinniges ist, das Nicht-Fremde überhaupt als Objekt nehmen zu wollen ...*] Von dieser Schlussformulierung her hat man wiederholt gemeint, N. plädiere in FW 355 für eine neuartige Erkenntnis durch gezielte ‚Verfremdung‘ des scheinbar Bekannten (vgl. Knopf 1973, 129; Lossi 2012b, 245 und besonders Stegmaier 2012b, 303 f.). Indes lässt sich die als beinahe widersinniges Bestreben angesprochene Objektivation des Nicht-Fremden auch einfach nur als polemische Beschreibung der Praxis jener introspektiven Seelen- und Bewusstseinswissenschaften lesen, die zuvor als ‚unnatürlich‘ bezeichnet wurden.

356.

Inwiefern es in Europa immer „künstlerischer“ zugehn wird.] Im Druckmanuskript zunächst als „353“ (D 16a, 21) nummeriert. Eine ‚Vorstufe‘

aus Mp XV lautet: „Die Lebens=Fürsorge zwingt auch heute noch – in unserer Übergangszeit, wo so Vieles aufhört zu ‚zwingen‘ – fast / allen Menschen eine bestimmte Rolle auf, ihren sogenannten Beruf; einigen bleibt dabei die Freiheit, eine / anscheinende ‚Freiheit‘, diese Rolle selbst zu wählen, den Meisten wird sie gewählt. Das Ergebniß ist seltsam genug: / fast alle M[enschen] verwechseln sich in einem gewissen vorgerückteren Alter mit ihrer Rolle, sie selbst sind die Opfer ihres / ‚guten Spiels‘, sie selbst haben vergessen, wie sehr Zufall, Laune, Willkür damals über sie verfügt hat‘ben‘, als sich / ihr ‚Beruf‘ entschied, – kurz ‘und‘, wie viele ‘andere‘ ‚Rollen‘ ‘sie vielleicht‘ eigentlich ein Jeder spielen kann (– hätte spielen können –) denn ‘es‘ ist / nunmehr ‘zu ‘für‘ dieser Probe dazu –‘ zu spät.) Tiefer angesehen, aus der Rolle ist wirklich Charakter geworden, ‘aus der Kunst Natur ...‘ ... Es giebt Zeitalter, in denen / man mit steifer Zuversichtlichkeit an seinen Zufall von Geschäft u. Broderwerb wie an eine göttliche Fügung / glaubt: Stände, Zünfte, erbliche Gewerbs=Vorrechte haben mit diesem Glauben jene Ungeheuer von breiten ‘Gesellschafts=‘ Thürmen ge-/baut, denen jedenfalls Eins nachzurühmen ist, Dauerfähigkeit, – und Dauer ist auf Erden ‘(,hier ‚unter dem wechselnden Mond‘)’ ein Werth ersten Ranges! / Aber es giebt andere Zeitalter, die eigentlich demokratischen Zeitalter, wo man diesen Glauben mehr u. mehr ver-/lernt, und ein gewisser umgekehrter Glaube u. Gesichtspunkt in den Vordergrund tritt, der [jener] Athener=Glaube zur ‘von der‘ Zeit des / Perikles an, jener Amerikaner=Glaube von heute, der immer mehr ‘als‘ Am auch Europäer=Glaube wird: wo der Einzelne glaubt ‘überzeugt ist‘, / ungefähr Alles zu können, ungefähr jeder Rolle gewachsen zu sein, wo Jedermann mit sich improvisirt, versucht, / neu versucht, mit Lust versucht‘, ‘wo alle Natur aufhört u. ‚Kunst‘ wird ...‘ Die Griechen, erst in diesen ‘Rollen=‘Glauben ‘an die Rollen‘ eingetreten, machten, wie bekannt, ‘Schritt für Schritt‘ eine / wunderliche, nicht in jedem Betracht wünschenswerthe ‘nachahmenswürdige‘erthe‘ allmähliche ‘Verwandlung durch: sie wurden ‘wirklich‘ zu Schauspieler, – als solche be=/zauberten u. überwandten sie ‘alle Welt u‘ selbst die ‚Welt=Überwinder‘ (‘denn‘ der graeculus histrio hat Rom besiegt ‘und nicht, wie die Unschuldigen ‘zu‘ sagen ‘pflegen‘, die griech. Cultur –) Und ‘Aber‘, was ü ‘ich‘ / ‘fürchte, was‘ man heute schon mit Händen greift, ‘falls man darnach ‘Lust hätte zu‘ greifen möchte –‘ wir modernen M[enschen] sind ganz schon auf dem gleichen Wege; u jedes Mal, wenn / der Mensch anfängt zu begreifen‘entdecken‘, daß er ‘in wie der Mensch fern er‘ eine Rolle spielt u inwiefern‘weit‘ der Mensch Schauspieler sein kann, wird / er Schauspieler ... Damit ist unzweifelhaft Vieles Neues möglich ‘kommt dann eine ‘neue‘ Flora und Fauna von Menschen u. herauf‘, das ‘die‘ in festen u. beschränkteren Zeitaltern nicht / wachsen kann – oder ‚unten‘ gelassen wird, unter dem Bann u. Verruf der Ehrlosigkeit –‘ – es kommen damit jedes

Mal die ‚interessantesten‘ u tollsten Zeitalter der Geschichte herauf in denen die ‚Schauspieler‘ obenauf sind in jedem Sinne die ‚eigentlichen‘ Herren sind. Andererseits: es wird eben / ebenfalls dadurch fürderhin Einiges [Andere] ganz unmöglich [eine andere Art Mensch] immer tiefer benachtheiligt, endlich [unmöglich gemacht,] [vor allem die großen ‚Baumeister‘.] es stirbt aus, vor Allem erlahmt langsam, stirbt ab was u dessen Anblick sich vielleicht schwerer missen läßt als der Anblick der interessanteren Fasnachts-Tollheiten xxxxxxxx [erlahmt Jetzt] die bauende [Gesamt=] Kraft [des Bauens selbst u der Muth zu bauen], des ie organisatorischen Kollektiv=/Genies [vom Schlage eines Caesar oder Nap[oleon] fangen an zu fehlen] des Wachstums, welches Bauten Werke [Werke] zu unternehmen wagt en, Bauten unternehmen muß üssen deren Vollendung Jahrhunderte in Anspruch nimmt ähme [wird], – es stirbt jener Grund=/glaube aus, auf welchen hin man Einer dergestalt rechnen, versprechen, die Zukunft im Plan e vorwegnehmen, seinem Plane zum Opfer bringen kann, daß nämlich / jeder überhaupt der Einzelne [jeder Einzelne diese Zukunft mit seinem Leben nur insofern] seinen Werth hat, u, seinen Sinn [hat] darin habe (Sinn bekomme—), als er in einem im großen Baue ein Stein zu sein ist: weshalb er zu allererst fest / sein muß, ‚Stein‘ sein muß ... Vor allem nicht – ‚Schauspieler‘! – Kurz gesagt – ach, es ist lang genug gefürchtet u. verschwiegen worden! –! – das, was von nun an nicht mehr / gebaut wird, nicht mehr gebaut werden kann das ist – eine ‚Gesellschaft‘, im alten Verstand des Wortes: um diesen Bau zu bauen, fehlt nun=/mehr – ‚das Material‘. – ‚Das ist eine Wahrheit, die an der Zeit ist:‘ Es ist gleichgültig, daß einstweilen noch die kurzichtigste, vielleicht ehrlichste u. zurückgebliebenste Art Mensch, die es heute giebt, unsere Herrn Socialisten, / ungefähr noch das Umgekehrte glauben t, hoffen t, träumen t, vor allem schreien t u. schreibt; man [ja] liest ihr Zukunfts= u Narren Wort ‚freie Gesellschaft‘ bereits heute / auf allen Tischen u. Wänden. ‚Freie Gesellschaft‘! ‚Ja! Ja! Das Ihr baut man aus‘ [Ja! Ja! ‚Aber‘ Ihr wißt doch, ‚meine Herrn,‘ woraus man die baut? Aus hölzernem Eisen! ‚Aus dem jenem berühmten hölz[ernen] Eisen!‘ Und noch / nicht einmal aus hölzernem ...] Hölzernes em Eisen! Und noch nicht einmal aus hölzernes em.. Man kann nicht baut keine Gesell / mehr bauen, schaften mehr weil wenn es an Holz fehlt, an Eisen fehlt, an Stein fehlt! Im Zeitalter der Schauspieler – wozu auch Gesell=/schaften? Genügt es da nicht – Freiheit?“ (KGW IX 12, Mp XV, 83v, 2–66; Notat durchgestrichen.)

Zur Interpretation von FW 356 vgl. Kaufmann 1981/82, 114, der in dem Abschnitt „Nietzsches Philosophie der Masken“ am Werk sieht; für Lampert 1993, 352–354 traktiert der Text „Periclean Athens and modern America“ als „two transitional ages“ (Lampert 1993, 353), während sich Müller 2005, 177 f. da-

rauf beschränkt, hier nur „die Welt des perikleischen Athens als historisches beziehungsweise anthropologisches Experiment ins Medium des Ästhetischen übersetzt“ zu sehen. Stegmaier 2012b, 305–325 wiederum stellt – ähnlich wie bereits Patton 2000, 172–178 – FW 356 mit FW 361 und FW 362 in eine „[Aphorismen-]Kette zum Ursprung der ‚freien Gesellschaft‘ im Bedürfnis nach Schauspielerei“ (Stegmaier 2012b, 309; vgl. auch schon Stegmaier 2010b). Constâncio 2015a, 309–313 sucht hingegen bewusstseinstheoretische bzw. -praktische Verbindungen zu FW 354 herzustellen, und Müller 2020a, 149 f. bestimmt schließlich in einer besonders einlässlichen Lektüre „[d]as Künstlerische in FW 356“ als eine „Metapher für den gesellschaftlichen Verfall Europas“, wonach „Demokratisierung [...] Selbstauflösung“ bedeute. In der Tat steht das ‚Künstlerische(re)‘ im Titel des Abschnitts deshalb in Anführungszeichen, weil es in übertragenem Sinne zu verstehen ist: als das ‚Schauspielerische‘, das die Menschen in „demokratischen“ „Zeitalter[n]“ (595, 29) durchgängig charakterisiere, wohingegen die Menschen in ständisch organisierten Gesellschaften mittels einer anderen ästhetischen Metaphorik in „Baumeister“ (596, 28) und Bau-„Material“ (597, 9) unterschieden werden. Wenngleich dabei die mit Veränderlichkeit assoziierte Schauspieler-Metapher im Großen und Ganzen negativ, die ‚dauerhafte‘ Architektur-Metapher hingegen positiv konnotiert wirkt, erweist sich die Wertung bei näherem Hinsehen aber als nicht ganz so eindeutig. Immerhin stehen die demokratischen Schauspieler-„Zeitalter“ als die zwar „tollsten“ (= ‚unsinnigsten‘), aber zugleich „interessantesten [...] der Geschichte“ (596, 24) den „festeren“, dafür jedoch auch „beschränkteren Zeitaltern“ (596, 21) der „grossen ‚Baumeister‘“ (596, 28) gegenüber. Zu dieser ambivalenten Bewertung der „Theatrokratie“ in FW 356 vgl. schon Ottmann 1999, 149.

Anschlussfähig erscheint der von Müller 2020a, 150 vorgenommene Gliederungsvorschlag, der fünf – teils diskontinuierliche – Sinnabschnitte unterscheidet: Zu Beginn des Textes (595, 5–19) erfolgt eine Gegenwartsdiagnose, wonach der „Beruf“ als eine in der Regel nicht frei gewählte „Rolle“ (595, 9) von „fast alle[n] Europäer[n]“ (595, 12) im Laufe der Zeit mit ihrem eigenen „Charakter“ (595, 18) verwechselt wird. Allerdings schürt der Hinweis auf „unsre[] Uebergangszeit“, in der es sich „noch“ so verhalte (595, 7), von vornherein den Verdacht, dass sich dies bald ändern könnte. Im zweiten Schritt (595, 19–596, 14) erfährt dieser Verdacht jedoch nicht gleich Bestätigung, sondern es schließt sich zunächst eine Rückschau auf vergangene Ständegesellschaften wie im „Mittelalter“ an, denen im architektonischen Bild der „Gesellschaftsthürme[]“ ein statisches, auf „Dauerfähigkeit“ ausgerichtetes Wesen attestiert wird (595, 25–27), mit dem das im Weiteren skizzierte dynamische System demokratischer Gesellschaften kontrastiert: Allen Demokratien von der attischen im 5. Jahrhundert v. Chr. bis hin zur – tendenziell auf Europa zurückwirken-

den – US-amerikanischen des 19. Jahrhunderts sei es nämlich gemeinsam, dass das Individuum darin keinen fest vorgegebenen Platz hat, sondern beanspruchen kann, so ziemlich jede ‚Rolle zu spielen‘. Anhand der antiken Griechen wird dabei ein Prozess geschildert, der schließlich zu einem selbstbewussten ‚Schauspielertum‘ führt, das dem in der Eröffnungspartie für die europäische Gegenwart noch beschriebenen unbewussten diametral gegenübersteht: Wurde dort „aus der Kunst Natur“ (595, 19), so bewegt sich der nun beschriebene Vorgang in umgekehrter Richtung dorthin, „wo alle Natur aufhört und Kunst wird“ (596, 5 f.) – nicht die Rolle verwandelt sich damit in den Charakter, sondern der Charakter selbst löst sich im Rollenspiel auf. Im dritten Textteil (596, 14–597, 5) meldet sich die Sprechinstanz selbst zu Wort, und zwar als ein „ich“, das „fürchte[t]“ (596, 14), genau dieser demokratisch-verschauspielernde Gesellschaftsprozess werde zunehmend auch das ‚gegenwärtige‘ Europa erfassen und zur Herrschaft des schauspielerischen Menschentypus führen, wohingegen die ‚baumeisterlichen‘ „organisatorischen Genies“ (596, 30) von der Bildfläche verschwinden. Resümierend zieht der Sprecher im vierten Gedankenschritt (597, 5–11) daraus den Schluss, „eine Gesellschaft im alten Verstande des Wortes“ (597, 7 f.) könne nicht mehr gebaut werden, verschiebt das Argument gleich darauf jedoch dahingehend, dass mit den modernen (amerikanisch-europäischen) Menschen überhaupt kein ‚Gesellschaftsbau‘ mehr möglich sei. Anstatt für letztere These eine Begründung zu liefern, adressiert das sprechende Ich im Schlussteil des Textes (597, 11–19) die „Socialisten“ (597, 13), die die Gegenthese vertreten, indem sie eine „freie Gesellschaft“ (597, 15 f.) aufbauen wollen. Dieses Ziel erklärt die Sprechinstanz jedoch abschließend zu einer *contradictio in adjecto*.

Strukturell ähnliche Titelbildungen mittels des Interrogativadverbs „Inwiefern“, das eine bestimmte Hinsichtnahme bzw. Perspektivierung anzeigt, weisen bereits FW 344 und FW 352 auf.

595, 7 f. *in unsrer Uebergangszeit, wo so Vieles aufhört zu zwingen*] Vgl. die „Schatten über Europa“ in FW 343 (573, 11) und den Beginn von FW 358; insbesondere 602, 19–24 schließt dort mit der metaphorischen Vorstellung vom ‚gegenwärtigen‘ Europa als einer großen Trümmerlandschaft an das Bild der „Uebergangszeit“ an. Vgl. überdies FW 377, wo dieses Kompositum ebenfalls – zum zweiten und letzten Mal bei N. – vorkommt. Der Diagnose fehlender „Dauerfähigkeit“ (595, 27) in FW 356 gemäß ist in dem späteren Abschnitt von der Sprechgegenwart als einer „zerbrochnen Uebergangszeit“ die Rede, deren „Realitäten“ keine „Dauer haben“ (629, 1–3).

595, 8 *männlichen Europäern*] In D 16a, 21 korrigiert aus: „Menschen“.

595, 12 *Europäer*] In D 16a, 21 korrigiert aus: „Menschen“.

595, 15 *haben*] In D 16a, 21 korrigiert aus: „hat“.

595, 19–27 *Es gab Zeitalter, in denen man mit steifer Zuversichtlichkeit, ja mit Frömmigkeit an seine Vorherbestimmung für gerade dies Geschäft, gerade diesen Broderwerb glaubte und den Zufall darin, die Rolle, das Willkürliche schlechterdings nicht anerkennen wollte: Stände, Zünfte, erbliche Gewerbs-Vorrechte haben mit Hülfe dieses Glaubens es zu Stande gebracht, jene Ungeheuer von breiten Gesellschafts-Thürmen aufzurichten, welche das Mittelalter auszeichnen und denen jedenfalls Eins nachzurühmen bleibt*] Im Druckmanuskript steht: „Es giebt Zeitalter, in denen man mit steifer Zuversichtlichkeit“, ja mit Frömmigkeit an seine Vorherbestimmung für gerade dies Geschäft, gerade diesen Broderwerb glaubt ~~in denen man~~ ^{und} den Zufall darin, die Rolle, das Willkürliche schlechterdings nicht {~~ahnen~~} ^{anerkennen} will: Stände, Zünfte, erbliche Gewerbs-Vorrechte haben mit Hülfe dieses Glaubens ^{es zu Stande gebracht,} jene Ungeheuer von breiten Gesellschafts-Thürmen ~~gebaut,~~ ^{aufzurichten, auf} welche das Mittelalter stolz war und ^{denen jedenfalls Eins nachzurühmen ist} ~~bleibt~~“ (D 16a, 21).

595, 28–32 *Aber es giebt umgekehrte Zeitalter, die eigentlich demokratischen, wo man diesen Glauben mehr und mehr verlernt und ein gewisser kecker Glaube und Gesichtspunkt des Gegentheils in den Vordergrund tritt*] Zu diesem Verständnis von Demokratie als Gegenmodell zum Ständestaat passt die zu Beginn von FW 348 getroffene Feststellung, die modernen europäischen Gelehrten mit ihrer bunt gemischten Herkunft „aus aller Art Stand“ (583, 22) gehörten eben damit zu den wesentlichen „Trägern des demokratischen Gedankens (583, 25).

595, 32–596, 2 *jener Athener-Glaube, der in der Epoche des Perikles zuerst bemerkt wird, jener Amerikaner-Glaube von heute, der immer mehr auch Europäer-Glaube werden will*] Diese kühne Gleichsetzung der „Epoche des Perikles“, also der attischen Demokratie im 5. Jahrhundert v. Chr., mit der zunehmend nach Europa ausstrahlenden US-amerikanischen Demokratie des späten 19. Jahrhunderts variiert ein Motiv, das bereits in der Erstausgabe von FW (1882) präsent war: Im Vierten Buch hatte der Abschnitt FW 329 schon eine „Ansteckung d[e]s alte[n] Europa“ durch ein „Laster“ der USA behauptet, das in diesem Text allerdings noch nicht als die Demokratie, sondern als die „athemlose Hast der Arbeit“ bestimmt wurde (556, 6–8). Dabei stand jedoch gerade keine Parallele zur Antike, sondern umgekehrt eine gravierende Differenz zu ihrem Muße-Ideal im Vordergrund (vgl. NK 557, 22 f.). Wie dieses in FW 329 als positives Gegenbild zur ‚unvornehmen Arbeitswut‘ der modernen Amerikaner und Europäer erschien, so erfährt insbesondere die perikleische Zeit in mehreren Texten des mittleren und späteren N. eine recht hohe Wertschätzung. In KGW IX 6, W II 2, 21, 41 u. 22, 33 (NL 1887, 10[176], KSA 12, 560, 28–32), um ein in zeitlicher

Nähe zu FW 356 entstandenes Nachlass-Notat zu nennen, dient das „Perikleische Athen“ etwa als repräsentatives Beispiel für „alle Höhen der menschlichen Entwicklung“. Damit verträgt sich die Engführung mit der in eher zweifelhaftem Licht erscheinenden US-amerikanischen Demokratie in FW 356 nicht ohne Weiteres.

596, 4 f. *wo Jeder mit sich versucht, improvisirt*] Zum hier anklingenden (sonst in FW positiv besetzten) Selbst-Experiment vgl. NK 551, 11–15, zur Lebens-Improvisation NK 541, 28–30.

596, 6–10 *Die Griechen, erst in diesen Rollen-Glauben – einen Artisten-Glauben, wenn man will – eingetreten, machten, wie bekannt, Schritt für Schritt eine wunderliche und nicht in jedem Betracht nachahmenswerthe Verwandlung durch: sie wurden wirklich Schauspieler*] Dass „die Griechen [...] eingefleischte Schauspieler“ (KSA 3, 39, 15 f.) gewesen seien, ist eine These, die bereits 1881 in M 29 – dort allerdings in Bezug auf das von ihnen aufgeführte „Schauspiel[] der Tugend“ (KSA 3, 39, 23) und noch ohne ‚entwicklungsgeschichtliche‘ Perspektive – vertreten wurde. Wie sehr die abschätzige Vorstellung vom Schauspieler bei N. von Wagners Abhandlung *Über Schauspieler und Sänger* (1872) geprägt ist, führt NK KSA 6, 26, 28 f. aus (vgl. auch NK KSA 6, 419, 23–25). Freilich erscheint beim späten N. auch und gerade Wagner selbst als Inbegriff des Schauspieler-Typus, so etwa in FW 368; siehe NK 617, 16–22. Zum „Problem des Schauspielers“ (608, 7 f.) vgl. auch FW 361, bes. NK 609, 11–17.

596, 7 – *einen Artisten-Glauben, wenn man will* –] Nachträglich in D 16a, 21 eingefügt.

596, 8 *eine*] In D 16a, 21 korrigiert aus: „[jene]“.

596, 11 f. *als solche bezauberten sie, überwandten sie alle Welt und zuletzt selbst die „Weltüberwinderin“*] Damit hätten die schauspielernden Griechen also erreicht, was nach FW 353 Ziel der ersten Christen gewesen sei (vgl. NK 589, 26 f.). Mit der „Weltüberwinderin“ ist die in der folgenden Klammerbemerkung denn auch ausdrücklich genannte Weltmacht Rom gemeint; zu diesem Wortgebrauch hat Stegmaier 2012b, 319, Anm. 480 schon auf Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (vgl. Herder 1784–1791, 3, 225) hingewiesen. Erst nachträglich in D 16a, 21 eingefügt hat N. die Wendung „und zuletzt“; außerdem wurde ein ursprünglich vor dem ganzen Passus stehender Gedankenstrich gestrichen.

596, 12–14 *(denn der Graeculus histrio hat Rom besiegt, und nicht, wie die Unschuldigen zu sagen pflegen, die griechische Cultur ...)*] Dass Rom, obwohl es die Griechen im 2. Jahrhundert v. Chr. unterworfen hatte, seinerseits von ihnen

kulturell ‚besiegt‘ worden war, ist ein Topos, der bis in die Antike zurückreicht. So findet sich dieser Gedanke bereits im 1. Jahrhundert v. Chr. in folgenden Versen des Horaz (Epist. II, 1, 156 f. = Horaz 1872, 100): „Graecia capta ferum victorem cepit, et artes / Intulit agresti Latio“ – „Hellas, bezwungen, bezwang den an Bildung dürftigen Sieger, / Tragend in Latiums rauhere Flur mildwirkende Künste.“ Auch in der zeitgenössischen Kulturgeschichtsschreibung war dieser Topos weit verbreitet. So heißt es z. B. in Georg Webers *Römischer Geschichte* von 1861 unter explizitem Hinweis auf die zitierten Horaz-Verse: „Die römischen Welteroberer gewahrten mit Schrecken die eigene geistige Armuth, den nüchternen Sinn und den beschränkten Gesichtskreis und beeilten sich die Leere an dem übersprudelnden Borne hellenischer Kunst und Wissenschaft zu füllen. Und so sehen wir denn dasselbe Volk, das im Felde den römischen Waffen erlag, in Haus und Stadt, in Tempel und Theater, in Schrift und Lehre über die starken Ueberwinder den Sieg erringen.“ (Weber 1861, 564)

Wie Müller 2020a, 157 f. zeigt, konnte N. diesen Topos auch in mehreren Werken vorfinden, die er für seine Bibliothek erworben hatte, etwa im ersten Band von Leckys *Sittengeschichte Europas*, wo ähnlich wie bei Weber ausgeführt wird: „Nach der Eroberung Griechenlands waren das politische Uebergewicht der Römer und das intellectuelle Griechenlands gleich universell [...]. Das besiegte Volk [...] gab sich bald mit seinem neuen Zustande zufrieden, und griechische Sitten, Anschauungen und Gedanken durchdrangen, trotz der grossen Anstrengungen der conservativen Partei, bald alle Klassen und gestalteten alle Formen des römischen Lebens. [...] Das jetzt plötzlich ins Leben getretene Theater war ganz und gar von den Griechen entlehnt.“ (Lecky 1879, 1, 208) Darüber hinaus betont Lecky ebd., 209 die zerstörerischen Konsequenzen dieses ‚Kultur-Siegs‘: „Während das vollständige Uebergewicht des griechischen Geistes und der griechischen Sitten die Einfachheit des römischen Typus zerstörten und zu gleicher Zeit den Umfang der römischen Gefühle erweiterten, vernichtete ein gleich mächtiger Einfluss das aristokratische und Klassengefühl, welches so lange eine unübersteigliche Schranke zwischen den Patriciern und Plebejern errichtet hatte.“ Ferner verweist Müller 2020a, 157 f. auf den dritten Band von Gustav Friedrich Hertzbergs *Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Römer*, der sich ebenfalls unter N.s Büchern erhalten hat. Darin heißt es mit Blick auf das 2. Jahrhundert n. Chr. nicht nur allgemein, dass „griechische Bildung immer beherrschender auch in Italien durch[drang]“ (Hertzberg 1875, 55). Vielmehr werden dabei ausdrücklich die umherwandernden „Gesellschaften griechischer Schauspieler“ (ebd., 57) hervorgehoben, wie auch schon Weber und Lecky ja das griechische „Theater“ erwähnen.

Der „Graeculus histrio“ – das ‚Schauspieler-Griechlein‘ –, dem in FW 356 der Sieg über Rom zuerkannt wird, ist in der angeführten zeitgenössischen Li-

teratur mithin als zentrales Element der „griechische[n] Cultur“ gedacht. Das im zu kommentierenden Passus aufgespannte Entweder-oder beruht freilich darauf, dass hier nicht im wörtlichen Sinn griechische Schauspieler gemeint sind, sondern der Schauspieler primär als Metapher für den mit der Demokratie assoziierten Menschentypus fungiert. In einer Notiz zu seinem lyrischen Drama *Der Tod des Tizian* (1898) bemerkt Hugo von Hofmannsthal im Rekurs auf FW 356 über die Figur Gianino, dieser sei ein „Graeculus histrio, der sich in jeder Rolle zurechtfindet“ (SW III, 351). Rezeptionsgeschichtlich nicht minder interessant ist das Wiederauftauchen des „Graeculus histrio“ im ersten Band von Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes*, wo jener sowohl „dem perikleischen Griechen“ wie dem „echte[n] Römer“ à la Cato dem Älteren entgegengesetzt wird: „Nicht umsonst verachtete der echte Römer den *Graeculus histrio*, den ‚Künstler‘, den ‚Philosophen‘ auf dem Boden römischer Zivilisation.“ (Spengler 1918–1922, 1, 62)

596, 20 *eine neue Flora und Fauna von Menschen*] Der in der Naturwissenschaft zu N.s Zeit längst etablierte Paarformel-Latinismus „Flora und Fauna“ (Pflanzen- und Tierwelt) kommt bei N. laut eKGWB nur noch an einer anderen Stelle vor: in dem „Anti=Darwin“ überschriebenen Nachlass-Notat KGW IX 8, W II 5, 82, 1 u. 83, 64 (NL 1888, 14[133], KSA 13, 315, 1 u. 316, 22–26). Dort wird die Formel jedoch in umgekehrter Wortstellung („fauna u flora“) und im literalen, biologischen Sinn aufgerufen, während sie im vorliegenden Passus als anthropologische Metapher zur Bezeichnung des ‚vielgestaltigen‘ *Homo histrio* dient.

596, 29 *auf lange Fernen hin Pläne zu machen*] D 16a, 21: „auf lange Jahre hin Pläne zu machen“; „Pläne“ korrigiert aus: „Ziele“.

596, 29 f. *, wird entmuthigt*] Nachträglich ins Druckmanuskript eingefügt (vgl. D 16a, 21).

596, 30 *die organisatorischen Genies fangen an zu fehlen*] Die oben zitierte ‚Vorstufe‘ nennt an dieser Stelle noch konkrete historische Beispiele (vgl. KGW IX 12, Mp XV, 83v, 44–47): „Genies [vom Schlage eines Caesar oder Nap[oleon]“. In D 16a, 21 fehlt „oder Nap[oleon]“ schon in der Grundschrift; „vom Schlage eines Caesar“ wurde hier gestrichen. Einen Bezug zum Napoleon-Abschnitt FW 362 stellt Franco 2011, 218 u. 255, Anm. 60 mit Blick auf die Steinmetaphorik in beiden Texten her. Während im Fortgang von FW 356 moniert wird, dass der moderne Schauspieler-Mensch kein „Stein in einem grossen Baue“ (597, 2f.) mehr sei, erscheint Napoleon in FW 362 dagegen als jemand, der „ein ganzes Stück antiken Wesens, das entscheidende vielleicht, das Stück Granit, wieder heraufgebracht“ (610, 19–21) habe.

596, 31 f. *zu deren Vollendung man*] In D 16a, 21 ergänzt aus: „deren Vollendung“.

596, 32 *Jahrtausende*] D 16a, 21: „Jahrhunderte“.

597, 1f. *der Mensch*] In D 16a, 21 korrigiert aus: „ein Mensch“.

597, 10 *mehr*] Nachträglich in D 16a, 21 eingefügt.

597, 12f. *die kurzsichtigste, vielleicht ehrlichste, jedenfalls lärmendste Art Mensch, die es heute gibt, unsre Herrn Socialisten*] Zu N.s sozialistischen Lektüren vgl. NK 377, 7f. Mit Blick auf die Schauspieler-Metaphorik des vorliegenden Textes kommt die nachgelassene Aufzeichnung aus W I 6 als Vorarbeit in Betracht, die mit den Worten beginnt: „Der Socialismus 'als die zu Ende gedachte Tyrannie der Mittelmäßigsten Meisten, das heißt der Geringsten und Dümms-ten[,] der Neidischen u. der Drei Viertels-Schauspieler““ (KGW IX 4, W I 6, 51, 1f. = NL 1885, 37[11], KSA 11, 586, 1–3). Gegen eine solche Identifikation der „Socialisten“ mit den Schauspielern in FW 356 spricht jedoch, dass sie im vorliegenden Passus als die „vielleicht ehrlichste [...] Art Mensch“ apostrophiert werden.

597, 15f. *man liest ja ihr Zukunftswort „freie Gesellschaft“ bereits auf allen Tischen und Wänden*] Das Kompositum „Zukunftswort“ ist bei N. ein Hapax legomenon. Die als solches bezeichnete, in zitierend-distanzierenden Anführungszeichen stehende „freie Gesellschaft“, die in FW 377 (629, 11) erneut genannt wird, verweist auf eine Lektüre N., auf die er auch in NL 1885, 44[8], KSA 11, 707, 26f. rekurrierte. Bei dem dort genannten „deutsche[n] Anarchist[en]“ (KSA 11, 707, 27), dessen Name aber nicht genannt wird, handelt es sich um Franz Stöpel (1833–1890). Stöpels Buch *Die freie Gesellschaft. Versuch einer Schlichtung des Streites zwischen Individualismus und Socialismus* war 1881 bei N.s damaligem Verleger Ernst Schmeitzner erschienen. Auch in JGB 202 spielt N. darauf an; vgl. NK KSA 5, 125, 9–11. Durch die phraseologische Wendung „auf allen Tischen und Wänden“ erscheint die Rede von der „freie[n] Gesellschaft“ als Narrenschmiererei. Vgl. Wander 1867–1880, 3, 938: „Narrenhände beschmieren Tisch und Wände.“ Siehe auch NK 646, 15f.

597, 16–19 *Freie Gesellschaft? Ja! Ja! Aber ihr wisst doch, ihr Herren, woraus man die baut? Aus hölzernem Eisen! Aus dem berühmten hölzernen Eisen! Und noch nicht einmal aus hölzernem ...*] Im unterschweligen Rückbezug auf die weiter oben verwandte Architektur-Metapher vom Bau einer Stände-Gesellschaft aus festen menschlichen Steinen wird mit dem oxymoralen „hölzernen Eisen“ zum Schluss ironisch ein neues Bau-„Material“ (597, 9) eingeführt, um zu zeigen, dass die „[f]reie Gesellschaft“ selbst eine *contradictio in adjecto* darstellt. Das „hölzerne[] Eisen“ als in der deutschen Philosophie schon seit dem 18. Jahrhundert verbreitete Paradebeispiel für diesen logischen Fehler kommt in N.s veröffentlichtem Werk nur hier vor, während es im Nachlass zwischen

1873 und 1884 mehrfach begegnet. Vgl. NL 1873/74, 30[16]; NL 1881, 11[198]; NL 1884, 26[224] u. NL 1884, 26[413]. N. kannte es wohl von Schopenhauer, der in Bezug auf Kants Moralphilosophie schreibt: „Es ist doch wohl ein handgreiflicher Wider-/321/spruch, den Willen frei zu nennen und doch ihm Gesetze vorzuschreiben, nach denen er wollen soll: – ‚wollen soll!‘ – hölzernes Eisen!“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 320 f.). N. treibt das Wortspiel noch weiter, indem er schreibt, die „freie Gesellschaft“ werde „nicht einmal aus hölzernem“ Eisen gebaut, womit wohl, wie Müller 2020a, 164 plausibel macht, ein „noch ‚weicheres‘ [Material] als Holz“ gemeint sein dürfte.

597, 17 *ihr Herren*] D 16a, 21: „meine ‚ihr‘ Herrn“.

357.

Zum alten Probleme: „was ist deutsch?“] Im Druckmanuskript ursprünglich als „354“ (D 16a, 22) nummeriert. Eine umfangreiche ‚Vorstufe‘ aus Mp XV lautet: „Man rechne bei sich die eigentlich-deutschen ‚eigentlichen‘ Errungenschaften ‚des philos[phischen] Gedankens‘ nach ‚welche das Werk einzelner-Deutscher, ‚deutschen Köpfen verdankt werden?‘: sind sie, obsehon durch-deutsche Köpfe / gemacht, in irgend einem erlaubten ‚u‘ Sinne ‚auch noch‘ der ‚ganzen‘ Rasse zu Gute zu rechnen? Sagen wir: ‚Dürfen wir sagen:‘: sind sie ‚sind‘ zugleich ein ‚das‘ / Werk ‚der ‚d[utschen] Seele‘?“, m‘M‘indestens eine ‚das‘ ‚deren‘ Symptom! der ‚deutschen ‚Seele‘? Oder gehörten sie, umgekehrt, so sehr den Individuen an, ‚wäre das Umgekehrte wahr: sind sie vielleicht ‚wären sie gerade‘ so individuell, eine ‚so‘ sehr Ausnahme vom‘ / ‚Geiste‘ daß sie ‚ihr Erscheinen‘ als Ausnahme, selbst als Gegensatz gegen die Art, gegen das Bedürfniß der Art gefaßt werden müßten? Man ‚der Rasse wie es etwa ‚zb.‘ Goethes Heidenthum mit gutem Gewissen ‚ist?‘ oder Bismarcks Real-Politik sind? [gewesen sind?] /83r/ ‚Oder‘ wie es Bismarck’s / u Macchiavellismus mit gutem Gewissen, seine sog[enannte] ‚Realpolitik‘ ist? /81v/ Widersprä‘a‘chen sie [Widersprachen unsere Philosophen] vielleicht sogar dem Bedürfnisse der‘ / ‚deutschen Seele? Kurz-gefragt: ‚Waren‘ s’s ‚ind unsere ‚die deutschen‘ Philosophen wirklich – philosophische Deutsche? – Man ‚Ich‘ erinnere an drei Fälle.‘ denke-zum-Beispiel [Zuerst] an Leibnizens unvergleichliche Einsicht, mit der er nicht nur gegen Descartes, sondern gegen / alles, was bisher ‚zu ihm‘ philosophirt hatte, Recht bekam, – daß die Bewußtheit nur ein Accidens der Vorstellung ist, nicht deren / nothwendiges u. wesentliches Attribut, daß also das, was wir Bewußtsein‘ nennen, nur einen ‚(ein Wort für‘ Zustand unserer geistigen / u. seelischen Welt ausmacht u bei weitem nicht sie selbst: – an ‚ist‘ an diesem Gedanken, ‚dessen Tiefe ‚lange noch‘ nicht leicht

ausgeschöpft ist, etwas Deutsches? Giebt / es einen Grund zu muthmaßen, daß nicht leicht ein Lateiner so ~~gedacht haben~~ 'auf diese Umdrehung des Augenscheins verfallen sein' würde? Erinnern wir uns zweitens / an Kants ungeheures Fragezeichen, welches er an den Begriff 'Causalität' schrieb – nicht daß er wie Hume / dessen Recht überhaupt 'bezweifelt hätte', sondern 'indem' dessen Grenzen u. Reich ~~in Frage gestellt~~, 'umschrieb, als gültig für die Welt der Erscheinung, u. damit' u. die Naturwissenschaft 'überhaupt' als eine Er-/scheinungs=Wissenschaft zur Bescheidung ~~ermahnte~~. Nehmen wir drittens den erstaunlichen Griff u. Satz Hegels, / der die 'als er lehrte, daß die' Artbegriffe sich aus einander ~~entwickeln~~ 'entwickeln' läßt: ~~womit~~ 'mit welchem Satze' die Geister in Europa 'zum'r' Darwinismus letzen großen wissensch. Bewegung' ~~vorgerichtet u. voraus=~~ [bereitet] / ~~bestimmt wa'u'ren~~ 'den' 'u erzogen wurden, zum Darwinismus', – denn ohne Hegel kein Darwin – ist an dieser Hegelschen Neuerung, die 'erst' den 'entscheidenden' Begriff 'Ent=wicklung' in die Wissenschaft gebracht hat, etwas Deutsches? 'Ja, unzweifelhaft: jedes Mal faßt man dabei etwas, das zu uns gehört, ein Symptom' /83r/ ein 'jedes' Mal ein nachdenkliches Symptom deutscher Selbsterfahrung, deutscher Selbst=Erfassung: 'unsere innere Welt ist viel reicher, / umfänglicher, ~~un~~ verborgener' 'so' empfinden wir mit Leibnitz; wir als Deutsche zweifeln wir mit Kant an der Letztgültig-/keit naturwissenschaftl. Erkenntnisse, u. Caus ~~an der gesamten~~ u. überhaupt an allem, was sich 'erkennen' läßt – wir ~~legen ihm~~ keinen das 'Erkennbare' scheint uns als solches 'schon' geringeren Werthes – Wir / 'Deutsche' sind Hegelianer, auch wenn es nie einen Hegel gegeben hätte, insofern wir dem 'Werden', der 'Entwicklung' 'instinktiv' einen tieferen Sinn [Sinn] 'einen reicheren' Werth / beimessen als dem, was 'ist'. (~~weil wir selbst unseren Werth al-~~; in'au'ch insofern wir unserer menschl. Logik nicht geneigt sind einzuräumen daß sie die Logik an sich, die einzige 'Art' Logik sei.' Eine vierte Frage wäre, ob Schopenhauer, mit seinem / Pessimis[mus], das heißt dem Problem des Werthes überhaupt 'Dasein (Dasein als Problem gefaßt', gerade ein Deutscher gewesen war 'würde' 'sein' müßte. Ich glaube nicht. / [die Anordnung auf der Notatseite erschwert ab hier besonders die Transkription] das große Ereigniß, nach dem diese / Frage sich unvermeidlich stellen mußte, ist der / obwohl ich seiner voreiligen Beantwortung des Problems, daß / Niedergang des christl. Glaubens 'deutliches das 'Sieg des wissensch.' Heraufkommen des Ath[eismus]' / ist ein gesamt-europäisches / Ereigniß, an / dem alle Rassen / ihren Antheil von Verdienst / u. Ehre haben sollen / Umgekehrt haben gerade die Deutschen, welche mit Sch[openhauer] gleichzeitig gewesen 'sind' 'diesen Sieg des Ath[eismus]' am längsten u. klügsten zu verzögern gewußt: Hegel 'Hierher gehört' gemäß dem letzten großen 'der grandiosen' / Versuche, den Hegel machte, die Göttl[ichkeit] des Daseins mit Hülfe

des ‚historischen Sinnes‘ / glaublich zu machen / [galt ihm als Etwas, wogegen] Gegebenes, Greifliches, Undiskutirbares: er verlor jedes Mal seine phi-
 ‚seine‘ Philosophen-Besonnenheit, wenn er sich ‘u. gerieth in Entrüstung’ /
 wenn er Jemanden hier zögern, zu ‘u. Umschweife’ [suchen fand sah] / ‘Der
 Atheismus’ H Es war seine ganze Rechtschaffenheit. / Die Auslegung unserer
 Erlebnisse zu Ehren Gottes oder, wie als ob er uns in ihnen das Heil unserer /
 Seelen wolle / Die Natur als ‘als ansehen, als ob sie’ Beweis der Macht u. Weis-
 heit Gottes: ‘sei’ / Die Geschichte als ‘wie wenn sie’ eine christlich-moral[ische]
 Teleologie [in-s in ihr zu greifen sei] / – das Alles soll nicht mehr erlaubt /
 sein: es hat / Welchen Werth hat das Dasein / das ist nicht mehr erlaubt, das /
 ist Lüge u. leidendes / ein dummes blindes unzufriedenes an sich selbst /
 Hat das Dasein ‘überhaupt’ einen Sinn? / Ist es nicht grausam, furchtbar etwas
 ein Wille ohne Ziel? Dürfen wir uns wundern, daß auch bei Sch[openhauer]
 diese Moral / sofort wieder über die eben errungene Freiheit des Geistes / Herr
 wurde – u daß er ‘auf’ die Frage nach dem Werthe des Daseins w[elchen]
 W[erth] h[at] das Dasein? sofort wieder antwortete: einen moralfreien / Man
 kann erkennen, daß / es keinen Werth hat / Wohl aber könnte man sagen, daß
 Sch[openhauer]s Antwort, seine / Abfindung mit dem großen Problem – denn
 mehr ist sie nicht – [ein Stehen- u. Steckenbleiben] / war – man vergeblich
 mir, etwas / Jugendliches, v ‘V’oreiliges, nur eine Abfindung, zuletzt gar mehr
 eine Einflüsterung des deutschen Instinktes / in eben den moral. Perspektiven,
 an welchen mit dem / Glauben an / Gott eben der / Gl[au]be gekündigt war /
 Und Schopenhauer, war etwas Anderes ‘als ein Deutscher dh. Fragesteller u.
 M[ensch] eines neuen Cynismus war’, insofern er Pessimist war: sagen wir ein
 guter Europäer! / Oder hätten etwa die D[eutschen] / ‘mit’ in der Art, in der
 welcher sie sich der Sch[openhauerischen] Frage bemächtigten / den umge-
 kehrten Beweis gegeben – daß er zu ihnen u. sie zu / ihm gehörten / 81v/ Ich
 würde für meine Person in allen drei Fällen / Ja sagen: mir erscheint ‘ebenso’
 Leibnizens ‘Auf’Entdeckung eines viel größeren Umfangs der ‘unserer’ inne-
 ren Welt, ‘als’ Kants Zweifel an / der Letztgültigkeit unserer naturwissen-
 schaftl. Erkenntniß, ‘vor Allem aber’ Hegels Heraushebung des ‚Werdens‘ ge-
 genüber dem ‚Sein‘ / drei Mal als ein ‘nachdenkliches’ Symptom deutscher
 Selbst-Erfahrung. Und viertens ‘Eine vierte Frage wäre: ist auch’: der Pessimis-
 mus Schopenhauers – ist er deutsch? / Daß nach Sch[openhauer] auch in
 Deutschland – ‘übrigens spät genug!’ – auf pess. Weise ‘über die von ihm
 aufgestellten Probleme gedacht und gedruckt’ philosophirt worden ist, reicht
 ‘gewiß’ nicht aus, diese Frage zu beantworten ‘zu Gunsten der’ieser’ Deut-
 schen ‘Zugehörigkeit’ [zu entscheiden] / – ich rede nur von den Deutschen
 dieses Jahrhunderts’ man könnte selbst die eigenthümliche Unfruchtbarkeit,
 ‘u’ Ungeschicktheit dieses nach-Schopenhauerischen ‘Philosophirens’ Pessi-

mismus dagegen geltend / machen: die D[eutschen] bena^ehmen sich wahrhaftig nicht dabei wie in ihrem Elemente! ~~gleich den Indern~~ Ich nehme ^{mach}e eine Ausnahme zu Gunsten des Herrn^r E[duard] von Hartmann, nicht deshalb weil die Deutschen ihn ernst genommen haben u zu ^{sich} rechnen, sondern ^{Hierbei spiele ich ganz u. gar nicht auf E[duard] v[on] H[artmann] an; im Gegentheil, mein alter Verdacht ist auch heute noch nicht gehoben} / ~~umgekehrt: weil ich ihn immer noch für einen argen Schalk halte, welcher~~ ^{daß er} ^{für uns} – zu geschickt ist: ich will sagen, daß er, als arger Schalk von Anbeginn^r sich vielleicht nie ^{gar} nur über den deutschen Pess[imismus] / lustig gemacht hat, ~~sondern sogar über uns~~ – ^{daß er} der vielmehr es ^{etwa gar am Ende etwa gar einmal den heutigen Deutschen} ^{es} testamentarisch ^{vermachen} könnte, wie weit man / sie, im Zeitalter der ^{großen Politik}, hat zum Narren halten^{ben} können. ^{dürfen.} Aber ich frage: soll man ^{etwa} den alten koketten / Brummkreisel Bahnsen den Deutschen zu Ehren rechnen, der sich mit Wollust sein Lebenlang um sein ^{realdialekti-/sches} Elend u. persönliches ^{Pech} gedreht hat: ist das ^{gerade} – deutsch? (– ich empfehle ^{anbei} seine Schriften, wozu ich sie selbst / gebraucht habe, zur Erheiterung, als anti-pess[imistische] Kost, namentlich ~~wenn~~ ^{um} seiner elegantiae psychologicae willen, mit / deren ^{nen} ^{Anblick} ^{wie mich dünkt} auch der ^V^verdrießlichste ^{auch dem verstopftesten Dyspeptiker} ^{Gemüthe} beizukommen^r aufzuhellen ist.) Oder soll ^{dürfte} man solche Dilettanten u. alte Jungfern, wie / den süßlichen ^{Virginitäts=Apostel} Mainländer unter die ^{Nachkommen} ^{u Erben} Schopenhauers ^{rechten Deutschen} rechnen zählen? – ~~ich denke, man thut damit seinem Namen~~ ^{zuletzt wird es ein Jude sein,} / ~~einen schlechten Dienst.~~ Weder Bahnsen, noch Mainländer, noch Hartmann geben einen ^{sicheren} Beweis dafür, daß ^{Handhabe für die Frage, ob} der Pessimis[mus] / Sch[openhauer]s nicht nur ein Ausnahme-Fall, sondern ^{wirklich} ein deutsches Ereigniß war ^{gewesen ist} u ^{und während} Alles, was sonst im Vordergrund steht, u ^{unsere deutsche Politik, u} ^{unsere ganze} fröhliche Vater-/länderei, welche ^{entschlossen ist, auf} ^{alle} Dinge auf ein wenig philosophisches Princip hin (D[eutschland] D[eutschland] über alles^r) ^{betrachtet also sub specie patriae} ^{nationali} betrachtet ^{den Werth der Dinge neu feststellt} ^{en} ^{will}, giebt erst recht ^{mit großer Deutlichkeit} / den Zweifel ein, ob ^{zu zu bestimmen scheint.} ^{das Gegentheil bezeugt}: Nein, ^{die Deutschen} ^{von heute} ^{wollen} sind keine Pessimisten! sind. [sein!] ^{So wenig sie Romantiker sind} Daß R[ichard] W[agner]s Schopenhauerei nur eine ^{Mißverständniß, eine} Romantiker-Verlegenheit war / habe ich bei anderer Gelegenheit angedeutet. Umgekehrt: man nehme jede Pariser /83r/ Zeitung, jeden franz[ösischen] Roman in die Hand: und man wird Zeichen haben, dafür, daß hier der Fall eines Rassen-Pessimis[mus] vorliegt, zu / dem die individuelle Munterkeit u. gesellige Anmuth, das Indivi-

daum 'wie sie zur guten Sitte gehört' oft in angreifendem [schweremüthigen] Gegensatz steht." (KGW IX 12, Mp XV, 81v, 1–68 u. 83r, 2–74; Schluss des Notats gekreuzt durchgestrichen.)

Der daraus hervorgegangene Abschnitt FW 357 gehört zu den umfang- und voraussetzungsreichsten sowie meistzitierten Texten des Fünften Buchs und von FW überhaupt; die meisten Sekundärtexte greifen ihn aber nur selektiv auf. Insbesondere die Formulierung „ohne Hegel kein Darwin“ erfreut sich anhaltender Beliebtheit (598, 29); vgl. hierzu u. a. Mittasch 1952, 332; Taureck 1991, 187; Curran 2003, 252; Moore 2006, 520; Solies 2007, 211; Mabile 2009, 95, Emden 2014, 156; Doyle 2018, 123. Punktuell zu FW 357 vgl. außerdem Deleuze 1962, 21 f., 44, 63, Anm. 3, 111 f., Wachendorff 1998, 85 u. 106, Jurist 2000, 26 f., Fleming 2012, 337, Mattioli 2012, 179, Holub 2018, 106 und Meyer 2019a, 252 f. Ausführlichere Interpretationen zu FW 357 haben Lampert 1993, 355–358 und insbesondere (unter der Überschrift ebenjenes Hegel-Darwin-Zitats) Stegmaier 2010c bzw. Stegmaier 2012b, 355–384 vorgelegt, der auf den Titelbezug zu Richard Wagner hinweist. Dieser hatte im Jahr 1878 einen Aufsatz zur Frage *Was ist deutsch?* in den *Bayreuther Blättern* veröffentlicht, in dem er den „Geist“ Johann Sebastian Bachs zum Inbegriff des „deutsche[n] Geist[es]“ erklärt, welcher als das „Reinmenschliche“ die „Grösse Deutschlands“ begründen könne, aber von „den Juden“ bedroht sei (Wagner 1878, 33 u. 38).

Indes ist die Frage nach dem Sein oder Wesen des Deutschen nicht nur aufgrund des Wagner-Bezugs ein ‚altes Problem‘. Sie reicht vielmehr noch weiter zurück und hatte bereits im 18. Jahrhundert Hochkonjunktur, als die Frage nach ‚Nationalcharakteren‘ eifrig debattiert wurde, auch und gerade vom ‚vorkritischen‘ Kant, der in seinen *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* von 1764 typisch deutsche Eigenschaften in *aestheticis* ausmachen und insbesondere von französischen abgrenzen wollte (wobei das Deutsche mit dem Erhabenen assoziiert wurde). Vor allem im Sturm und Drang wirkte diese ästhetiktheoretische Ausrichtung der Nationalstereotypisierung fort und führte zu Publikationen wie der 1773 von Herder herausgegebenen Aufsatzsammlung *Von deutscher Art und Kunst* (vgl. Beßlich 2007b), in der der junge Goethe seinen bekannten architekturtheoretischen Prosahymnus auf das Straßburger Münster *Von deutscher Baukunst* veröffentlichte, der sich polemisch gegen den französischen Klassizismus wendet und die Heraufkunft eines neuen deutschen Genius verkündet (vgl. Kaufmann 2020a, 471–494) – was N. indes nicht daran hinderte, Goethe zu Beginn von FW 357 als „Ausnahme“ (597, 31) unter den Deutschen anzuführen.

Ungeachtet des weiter reichenden Traditionshintergrundes ist die Anspielung auf Wagner für N.s Text natürlich besonders in Betracht zu ziehen, zumal der frühe N. selbst im Banne Wagners dem (Kultur-)Nationalismus gehuldigt

hatte. In GT 19, KSA 1, 127, 6–8 u. 12–14 schreibt er 1872 beispielsweise: „Aus dem dionysischen Grunde des deutschen Geistes ist eine Macht emporgestiegen, [...] die deutsche Musik, wie wir sie vornehmlich in ihrem mächtigen Sonnenlaufe von Bach zu Beethoven, von Beethoven zu Wagner zu verstehen haben.“ Von hier aus zieht N. auch eine Parallele zur deutschen Philosophie, als deren Hauptexponenten für ihn zu diesem Zeitpunkt noch Kant und Schopenhauer gelten, die ebenfalls für das Dionysische in Beschlag genommen werden: „Erinnern wir uns sodann, wie dem aus gleichen Quellen strömenden Geiste der deutschen Philosophie, durch Kant und Schopenhauer, es ermöglicht war, die zufriedne Daseinslust der wissenschaftlichen Sokratik, durch den Nachweis ihrer Grenzen, zu vernichten, wie durch diesen Nachweis eine unendlich tiefere und ernstere Betrachtung der ethischen Fragen und der Kunst eingeleitet wurde, die wir geradezu als die in Begriffe gefasste dionysische Weisheit bezeichnen können: wohin weist uns das Mysterium dieser Einheit zwischen der deutschen Musik und der deutschen Philosophie, wenn nicht auf eine neue Daseinsform, über deren Inhalt wir uns nur aus hellenischen Analogien ahnend unterrichten können?“ (KSA 1, 128, 8–19)

Allerdings erweist sich bereits das Verhältnis des frühen N. zu ‚dem‘ oder ‚den‘ Deutschen als ambivalent. Mit der Zukunftsvision einer Wiedergeburt des dionysisch-tragischen Hellenentums in der deutschen Kunst und Kultur, die sich vor allem auf die Vorbilder Schopenhauer und Wagner beruft, kontrastiert die zeitgenössisch wahrgenommene deutsche Realität. Dass man sich davor hüten müsse, den „deutschen Geist [...] mit dem zu verwechseln, was sich jetzt mit stolzer Gebärde als ‚deutsche Kultur der Jetztzeit‘ bezeichnet“ wird, lässt N. ebenfalls 1872 bereits als Warnung einen „Philosophen“ in ZB II, KSA 1, 672, 9 u. 689, 30 u. 689, 34–690, 2 aussprechen, der seinerseits das nationalistisch-pädagogische Ziel verfolgt, „im Gymnasium die heranwachsende neue Generation für das zu entzünden, was wahrhaft deutsch ist“ (KSA 1, 691, 9 f.).

Beim ‚mittleren‘ und ‚späten‘ N. tritt die Begeisterung für den ‚wahren‘ „deutschen Geist“ zugunsten kritischer bis sarkastischer Reflexionen auf die deutsche (Gegenwarts-)Kultur zurück, wie sie sich auch in der Erstausgabe von FW finden (vor allem im Zweiten und Dritten Buch, z. B. in FW 103, FW 104, FW 134 u. FW 177). GD Sprüche und Pfeile 23, KSA 6, 62, 20 f. formuliert 1888 zugespitzt: „Deutscher Geist‘: seit achtzehn Jahren eine *contradictio in adjecto*.“ (Zum Wagner-Bezug im Hintergrund vgl. NK 6/1, S. 245 f.; zum gesamten Problemkomplex N., Wagner und Deutschland siehe Rupschus 2013, speziell zu FW 357 ebd., 138–141.) Schon knapp zehn Jahre zuvor erklärt MA II VM 170 – in gewisser Parallele zu FW 357 – auch Künstler und Denker der deutschen Klassik zu Ausnahmegestalten unter bzw. „über“ den Durchschnitts-Deutschen ihrer und späterer Zeit: „Goethe stand über den Deutschen in jeder Beziehung

und steht es auch jetzt noch: er wird ihnen nie angehören. [...] Wie Beethoven über die Deutschen weg Musik machte, wie Schopenhauer über die Deutschen weg philosophierte, so dichtete Goethe seinen Tasso, seine Iphigenie über die Deutschen weg. Ihm folgte eine sehr kleine Schar Höchstgebildeter, durch Alterthum, Leben und Reisen Erzogener, über deutsches Wesen hinaus Gewachsener“ (KSA 2, 448, 34–449, 9).

In FW 357, wo sich die Frage nach dem Wesen des Deutschen von Anfang an auf die „Errungenschaften des philosophischen Gedankens“ (597, 22f.) konzentriert, wird diese Ausnahmestellung Goethes, wie gesagt, ebenfalls behauptet. Indem das sprechende Wir die Alternative eröffnet, ob die großen deutschen Philosophen wirklich ‚typisch deutsch‘ oder nicht vielmehr individuelle Abweichungen vom deutschen Nationalcharakter gewesen seien, verweist es zunächst noch nicht auf Philosophen im engeren Sinne, sondern allgemeiner auf Goethe – hier mit seinem „Heidenthum“ (597, 32) – und Bismarck – mit seinem „Macchiavellismus“ (598, 1) – als exemplarische Fälle einer solchen Abweichung vom ‚Deutschtum‘. Schon diese Exposition des Textes (597, 22–598, 5) lässt vermuten, dass es sich um eine bloß rhetorische Frage handelt und im Fortgang gezeigt werden soll, inwiefern es sich auch bei den großen deutschen Denkern um Ausnahmefiguren unter den Deutschen gehandelt habe.

Gleichwohl zeigt sich bereits im anschließenden Argumentationsschritt (598, 5–599, 16), der mit Leibniz, Kant und Hegel „drei Fälle“ (598, 6) erörtert, die der Sprecher auffällig positiv bewertet, dass die Antwort auf jene Alternativfrage doch nicht ganz so eindeutig ausfällt, wie es zunächst scheinen mag. Zwar wird die Frage, ob denn an den zentralen Gedanken dieser Denker „etwas Deutsches“ sei (598, 15 u. 31 f.), in diesem Teil nur zweimal auf ebenfalls rhetorisch anmutende Weise wiederholt, wodurch zumindest bei der Erstlektüre der Eindruck entsteht, sie sei für alle drei Gedanken zu verneinen: nicht nur für die Leibniz zugeschriebene Bestimmung des Bewusstseins als bloßes „Accidens der Vorstellung“ (598, 9) und für die zur genuinen Leistung Hegels und Vorbedingung des Darwinismus erklärte These, „dass die Artbegriffe sich a u s e i n a n d e r entwickeln“ (598, 26 f.), sondern auch für die Kant attestierte Infragestellung des „Begriff[s], Causalität“ (598, 19). Diese drei Gedanken erscheinen – selbst in der Sprechgegenwart und für den Sprecher noch – als so zukunftsweisend und zumal derjenige Hegels als so gesamteuropäisch wirkend, dass die Lesenden nach dem Gedankenstrich in 598, 32 eigentlich ein klares Nein auf die Frage nach ihrem Deutschsein erwarten dürften. Stattdessen aber wird diese Frage gerade bejaht, wobei insbesondere Hegels ‚Entwicklungs-Logik‘ als typisch deutsch erscheint.

Erst der dritte Gedankenschritt des Textes (599, 16–601, 6) bringt dann mit Schopenhauer einen vierten deutschen Philosophen ins Spiel, dessen pessi-

mistische Leugnung der Sinnhaftigkeit des Daseins nicht nur als Gründungsakt des deutschen „Atheismus“ (600, 6), sondern zugleich als eine Leistung gewürdigt wird, die Schopenhauer eben „nicht als Deutscher“, vielmehr „als ein guter Europäer“ erbracht habe (601, 5f.). So sehr sich das – seinerseits deutsche, aber zugleich ‚gut europäische‘ – sprechende Wir damit identifiziert (vgl. 600, 25–27), auch wenn es Schopenhauer hinsichtlich seiner asketischen Ethik Inkonsistenz vorhält, so ablehnend äußert es sich im Schlussteil des Textes (601, 6–602, 17) über deutsche Philosophen, die in der Sprechgegenwart als Nachfolger Schopenhauers den Pessimismus vertreten, durch ihre „Ungeschicktheit“ (601, 15) jedoch unfreiwillig nur bezeugen, dass Schopenhauer eine große Ausnahme-Gestalt in der deutschen Philosophie gewesen sei.

597, 26–30 *deren Symptom, in dem Sinne, in welchem wir etwa Plato's Ideomanie, seinen fast religiösen Formen-Wahnsinn zugleich als ein Ereigniss und Zeugniß der „griechischen Seele“ zu nehmen gewohnt sind?* In D 16a, 22 korrigiert aus: „Symptom? – so wie etwa Plato's Ideomanie und Formen-Wahnsinn ein Ereigniß und Zeugniß der ‚griechischen Seele‘ ist?“ Die Druckfassung ist wesentlich vorsichtiger; behauptet sie doch nicht mehr, dass „Plato's Ideomanie“ der „griechischen Seele“ entspricht, sondern nur, dass dies unsere Vorstellungsgewohnheit sei. Der Gräzismus „Ideomanie“ zur Bezeichnung einer obsessiven Fixierung auf Ideen findet sich bei N. laut eKGWB nur an dieser Stelle. Der französische Wirtschafts- und Gesellschaftstheoretiker Pierre-Joseph Proudhon (1809–1865), der N. bekannt war (vgl. NL 1873, 27[2], KSA 7, 588, 20), verwendet den Ausdruck in seinem zuerst 1849 veröffentlichten Werk *De la création de l'ordre dans l'humanité* bereits in Bezug auf Platon: „L'aperception la plus vive de la loi sérielle dont l'histoire ait conservé le souvenir, est celle qui eut lieu dans Platon. La notion de la série fut en lui tout à la fois si confuse et si forte, qu'il en demeura comme halluciné, et qu'il remplit ses ouvrages des imaginations singulières que son idéomanie lui suggéra.“ (Proudhon 1868, 110)

597, 31–598, 1 *so sehr Ausnahme vom Geiste der Rasse, wie es zum Beispiel Goethe's Heidenthum mit gutem Gewissen war?* In D 16a, 22 endet der Satz noch mit „ist?“. „Rasse“ hier im unspezifischen Sinn von ‚Nation‘, ‚Volk‘. Goethe wurde bereits gegen Ende des Zweiten Buchs in FW 103 als „der Ausnahme-Deutsche“ (460, 10) apostrophiert – allerdings noch nicht wegen seines „Heidenthum[s]“, das im Zusammenhang des vorliegenden Textes die Frage nach Goethes Verhältnis zu dem „unbeugsame[n] Atheist[en]“ (599, 33) Schopenhauer nahelegt, über das sich der Text selbst aber nicht äußert. Goethe stellte verschiedentlich selbstbewusst „mein Heidenthum“ (an Knebel, 08.05.1789 = Goethe 1887–1919, IV/9, 111), „unser entschiedenes Heidenthum“ (an Jacobi, 07.07.1793 = Goethe/Jacobi 1846, 165) usw. zur Schau.

598, 1f. *Oder wie es Bismarck's Macchiavellismus mit gutem Gewissen, seine sogenannte „Realpolitik“, unter Deutschen ist?*] Zu „Bismarck's Macchiavellismus“, von dem bei N. nur hier die Rede ist, vgl. z. B. schon – allerdings kritisch – Frantz 1873, 32: „Machiavelli hat nicht umsonst geschrieben, der Geist seines Principe lebt, er ist auch bei uns leibhaftig auferstanden in dem Fürsten Bismarck. Von Machiavelli's Gnaden sollte diese fürstliche Durchlaucht sich nennen, denn der allein muß als ihr wahrer Lehnsherr gelten.“ Zu Bismarcks „Realpolitik“ vgl. die Ausführungen von Wilhelm Heinrich Riehl, der den Ausdruck als Gegenbegriff zu dem „der deutschen Gefühlspolitik“ verwendet und Bismarck in dieser Hinsicht als einen zweiten Siegfried modelliert: „Als den wahren Drachentödter der deutschen Gefühlspolitik nennt man den Fürsten Bismarck. Er soll die reine Realpolitik an ihrer Statt auf den Thron erhoben haben, die Staatskunst, welche nur auf Thatsachen fußt, mit Thatsachen rechnet, nicht mit Stimmungen, Gefühlen, Leidenschaften.“ (Riehl 1873, 329) In FW 357 erscheinen Bismarcks „Macchiavellismus“ und „Realpolitik“ als ‚undeutsche‘ Attribute durchaus positiv. Dazu mag passend erscheinen, dass N.s Schwester später von einem namenlos bleibenden „Franzosen“ das chiastische Bonmot gehört haben will: „Bismarck ist Nietzsche in Kürassierstiefeln, und Nietzsche mit seiner Lehre vom Willen zur Macht als Grundprinzip des Lebens ist Bismarck im Professorenrock.“ (Förster-Nietzsche 1914, 2) Hierzu vgl. Sommer 2014c. In N.s Spätwerk wird Bismarck sonst freilich oft scharf attackiert; siehe NK KSA 6, 104, 4–8 u. NK KSA 6, 211, 2–5. Bereits in der Erstausgabe von FW (Zweites Buch, FW 104) kam Bismarck in sprachklanglicher Hinsicht nicht gut davon; vgl. NK 462, 25–27.

598, 6–13 *Leibnitzens unvergleichliche Einsicht, mit der er nicht nur gegen Descartes, sondern gegen Alles, was bis zu ihm philosophirt hatte, Recht bekam, – dass die Bewusstheit nur ein Accidens der Vorstellung ist, nicht deren nothwendiges und wesentliches Attribut, dass also das, was wir Bewusstsein nennen, nur einen Zustand unsrer geistigen und seelischen Welt ausmacht (vielleicht einen krankhaften Zustand) und bei weitem nicht sie selbst*] Dieser Passus rekurriert auf die Unterscheidung von Perzeption und Apperzeption bzw. virtuellen und aktuellen Vorstellungen, die Leibniz in Auseinandersetzung mit Descartes eingeführt hat. Bereits FW 354 spielt mit der Rede vom „Argwohn Leibnitzens“ (590, 17) hinsichtlich „des Bewusstseins (richtiger: des Sich-Bewusst-Werdens)“ (590, 11 f.) auf diese Unterscheidung an. Als Informationsquelle hierfür kommt, wie Loukidelis 2006 gezeigt hat, Liebmann 1880, 213 in Frage, wo es heißt, Leibniz habe „auf Grund einer ebenso universellen als unzweifelhaften Thatsache der Psychologie, die Bewußtheit, aus welcher Cartesius ein wesentliches Attribut des Gedankens gemacht hatte, zu einem unwesentlichen Merkmal und Accidens der Vorstellung degradirt, welches nicht

nur unter Umständen hinwegfallen kann, sondern in den allermeisten Fällen wirklich wegfällt.“ (N.s Unterstreichungen)

Zur Perzeption-Apperzeption-Differenz bei Leibniz hätte sich N. auch, wie Dellinger 2016a, 264, Anm. 31 bemerkt, bei Lange 1873–1875, 2, 443 informieren können: „Leibnitz brachte uns dann die Unterscheidung der sinnlichen ‚Perception‘ (bei Descartes ist ‚perceptio‘ die Wahrnehmung der Seele) von der ‚Apperception‘, welche die bewusste Erfassung des Gegenstandes durch die Seele ist“. Zur strittigen Frage, ob N. die erweiterte zweite und dritte Auflage von Langes Buch kannte, in der sich die zitierte Äußerung findet, vgl. Salaquarda 1978, 240, Stack 1983, 13 u. Brobjer 2008b, 34. Dass auch von Zeitgenossen wie Hermann Lotze der bloß akzidentelle Charakter des Bewusstseins betont wurde, konnte N. jedenfalls bei Caspari 1881, 359 lesen, wo er sich folgende Stelle mit Unterstreichungen markierte: „Das Bewußtsein ist daher von hervorragenden Psychologen (so auch von Lotze), als nur etwas Accidentelles hingestellt worden“ (N.s Unterstreichungen, mehrere Randstriche auf dieser Seite). Allgemein zu leibnizischen Ideen bei N. im Kontext der zeitgenössischen Philosophie (bes. Drossbach, Liebmann, Teichmüller) vgl. Loukidelis/Brinkmann 2015.

598, 9 *Accidens*] Vgl. Pierer 1875–1879, 1, 124: „jede zufällige, unwesentliche Eigenschaft irgend eines Dinges“.

598, 12 f. (*vielleicht einen krankhaften Zustand*)] Nachträglich in D 16a, 22 eingefügt. Inhaltlich sowie textgenetisch erweist sich diese Stelle mit der – entschiedener formulierten – Klammerbemerkung in FW 354 verknüpft, der zufolge „das wachsende Bewusstsein eine Gefahr [ist]; und wer unter den bewussten Europäern lebt, weiss sogar, dass es eine Krankheit ist“ (593, 11–14). Auch diese Stelle hat N. erst nachträglich im Druckmanuskript eingefügt.

598, 15–17 *Giebt es einen Grund zu muthmaassen, dass nicht leicht ein Lateiner auf diese Umdrehung des Augenscheins verfallen sein würde?*] Die rhetorische Frage provoziert zwar ein Ja, schweigt sich aber darüber aus, worin denn dieser „Grund“ besteht. Wie hier in Bezug auf Leibniz’ „Umdrehung“ von Bewusstsein und Vorstellung „ein Lateiner“ gegen den ‚Deutschen‘ gestellt wird, so tritt dieser entsprechend weiter unten mit Blick auf Hegels ‚Umkehrung‘ des Wertverhältnisses von Werden und Sein in einen noch schärferen „Gegensatz zu allen Lateinern“ (599, 9). „Lateiner“ hier wohl im Sinne von Autoren der Romania, so wie etwa in EH Warum ich so klug bin 3, KSA 6, 285, 26 f. in Bezug auf französische Schriftsteller von „der starken Rasse“ der „echten Lateiner“ die Rede ist.

598, 17 f. – *denn es ist eine Umdrehung.*] Nachträglich in D 16a, 22 eingefügt.

598, 18–23 *Kant's ungeheures Fragezeichen, welches er an den Begriff „Causalität“ schrieb, – nicht dass er wie Hume dessen Recht überhaupt bezweifelt hätte: er begann vielmehr vorsichtig das Reich abzugrenzen, innerhalb dessen dieser Begriff überhaupt Sinn hat (man ist auch jetzt noch nicht mit dieser Grenzabsteckung fertig geworden).*] Explizite Kritik an Humes skeptizistischem Kausalitätsbegriff, der die Verknüpfung von Ursache und Wirkung auf bloße Gewohnheiten zurückführt, übt Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*, AA III, 499–502.

Über das Verhältnis von Kant und Hume in puncto „Causalität“ könnte sich N. im ersten Teil des Kant-Bandes von Kuno Fischers *Geschichte der neueren Philosophie* informiert haben (vgl. Fischer 1860, 1, 37–41 u. 376–385). Auch bei Spir 1877, 1, 245 hat N. dazu lesen können: „Ueber den Ursprung des Begriffs der Causalität gehen die Ansichten weit auseinander. Einige glauben nach *Hume*, dass dieser Begriff lediglich aus Erfahrung, durch Induction gewonnen und entstanden sei; Andere dagegen nehmen eine apriorische Begründung desselben in der Natur des erkennenden Subjects an.“ Die letztere, auf Kant gemünzte Aussage deutet schon darauf hin, was bei N. mit dem „Reich“, innerhalb dessen der Kausalitätsbegriff nach Kant „Sinn hat“, gemeint ist: die Sphäre der Erfahrung, die die formale Bedingung ihrer Möglichkeit in der apriorisch-transzendentalen ‚Grundausstattung‘ des Erkenntnissubjekts findet, zu welcher eben auch die Verstandes-Kategorie der Kausalität gehört. Weshalb es sich dabei um eine ‚Abgrenzung‘ des Kausalitätsbegriffs handelt, macht Spir auch schon deutlich: „nach *Kant's* Vorgang betrachtet man diesen Begriff bloss als eine nothwendige Bedingung der Erfahrung, als einen Bestandtheil des angeborenen Mechanismus des Erkennens, welcher eine Erfahrung überhaupt erst möglich macht, aber auch ausserhalb des Subjects keine (objective) Gültigkeit hat“ – eine „Annahme“, die für Spir selbst indes „vollkommen unzulässig“ ist, da der Kausalitätsbegriff kein „blosses Rad in dem erkennenden Mechanismus sei“ (ebd.; N.s Unterstreichung, außerdem doppelter Randstrich von seiner Hand).

Die im zu kommentierenden Passus eingeklammerte Hinzufügung mit Blick auf das ‚Sinn-Reich‘ des Kausalitätsbegriffs „(man ist auch jetzt noch nicht mit dieser Grenzabsteckung fertig geworden)“ mag einerseits auf solche zeitgenössischen Einsprüche gegen Kant anspielen. Andererseits dürfte sie aber auch zu einem Überbietungsgestus gehören, mit dem Kants kritische („abgrenzende“) Leistung hier gewürdigt wird. N.s Sprechinstanz gibt damit letztlich zu verstehen, dass sie sich selbst in dieser Hinsicht als radikalisierenden ‚Fortsetzer‘ von Kants Vernunft-Kritik positioniert. Eine noch radikalere Hinterfragung des Kausalitätskonzepts bietet bereits im Dritten Buch FW 112. Zu Kant vgl. auch FW 335 (562, 11–21). Zu 598, 20–23 vgl. folgende ‚Vorstufe‘: „nicht daß er wie Hume / dessen Recht überhaupt ‚bezweifelt hätte‘, sondern ‚indem“

dessen Grenzen u. Reich in Frage gestellt, 'umschrieb als gültig für die Welt der Erscheinung. u damit' u die Naturwissenschaft 'überhaupt' als eine Er/scheinungs=Wissenschaft zur Bescheidung ermahnte.“ (KGW IX 12, Mp XV, 81v, 20–24)

598, 21f. *er begann vielmehr vorsichtig das Reich abzugrenzen, innerhalb dessen dieser Begriff überhaupt Sinn hat*] D 16a, 22: „sondern indem er das Reich abzugrenzen suchte, innerhalb dessen dieser Begriff überhaupt Sinn habe“.

598, 23 *geworden*] Nachträglich in D 16a, 22 eingefügt.

598, 24–29 *den erstaunlichen Griff Hegel's, der damit durch alle logischen Gewohnheiten und Verwöhnungen durchgriff, als er zu lehren wagte, dass die Artbegriffe sich aus einander entwickeln: mit welchem Satze die Geister in Europa zur letzten grossen wissenschaftlichen Bewegung präformirt wurden, zum Darwinismus – denn ohne Hegel kein Darwin.*] In Hegels Logik, auf die hier angespielt wird, geht es zwar durchaus um ein Sich-auseinander-Entwickeln der ‚reinen‘, allgemeinen Begriffe, die Hegel selbst jedoch noch nicht als „Artbegriffe“ bezeichnet. Wahrscheinlich stützt sich N. auf zeitgenössische Sekundärliteratur; als mögliche Quelle kommen Werke des Hegel-Schülers Conrad Hermann (1819–1897) in Frage, der auch als Rezensent von JGB in Erscheinung getreten war (vgl. NK 5/1, S. 32). Bei Hermann 1875, 167 hätte N. lesen können: „Ein jeder neue Artbegriff ist [...] wesentlich nichts als eine neue Wendung des Gattungsbegriffes auf das eine seiner Merkmale und es gehen insofern die sämtlichen niederen Artbegriffe eines Begriffes durch eine eigene Weiterentwicklung oder organische Fortsetzung aus ihm selbst hervor. [...] Die Dialektik Hegels geht überall fort von dem einen Begriff zu dem ihm zunächst entgegengesetzten anderen Begriff. Der erste Begriff in der Hegelschen Logik ist der des Seins, der zweite der des Nichtseins. Es bedarf zur Vermittelung des Hervorganges dieses zweiten Begriffes an und für sich gar keines anderen oder dritten Begriffes.“ N. greift die logischen „Artbegriffe“ wohl vor allem deshalb auf, weil sie eine (trügerische?) Wortbrücke zu Darwin und seinem biologischen Begriff der Arten (*Species*) bilden.

Zur Rückbindung der biologischen Evolutionstheorie Darwins auf die logische Entwicklungslehre Hegels vgl. – nach N. – auch Kuno Fischer: Hegels Leben, Werke und Lehre, darin das „Erste[] Capitel“ des Zweiten Buchs, bes. die Abschnitte „1. Die englische Entwicklungslehre. Der Darwinismus“, „2. Der deutsche Darwinismus“ und „3. Zoologische Philosophie und philosophische Zoologie“ (Fischer 1901, 219–221). Diesen Abschnitten stellt Fischer die einleitenden Worte voran: „Was heutzutage, am Ende unseres Jahrhunderts, Monismus genannt wird, das hieß im Anfange desselben, als Hegel seine philosophische Laufbahn begann, Identität oder Princip der Identität. Beides

bedeutet Einheitslehre, d. i. eine Lehre, welche das Weltall aus einem einzigen Principe herzuleiten und zu erklären sucht. Das durchgängige Thema dieser Einheitslehre, sowohl des Monismus als der Identitätsphilosophie, ist die Idee der Weltentwicklung oder Evolution aller Erscheinungen der Welt, insbesondere aller Erscheinungen des Lebens, das Wort Evolution so verstanden, daß es den Begriff der Erzeugung oder Generation (Epigenesis) in sich schließt.“ (Ebd., 219) Stegmaier 1990, 107, Anm. 16 bemerkt mit Blick auf diese Ausführungen Fischers kritisch: „Kuno Fischer hat [...] diese These [N.s] wiederholt, aus der philosophischen Wegbereitung Hegels aber eine wissenschaftliche Nachfolge Darwins gemacht. Dies ist nicht Nietzsches Meinung.“ Noch grundsätzlicher fällt die Kritik an den „Verbindungslinien zwischen Hegel und Darwin“ bei Bayertz/Gerhard/Jaeschke 2007, 3, 16 aus: „Hegel läßt sich weder rezeptionsgeschichtlich als Vorläufer Darwins erweisen, noch läßt sich sein Begriff der Entwicklung als eine systematische Vorbereitung des biologischen Evolutionsverständnisses verstehen. Der Versuch, so unterschiedliche Konzeptionen wie Hegels Entwicklungsbegriff und Darwins Evolutionsbegriff [...] unter einen gemeinsamen Titel zu stellen, mußte deshalb das spezifische Profil der Ansätze und damit auch das Neue der Lehre Darwins verstellen.“ Vgl. ähnlich argumentierend und ausführlicher Solies 2007, 210–212.

Als entscheidender Vorläufer Darwins erscheint Hegel bei N. auch in N VII 1, wenn auch mit etwas anderer Akzentuierung (mit Lamarck, gegen Leibniz): „Was uns ebenso von Kant, wie von / Plato u. Leibnitz trennt: wir glauben an / das Werden allein auch im Geistigen, wir / sind historisch durch u durch. Dies ist der / große Umschwung. Lamarck und Hegel – Dar-/win ist nur eine Nachwirkung. Die Denk-/weise Heraklits und Empedokles ist wieder er-/standen.“ (KGW IX 1, N VII 1, 147, 2–16 = NL 1885, 34[73], KSA 11, 442, 20–25) Zu Hegels spekulativer ‚Aufhebung‘ „alle[r] logischen Gewohnheiten“ vgl. auch NK 599, 12–16.

598, 26 *Artbegriffe*] In D 16a, 22 ursprünglich durch Unterstreichung hervorgehoben.

598, 32–599, 12 *Ja, ohne allen Zweifel: in allen drei Fällen fühlen wir Etwas von uns selbst „aufgedeckt“ und errathen und sind dankbar dafür und überrascht zugleich, jeder dieser drei Sätze ist ein nachdenkliches Stück deutscher Selbsterkenntniß, Selbsterfahrung, Selbsterfassung. „Unsre innre Welt ist viel reicher, umfänglicher, verborgener“, so empfinden wir mit Leibnitz; als Deutsche zweifeln wir mit Kant an der Letztgültigkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und überhaupt an Allem, was sich causaliter erkennen läßt: das Erkennbare scheint uns als solches schon geringeren Werthes. Wir Deutsche sind Hegelianer, auch wenn es nie einen Hegel gegeben hätte, insofern wir (im Gegensatz zu allen Lateinern) dem Werden, der Entwicklung instinktiv einen tieferen Sinn und*

reicheren Werth zumessen als dem, was „ist“ – wir glauben kaum an die Berechtigung des Begriffs „Sein“] Ungeachtet der übergreifenden Formulierung „Wir Deutsche“ in der Druckfassung handelt es sich doch auch und gerade um hochgradig ‚persönliche‘ Lesarten der „drei Sätze“: Bei dem inneren Reichtum, den der Sprecher „mit Leibnitz“ zu empfinden meint, handelt es sich letztlich genauso um eine Projektion wie bei der Kant unterstellten Abwertung des Erkennbaren (das für Kant umgekehrt gerade den Bereich der ‚Wahrheit‘ umgrenzt; vgl. NK 530, 5 f.) oder dem Hegel zugeschriebenen Logikverständnis (vgl. hierzu NK 599, 12–16).

598, 32 *ohne allen Zweifel]* In D 16a, 22 korrigiert aus: „unzweifelhaft“.

598, 33 *Etwas von]* Nachträglich in D 16a, 22 eingefügt.

598, 34 *dafür]* Nachträglich in D 16a, 22 eingefügt.

599, 1 *Selbsterkenntniss,]* Nachträglich (als „Selbsterkenntniß“) in D 16a, 22 eingefügt.

599, 2 *innre Welt]* Vgl. NK 594, 25–28.

599, 6 *causaliter]* Nachträglich in D 16a, 22 eingefügt. Vgl. Petri 1861, 152: „aus Ursachen, ursächlich.“

599, 9 *(im Gegensatz zu allen Lateinern)]* Vgl. NK 598, 15–17.

599, 11 f. *wir glauben kaum an die Berechtigung des Begriffs „Sein“]* In D 16a, 22 korrigiert aus: „wir glauben kaum an den Begriff ‚Sein‘“ (D 16a, 22). Wenn das sprechende Wir meint, sich durch seinen Zweifel am Seinsbegriff als „Hegelianer“ (599, 8) auszuweisen, so wäre freilich dagegen einzuwenden, dass Hegels spekulative Logik, auf die im Folgenden angespielt wird, gerade mit dem Sein beginnt: Die „Lehre von dem Sein“ (Hegel 1870, 104) bildet ihren ersten Teil, wie N. in der *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, die er zeitweise besaß, hätte nachlesen können. Insofern trifft zumal Hegel der Vorwurf, der in GD Die „Vernunft“ in der Philosophie 4, KSA 6, 76, 13 u. 15–18 gegen die „Philosophen“ erhoben wird: „Sie setzen Das, was am Ende kommt – leider! denn es sollte gar nicht kommen! – die ‚höchsten Begriffe‘, das heisst die allgemeinsten, die leersten Begriffe, den letzten Rauch der verdunstenden Realität an den Anfang als Anfang.“ Hegels vorweggenommene Antwort darauf lautet lakonisch: „Alle Zweifel und Erinnerungen, die gegen das Anfangen der Wissenschaft mit dem abstrakten leeren Sein gemacht werden könnten, erledigen sich durch das einfache Bewusstsein dessen, was die Natur des Anfangs mit sich bringt.“ (Hegel 1870, 107)

Eine ‚Vorstufe‘ zum vorliegenden Passus führt gleichwohl im Hinblick auf die Formdynamik der Gedankenbewegung bei Hegel die „Heraushebung des

‚Werdens‘ gegenüber dem ‚Sein‘“ als entscheidendes Charakteristikum an und sieht darin ein „nachdenkliches Symptom‘ deutscher Selbst-Erfahrung“ (KGW IX 12, Mp XV, 81v, 34–36).

599, 12–16 *insofern wir unsrer menschlichen Logik nicht geneigt sind einzuräumen, dass sie die Logik an sich, die einzige Art Logik sei (wir möchten vielmehr uns überreden, dass sie nur ein Spezialfall sei, und vielleicht einer der wunderlichsten und dümmsten –)]* Wird diese Unterscheidung zwischen einer – drastisch abgewerteten – „menschlichen Logik“ und einer „Logik an sich“ oder vielartigen Logik als ‚hegelianisch‘ präsent, so ließe sich dies allenfalls zurückbeziehen auf Hegels Unterscheidung seiner „spekulativen Logik“, die durch „das Dialektische und Vernünftige“ charakterisiert sei, von der „blosse[n] Verstandes-Logik“, die als „die gewöhnliche Logik“ nur „eine Historie von mancherlei zusammengestellten Gedankenbestimmungen“ enthalte (Hegel 1870, 104). Eine Entwertung der „menschlichen Logik“ wie bei N. ist damit allerdings noch nicht vorgenommen, sondern nur eine Degradierung der traditionellen formalen Logik, wie sie Aristoteles begründet hatte. In seinem Werk *Hegel und die logische Frage der Philosophie in der Gegenwart* bemerkt N.s Zeitgenosse Conrad Hermann dazu: „Die neuere oder speculative Logik Hegels ist im Unterschied von der gemeinen oder Aristotelischen Logik nicht sowohl von formaler, als vielmehr von materialer Natur, d. h. es bezieht sich dieselbe auf den ganzen Umfang der allgemeinen und nothwendigen Begriffe des Denkens [...]. Die ganze Logik Hegels ist nichts als eine erweiterte Kategorienlehre, indem er sich zugleich in seiner Auffassung des Formprinzips des Denkens durchaus von dem Standpunct oder den Anschauungen der gemeinen Logik entfernt.“ (Hermann 1878, 29)

Wenn Hegel selbst in der „Einleitung“ zu seiner *Wissenschaft der Logik* die „Materie“ und die „absolute Form“ seiner spekulativen Logik in eins setzt und behauptet, „daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“ (Hegel 1832–1845, 3, 35 f.), dann passt das Konzept einer solchen – vom menschlichen Geist immerhin erfassbaren – ‚göttlichen‘ „Logik an sich“ eher schlecht zur Verachtung der „menschlichen Logik“, wie sie das in FW 357 sprechende Wir zur Schau trägt (zur Kritik an der Logik vgl. bereits im Dritten Buch FW 111). Besser geeignet wäre jenes Konzept schon zur Illustration der Atheismus-Verzögerung, wie sie im Fortgang an Hegel bemängelt wird (vgl. NK 599, 29–32). Ausdrücklich gegen „Hegel’s gothische Himmelstürmerei“ auf dem Gebiet der Logik wendet sich noch NL 1884, 26[388], KSA 11, 253, 4 f.: „ich am entgegengesetzten Punkte, sehe in der Logik selber noch eine Art von Unvernunft und Zufall.“ Zur „Logik“ bei Hegel und N. siehe Welsch 2007.

599, 14 *vielmehr*] In D 16a, 22 korrigiert aus: „gerne“.

599, 16 *wunderlichsten und*] Nachträglich in D 16a, 22 eingefügt.

599, 17 f. *Schopenhauer mit seinem Pessimismus, das heisst dem Problem vom Werth des Daseins*] Vgl. NK 580, 25–34.

599, 20 *welchem*] In D 16a, 22 korrigiert aus: „dem“.

599, 20–22 *mit Sicherheit zu erwarten stand, so dass ein Astronom der Seele Tag und Stunde dafür hätte ausrechnen können*] In D 16a, 22 korrigiert aus: „sich unvermeidlich stellen mußte“. Vgl. die psychometrische Spekulation in Kants *Kritik der praktischen Vernunft*, wonach „man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen könnte“ (AA V, 99).

599, 22 f. *des Glaubens an den christlichen Gott*] In D 16a, 22 korrigiert aus: „des christlichen Glaubens an Gott“.

599, 25–29 *Umgekehrt wäre gerade den Deutschen zuzurechnen – jenen Deutschen, mit welchen Schopenhauer gleichzeitig lebte –, diesen Sieg des Atheismus am längsten und gefährlichsten verzögert zu haben; Hegel namentlich war sein Verzögerer par excellence*] In D 16a, 22 korrigiert aus: „Umgekehrt haben gerade die Deutschen, mit welchen Schopenhauer gleichzeitig war, diesen Sieg des Atheismus am längsten und klügsten zu verzögern gewußt; Hegel namentlich ist der große Verzögerer“.

599, 29–32 *gemäss dem grandiosen Versuche, den er machte, uns zur Göttlichkeit des Daseins zu allerletzt noch mit Hülfe unsres sechsten Sinnes, des „historischen Sinnes“ zu überreden*] D 16a, 22: „gemäß dem grandiosen Versuche, den er machte, die Göttlichkeit des Daseins 'zuallerletzt noch' mit Hülfe unsres sechsten Sinnes, des ‚historischen Sinnes‘ glaublich zu machen“. Vgl. Hegels Aussage in den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Hegel 1832–1845, 9, 18 f.), die philosophische Betrachtung der Weltgeschichte sei zugleich eine Theodizee: „In der christlichen Religion hat Gott sich geoffenbart, das heißt, er hat dem Menschen zu erkennen gegeben, was er ist, so daß er nicht mehr ein Verschlissenes, Geheimes ist; es ist uns mit dieser Möglichkeit, Gott zu erkennen, die Pflicht dazu auferlegt, und die Entwicklung des denkenden Geistes, welche aus dieser Grundlage der Offenbarung des göttlichen Wesens ausgegangen ist, muß dazu endlich gedeihen, das was dem fühlenden und vorstellenden Geiste zunächst vorgelegt worden, auch mit dem Gedanken zu erfassen; es muß endlich an der Zeit seyn, auch diese reiche Produktion der schöpferischen Vernunft zu begreifen, welche die Weltgeschichte ist. Unsere Erkenntniß geht darauf, die Einsicht zu gewinnen, daß das von der ewigen

Weisheit Bezweckte, wie auf dem Boden der Natur, so auf dem Boden des in der Welt wirklichen und thätigen Geistes, herausgekommen ist. Unsere Betrachtung ist insofern eine Theodicee, eine Rechtfertigung Gottes, welche Leibnitz metaphysisch /19/ auf seine Weise in noch unbestimmten, abstrakten Kategorien versucht hat, so daß das Uebel in der Welt begriffen, der denkende Geist mit dem Bösen versöhnt werden sollte. In der That liegt nirgend eine größere Aufforderung zu solcher versöhnenden Erkenntniß als in der Weltgeschichte.“

Schon der frühe N. hatte in UB II HL 3, KSA 1, 268, 1–8 den „historische[n] Sinn“ als ein Krankheitssymptom betrachtet. Zum historischen Sinn, der bereits in FW 83 thematisiert wurde, siehe NK 438, 20 f. sowie im Fünften Buch in dem thematisch verwandten Abschnitt FW 377, 630, 34–631, 1. Positiv aufgerufen hatte N. den historischen Sinn hingegen in Bezug auf Hegel noch in JGB 204; vgl. NK KSA 5, 130, 28–34.

599, 32–600, 5 *Schopenhauer war als Philosoph der erste eingeständliche und unbeugsame Atheist, den wir Deutschen gehabt haben: seine Feindschaft gegen Hegel hatte hier ihren Hintergrund. Die Ungöttlichkeit des Daseins galt ihm als etwas Gegebenes, Greifliches, Undiskutirbares; er verlor jedes Mal seine Philosophen-Besonnenheit und gerieth in Entrüstung, wenn er Jemanden hier zögern und Umschweife machen sah.* Schopenhauers Ausfälle gegen Hegel, auf die der Passus anspielt, sind zahlreich; gehäuft finden sie sich etwa in der 1840 verfassten Vorrede zu den *Grundproblemen der Ethik* sowie in der Abhandlung *Ueber die Universitäts-Philosophie*, wo Hegel unter anderem beschimpft wird als „der plumpe und ekelhafte Scharlatan [...], dieser perniciöse Mensch, der einer ganzen Generation die Köpfe völlig desorganisirt und verdorben hat“ (Schopenhauer 1873–1874, 5, 182). Von Schopenhauers „unintelligente[r] Wuth auf Hegel“ (KSA 5, 130, 30) ist in JGB 204 die Rede.

Den Ausdruck „Atheismus“ benutzt Schopenhauer nicht besonders oft; vgl. aber etwa Schopenhauer 1873–1874, 2, 427, Anm. u. Schopenhauer 1873–1874, 3, 194, wo er jeweils argumentiert, dass „Atheismus“ nicht die Abwesenheit von „Moralität“ bedeute. Zur „Ungöttlichkeit des Daseins“ bei Schopenhauer vgl. § 59 des ersten Bandes seiner *Welt als Wille und Vorstellung* (bes. Schopenhauer 1873–1874, 2, 384) und Kapitel 46 des zweiten Bandes, wo er angesichts der „Leiden und Plagen des Lebens“ energisch gegen die Vorstellung protestiert, „die Welt und das Leben“ seien, „wie Spinoza und die heutigen Spinozisten es darstellen, als die einzige Manifestation eines Gottes“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 662) zu betrachten. Vgl. bereits das Lob von Schopenhauers „Reinlichkeit in Dingen der Kirche und des christlichen Gottes“, in denen „er reinlich [war] wie kein deutscher Philosoph bisher“ (453, 32–454, 2), in FW 99.

Dass der hier zu kommentierende Passus Schopenhauers „Feindschaft gegen Hegel“ letztlich auf die philosophisch-atheistische Lehre von der „Ungöttlichkeit des Daseins“ zurückführt, wirkt jedoch recht konstruiert. Tatsächlich dürften Schopenhauers Ausfälle gegen Hegel und die „Universitäts-Philosophie“ überhaupt in erster Linie persönlich motiviert gewesen sein: Schopenhauer, der im Gegensatz zu Hegel keinen akademischen (und lange Zeit auch keinen publikatorischen) Erfolg hatte, betrachtete diesen missgünstig als Konkurrenten. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht schon der Umstand, dass Schopenhauer als frischgebackener Privatdozent in Berlin für seine Vorlesung über „die gesamte Philosophie“ just dieselbe Stunde für „am passendsten“ hielt, „wo Herr Professor Hegel sein Hauptkollegium liest“ (so Schopenhauer am 31. Dezember 1819 an August Böckh als Dekan der philosophischen Fakultät, zitiert nach Gwinner 1878, 231).

599, 32 *war*] In D 16a, 22 korrigiert aus: „ist“.

599, 34 *wir Deutschen*] In D 16a, 22 korrigiert aus: „die Deutschen“.

599, 34–600, 3 *seine Feindschaft gegen Hegel hatte hier ihren Hintergrund. Die Ungöttlichkeit des Daseins galt ihm als etwas Gegebenes, Greifliches, Undiskutierbares; er verlor jedes Mal seine*] In D 16a, 22 korrigiert aus: „– vielleicht sind wir heute deshalb die gründlichsten Atheisten, weil wir am längsten uns gesträubt haben, es zu sein?“

600, 6–10 *der unbedingte redliche Atheismus ist eben die Voraussetzung seiner Problemstellung, als ein endlich und schwer errungener Sieg des europäischen Gewissens, als der folgenreichste Akt einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet ...*] In GM III 27 heißt es in Bezug auf „das asketische Ideal“ ähnlich: „Der unbedingte redliche Atheismus (– und seine Luft allein athmen wir, wir geistigeren Menschen dieses Zeitalters!) steht demgemäss nicht im Gegensatz zu jenem Ideale, wie es den Anschein hat; er ist vielmehr nur eine seiner letzten Entwicklungsphasen, eine seiner Schlussformen und inneren Folgerichtigkeiten, – er ist die Ehrfurcht gebietende Katastrophe einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet.“ (KSA 5, 409, 4 u. 15–22) Der Fortgang von GM III 27 zitiert dann ausdrücklich und mit Seitennachweis aus FW 357 die Partie 600, 11–27 (= Nietzsche 1887, 290). Die Überlegung, dass es gerade die christlich verwurzelte Wahrheitszucht sei, die sich am Ende gegen den Gottesbegriff selbst richtet, verdreht die Perspektive der dialektischen Reflexion, mit welcher FW 344 ausklang. Dort wurde ja umgekehrt der unbedingte ‚Wahrheitswille‘ des „wir Gottlosen“ (577, 11) unter derselben Voraussetzung als möglicher Beleg dafür gewertet, dass „Gott selbst sich als unsre längste Lüge erweist“ (577, 17 f.).

600, 6 *unbedingte redliche*] Nachträglich mit abweichendem Wortlaut in D 16a, 22 eingefügt: „unbedingte volle redliche“.

600, 7f. *seiner Problemstellung, als ein endlich und schwer errungener*] In D 16a, 22 korrigiert aus: „seiner ganzen Problemstellung, als ein endlich errungener“.

600, 11–27 *die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis. Die Natur ansehen, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei; die Geschichte interpretieren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugnis einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlussabsichten; die eigenen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob Alles Fügung, Alles Wink, Alles dem Heil der Seele zu Liebe ausgedacht und geschickt sei: das ist nunmehr vorbei, das hat das Gewissen gegen sich, das gilt allen feineren Gewissen als unanständig, unehrlich, als Lüge, Feminismus, Schwachheit, Feigheit, – mit dieser Strenge, wenn irgend womit, sind wir eben gute Europäer und Erben von Europa's längster und tapferster Selbstüberwindung*] N. zitiert die Stelle text- und zeichenidentisch in GM III 27, KSA 5, 409, 31–410, 12. (nur die „Europäer“ sind dort gesperrt gedruckt) als Antwort auf die Frage: „Was, in aller Strenge gefragt, hat eigentlich über den christlichen Gott gesiegt?“ (KSA 5, 409, 28–30) Vgl. auch NK KSA 5, 277, 19 f.

Der vorliegende Passus führt den Gedanken aus 600, 6–10 weiter; da die „Selbstüberwindung“ des christlich geprägten Europa nach dieser Lesart im ‚wissenschaftlichen Atheismus‘ besteht, wie ihn Schopenhauer als erster Deutscher vertreten habe, meint das hier und im Folgenden beanspruchte ‚gute Europäertum‘ des (damit auch als „Erbe[]“ Schopenhauers) sprechenden Wir vor allem seine ‚Gottlosigkeit‘. Zu diesem antichristlichen Europaverständnis vgl. Goedert/Nussbaumer-Benz 2002, darin insbesondere Skirl 2002, 35, der N. deshalb eine Relevanz für heutige Europa-Debatten abspricht. Gleichwohl erfreut sich das Thema ‚N. und Europa‘ seit der Jahrtausendwende anhaltend großen Interesses; vgl. etwa auch Witzler 2001, Gerhardt/Reschke 2007, darin v. a. Barbarić 2007 u. Rudolph 2007, Emden 2008b, Stegmaier 2018, Brusotti/McNeal/Schubert/Siemens 2020.

Namentlich der „gute Europäer“, der in der vorliegenden Selbstcharakterisierung des sprechenden Wir in FW zum ersten Mal vorkommt, bevor er in FW 377 erneut auftaucht (vgl. 631, 2 f.), gehört zu den bekannten Schlagworten N.s. Bisweilen wird der ‚gute Europäer‘ mit dem ‚freien Geist‘ in einem Atemzug genannt und erscheint als ‚zukünftiger‘ Mensch. Die früheste Erwähnung

eines „guten Europäer[s]“ bei N. ist MA I 475, wo es heißt, dieser arbeite „an der Verschmelzung der Nationen“ (KSA 2, 309, 26–28). Vgl. im veröffentlichten Werk auch MA II WS 87, KSA 2, 592, 31; MA II Vorrede 6, KSA 2, 376, 24; JGB Vorrede, KSA 5, 13, 13; JGB 241, KSA 5, 180, 18; JGB 243, KSA 5, 183, 31 u. JGB 254, KSA 5, 200, 18 (zu den JGB-Stellen vgl. NK KSA 5, 13, 11–16 u. NK KSA 5, 180, 18 sowie Sommer 2007). Im Nachlass finden sich Werkpläne, die den „guten Europäer[]“ im Titel tragen oder ihm Kapitel widmen (vgl. z. B. NL 1884, 28[33] u. KGW IX 4, W I 3, 130, 22–26 = NL 1885, 35[8], KSA 11, 511, 17–19), in seinen Briefen bezeichnet sich N. mehrfach selbst als einen solchen. Beispielsweise im Brief an Franziska N., 17. 08. 1886, KSB 7/KGB III 3, Nr. 736, S. 233, Z. 30–32: „Denn, wenn ich auch ein schlechter Deutscher sein sollte – jedenfalls bin ich ein sehr guter Europäer.“ Nicht zuletzt ist das ‚gute Europäertum‘ ein Gegenbegriff, wie das Nachlass-Notat NL 1884, 25[524], KSA 11, 150, 7–10 konzis verdeutlicht: „gegen die Gleichheit / gegen die moral(i)sche) Tartüfferie / gegen das Christenthum und Gott / gegen das Nationale – der gute Europäer.“

Zwar scheint zumindest der ostentative Antinationalismus (vgl. auch NK 601, 5 f.) heutiger *political correctness* auf den ersten Blick zu entsprechen. Dagegen dürften jedoch die antichristlichen, antimoralischen und antiegalitaristischen Tendenzen von N.s ‚gutem Europäer‘ im 21. Jahrhundert für den politischen Mainstream schwerlich anschlussfähig sein – ebenso wenig wie seine bisweilen (vgl. NK 610, 25 f.) durchblitzenden kolonialistischen Ambitionen. In FW 377 denkt das guteuropäisch-antiliberalistische Wir sogar offen über „die Nothwendigkeit [...] einer neuen Sklaverei“ (629, 19 f.) nach.

Wie die steile Begriffskarriere zeigt, die der ‚gute Europäer‘ seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts absolviert hat, hindert das alles jedoch nicht daran, sich auch heute noch auf den guteuropäischen N. zu berufen – wie etwa Ute Frevert in ihrem NZZ-Artikel über den *Guten Europäer* vom 07. 06. 2003, in dem sie mehrfach von „Nietzsches Begriffsprägung“ (Frevert 2003, 6) spricht. Indes ist das Syntagma schon vor N. belegt, nicht nur als moralische Formel im Kontext völkerkundlicher Literatur (wie bspw. bei Lindl 1812, 53), sondern auch schon als geopolitischer Begriff, der dem französischen Außenminister Talleyrand zugeschrieben wird. So überliefert Hans Christoph Ernst von Gager (1766–1852) in seinem autobiographischen Werk *Mein Antheil an der Politik* die Worte, die Talleyrand an ihn gerichtet haben soll: „Que la volonté de la paix est la seule occasion de force aujourd’hui pour la France. Que la France devait donner de bons exemples, après tant de mauvais. Qu’il falloit être bon Européen, modéré, que la France ne demandait rien; excepté, ce qui était exprimé dans le prologue de la paix: *Une juste répartition des forces entre les puissances*.“ (Gager 1826, 2, 37) Vgl. darauf beruhend Bernhardi 1863, 28, der

die rhetorische Funktion von Talleyrands „bon Européen“ zugunsten des besiegten Frankreich akzentuiert: „Als ein ganz besonderes Verdienst Frankreichs suchte Talleyrand gleich vom ersten Augenblick an geltend zu machen, daß dieser Staat – der besiegte! – an den gemeinschaftlichen Unterhandlungen in durchaus uneigennütziger Weise Theil nehme, und für sich selbst nichts verlange. Man müsse ein guter Europäer sein, erklärte er so geräuschvoll wie möglich gegen Jeden, der ihn anhören wollte. Frankreich verlange nichts, durchaus gar nichts, als das was in der Einleitung zum Pariser Friedens-Tractat verheißen sei: eine gerechte Vertheilung der Macht“. Als ein „Lieblingswort[] des Fürsten Talleyrand“ firmiert der „gute[] Europäer“ sodann bei Klaczko 1877, 289.

Den Bezug von N.s gutem Europäer zu Talleyrand scheint bislang nur Berl 1966, 66 hergestellt zu haben, der ohne Nachweise und weitere Erläuterungen schreibt: „Nietzsche hatte sich als ‚guten Europäer‘ bezeichnet und Talleyrand noch vor Nietzsche und Voltaire noch vor Talleyrand“; Voltaire hatte sich jedoch nicht wörtlich als „bon Européen“ bezeichnet, sondern lediglich als „citoyen de l’Europe“; vgl. Métayer 2011a, 189 (Abschnitt „Voltaire ‚bon Européen‘“). Zum Begriff des guten Europäers bei N. vgl. ferner Kuhn 1997, Venturelli 2010 (hauptsächlich zu FW 377), Gentili 2014a, Nicodemo 2014 u. Brusotti 2019; zu Zarathustra als dem „besten Europäer“ Brusotti 2019, 78. Siehe auch den kurzen Überblick bei Müller 2020b, 137–140.

600, 12 selbst] Nachträglich in D 16a, 23 eingefügt.

600, 13 f. christlichen] Nachträglich in D 16a, 23 eingefügt.

600, 14 f. zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis] Vgl. das „intellectuale Gewissen“ (373, 6) in FW 2.

600, 15 f. Die Natur ansehen, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei] D 16a, 23: „Die Natur ansehen, als ob sie ein Beweis für die Güte, Intelligenz und Vorsorglichkeit eines Gottes sei“. Vgl. das Programm einer radikalen Entgöttlichung der Natur, wie es zu Beginn des Dritten Buchs in FW 109 entworfen wird (bes. 468, 34–469, 4).

600, 18 Vernunft, als beständiges] In D 16a, 23 korrigiert aus: „Vernunftmäßigkeit und“.

600, 19–22 die eigenen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob Alles Fügung, Alles Wink, Alles dem Heil der Seele zu Liebe ausgedacht und geschickt sei] Vgl. den „Gedanke[n] an eine persönliche Providenz“ (522, 2) zu Beginn des Vierten Buchs in FW 277.

600, 19 eigenen] D 16a, 23: „eignen“.

600, 21 *Heil]* D 16a, 23: „Heile“.

600, 23 f. *allen feineren Gewissen]* In D 16a, 23 korrigiert aus: „uns“.

600, 24 f. *Femininismus]* Nachträglich in D 16a, 23 eingefügt. Substantivbildung zu **„femininisieren**, weiblich machen, verweiblichen“ (Petri 1861, 317; vgl. auch Naumann 1899–1901, 4, 299, der unter dem Lemma „Femininismus“ auf „Effemination“ verweist). Der pejorativ gemeinte Ausdruck kommt – einschließlich der französischen Form „Femininisme“ und des Plurals „Femininismen“ – bei N. seit 1885 insgesamt zehnmal vor, während die eKGWB für „Feminismus“ keine einzige, für „Feminism“ lediglich eine Fundstelle liefert (NL 1887, 9[178], KSA 12, 440, 16 = KGW IX 6, W II 1, 9, 10 f.). Vor N. ließ sich der Begriff bislang nicht belegen. Vgl. NK KSA 3, 16, 22–24 u. ausführlicher NK KSA 6, 303, 19–22.

600, 25 *mit dieser Strenge]* In D 16a, 23 korrigiert aus: „damit“.

600, 27 *tapferster]* In D 16a, 23 korrigiert aus: „tiefster“.

600, 27–29 *Indem wir die christliche Interpretation dergestalt von uns stossen und ihren „Sinn“ wie eine Falschmünzerei verurtheilen]* In D 16a, 23 korrigiert aus: „Indem wir die christliche Interpretation von uns gestoßen haben“.

600, 31 *denn]* Nachträglich in D 16a, 23 eingefügt.

600, 33 *und in alle ihre Tiefe hinein]* Nachträglich in D 16a, 23 eingefügt.

600, 34–601, 2 *Was Schopenhauer selbst auf diese Frage geantwortet hat, war – man vergebe es mir – etwas Voreiliges, Jugendliches, nur eine Ab-]* In D 16a, 23 korrigiert aus: „Daß man sie etwa im jetzigen Deutschland besser höre als anderwärts, möchte ich am wenigsten zugeben.“

600, 34–601, 5 *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 ...]* Vgl. schon NL 1884, 25[121], KSA 11, 46, 1 f., wo moniert wird, dass trotz seiner atheistischen Voraussetzungen „Schopenhauer[s] Pessimismus zu Gunsten der christlichen Mystik“ ausschlage. Tatsächlich beruft sich Schopenhauer bei aller Ablehnung der Vorstellung von einem guten Gott und einem ‚göttlichen Dasein‘ immer wieder – neben dem Buddhismus – auf das Christentum, um sein asketisches Ideal der Willensverneinung zu untermauern; vgl. die Zitate in NK 456, 7–9 u. NK FW 131. Die an der vorliegenden Stelle sehr defensiv („man vergebe es mir“) formulierte Schopenhauer-Kritik bleibt die einzige in FW 357. Vgl. dagegen die ausführliche Auflistung von Kritikpunk-

ten – bezeichnenderweise nach dem im Folgenden verhöhnnten Philipp Mainländer – in FW 99 im Zweiten Buch.

601, 3 *christlich-asketischen Moral-Perspektiven*] In D 16a, 23 korrigiert aus: „moralisch-christlichen Perspektiven“.

601, 4 *welchen, mit dem Glauben an Gott,*] D 16a, 23: „welchen mit dem Glauben an Gott eben“.

601, 5f. *Aber er hat die Frage gestellt – als ein guter Europäer, wie gesagt, und nicht als Deutscher.*] Vgl. die vorangehende Behauptung, dass Schopenhauer mit seiner pessimistischen Infragestellung des Daseins nicht „gerade ein Deutscher gewesen sein müsste“ (599, 18 f.). Ausdrücklich als „gute Europäer“ hat sich das sprechende „wir“ (600, 26) bislang aber nur selbst bezeichnet. Fast wörtlich wiederholt wird der Satzteil nach dem Gedankenstrich ganz am Schluss des Textes (vgl. 602, 15–17). Dass „Schopenhauer [...] ein europäisches Ereigniss gleich Goethe, gleich Hegel, gleich Heinrich Heine ist, und nicht bloss ein lokales, ein nationales“, befindet ähnlich noch GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 21, KSA 6, 125, 2–5. Schopenhauers ‚überdeutsches‘ Europäertum beschwört bereits das Nachlass-Notat NL 1884, 26[412], KSA 11, 261, 28–31: „Er ist einer der bestgebildeten Deutschen, das will sagen ein Europäer. Ein guter Deutscher – man verzeihe mir’s, wenn ich es zehnmal wiederhole – ist kein Deutscher mehr.“ Derartige Formulierungen schließen eigenwillig an transnationalistische Vorstellungen an, wie sie in Deutschland schon vor N. kursierten. Vgl. etwa die Formulierung des Althegeleaners Johann Eduard Erdmann (1805–1892), der in seiner Schrift *Das Nationalitätsprinzip* verkündete, dass es „undeutsch ist, bloß deutsch zu sein“ (Erdmann 1870, 248). Vgl. auch die Absage an die deutschtümelnde „Vaterländerei“ (602, 10) gegen Ende von FW 357.

601, 7 *wenigstens*] Nachträglich in D 16a, 23 eingefügt

601, 13 *engeren*] Nachträglich in D 16a, 23 eingefügt.

601, 15f. *dieses Nach-Schopenhauerischen Pessimismus*] Vgl. NK 414, 6.

601, 18–25 *Hiermit spiele ich ganz und gar nicht auf Eduard von Hartmann an; im Gegentheil, mein alter Verdacht ist auch heute noch nicht gehoben, dass er für uns zu geschickt ist, ich will sagen, dass er als arger Schalk von Anbeginn sich vielleicht nicht nur über den deutschen Pessimismus lustig gemacht hat, – dass er am Ende etwa gar es den Deutschen testamentarisch „vermachen“ könnte, wie weit man sie selbst, im Zeitalter der Gründungen, hat zum Narren haben können.*] N. besaß eine ganze Reihe von Werken Eduard von Hartmanns (NPB 275–278), wobei jedoch im thematischen Kontext des Pessimismus vor allem

dessen zuerst 1869 publizierte *Philosophie des Unbewussten* (die N. zwar zeitnah erworben, aber schon 1875 verkauft hatte) sowie sein 1880 erschienenes Werk *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus* (das N. nicht besaß) zu nennen sind; vgl. auch NK 414, 6 f. Zu Hartmann als Referenzautor N.s in Sachen Pessimismus siehe Dahlkvist 2007, bes. 116–192 u. 268–285. Die Rede von dem „alte[n] Verdacht“, Hartmann habe „sich vielleicht nicht nur über den deutschen Pessimismus lustig gemacht“, verweist auf die den Hartmann’schen Pessimismus kritisierenden nachgelassenen Aufzeichnungen N.s aus dem Jahr 1873 (vgl. NL 1873, 28[6]; NL 1873, 29[51]; NL 1873, 29[52] u. NL 1873/74, 30[14]). In dem besonders ausführlichen Notat NL 1873, 29[52], KSA 7, 649, 29 f. heißt es unter anderem: „Bei Hartmann ist die Willenverneinung eine Verirrung und die Bejahung des Lebens die eigentliche Pflicht.“

Nach zehnjähriger Pause kommt N. im Nachlass ab 1883 wiederholt auf Hartmanns Pessimismus zurück. Wörtliche Übereinstimmungen mit dem hier zu kommentierenden Passus lässt dabei KGW IX 4, W I 3, 82, 22–40 (NL 1885, 35[46], KSA 11, 532, 28–533, 11) erkennen: „Ich war damals im Irrthum: ich meinte E[duard] v[on] H[artmann] sei ein feiner überlegener / Kopf u Spaaßvogel, der sich über die pessimist. Verlegenheit des Zeitalters lustig / mache; ~~in~~ dem er dadurch daß er, mit seinem 'ich fand die Erfindung seines', Unbewußten' 'so boshaft, so witzig[,] u eine rechte es schien mir eine' eine 'rechte' Mausefalle für die / 'Trübseligen u.' Dummen 'in Deutschland' (—die 'philos.' Gelehrten hinzugenommen) aufstellte: 'des philos. Dilettantismus, wie er sich mehr u. mehr über Deutschland ausbreitet.' Nun aber bleibt man dabei / mich zu versichern, daß er es ernst meine: und man zwingt mich 'beinahe', daran zu / glauben: sollte er aber damit aufhören, für mich erheiternd zu sein? / Nimmermehr Sollte ich aufhören müssen zu lachen, wenn diese Arria des / Pessimismus wieder u wieder ihrem Paetus zuredet, sich nicht vor dem Dolche, / ich meine vor dem Hartmannschen Pessimismus zu fürchten? Paete, ruft sie zärtlich, / non dolet!“

601, 24 selbst] Nachträglich in D 16a, 23 eingefügt.

601, 24 f. *Zeitalter der Gründungen]* Als „Gründerzeit“ wurden die „70er Jahre“ des 19. Jahrhunderts in Deutschland bezeichnet (Meyer 1885–1892, 7, 871).

601, 25–28 *soll man vielleicht den alten Brummkreisel Bahnsen den Deutschen zu Ehren rechnen, der sich mit Wollust sein Leben lang um sein realdialektisches Elend und „persönliches Pech“ gedreht hat]* Es handelt sich um die einzige Stelle, an der in einem Werk N.s der Philosoph Julius Bahnsen (1830–1881) erwähnt wird, dessen *Beiträge zur Charakterologie* (1867) der junge N. in zwei Briefen an Carl von Gersdorff Ende 1867, Anfang 1868 (vgl. 24.11./01.12.1867, KSB 2/KGB I 2, Nr. 554, S. 238, Z. 63 f. u. 16.02.1868, KSB 2/KGB I 2, Nr. 562, S. 258,

Z. 26 f.) noch sehr lobend erwähnte. N. hatte das zweibändige Werk direkt nach seinem Erscheinen erworben und ausweislich einiger Lesespuren auch zumindest partiell studiert. Ferner besaß er den zweiten Band (der erste könnte abhandengekommen sein) von Bahnsens Hauptwerk *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Prinzip und Einzelbewährung der Realdialektik* (1882), auf das das „realdialektische[] Elend“ anspielt.

Das durch Anführungszeichen als Zitat markierte „persönliche[] Pech“ konnte zwar in keinem dieser beiden genannten Werke Bahnsens nachgewiesen werden; es findet sich aber in Olga Plüumachers 1884 erschienenem Werk *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart*, das N. ebenfalls besaß. Um das „Pathologische des Empfindens und Denkens“ bei Bahnsen zu dokumentieren, zitiert Plüumacher 1884, 171 aus dessen *Pessimisten-Brevier* von 1879, das 1881 erneut aufgelegt wurde: „So viel ist richtig, dem Pessimisten gewährt persönliches Pech etwas wie eine Genugthuung –. ‚Oder ist nicht ein schöner Schmerz viel lieber, begehrenswerther als eine hässliche Freude?‘ (383).“ Der zweite Satz steht tatsächlich auf der von Plüumacher angegebenen Seite des *Pessimisten-Breviers* (Bahnsen 1881, 383), der erste, von Plüumacher nicht nachgewiesene Satz hingegen auf der drittletzten Seite: „So viel ist ja richtig: dem Pessimisten gewährt ‚persönliches Pech‘ etwas wie eine persönliche Genugthuung, und für ihn gilt in bewußtem Sinne, was man von gewissen instinctiven Dyskolosformen gesagt hat, daß sie nicht glücklich seien, wenn sie sich nicht unglücklich fühlten, also auch berechtigt, eine Klage zu erheben.“ (Ebd., 419) Da N. Bahnsens *Pessimisten-Brevier* nicht besessen hat, dürfte in diesem Fall Plüumacher seine Quelle gewesen sein.

Ein „Brummkreisel“ im wörtlichen Sinn ist nach Grimm 1854–1971, 2, 430 „ein kreisel mit hohlem kopf, der wenn die umgedrehte schnur losläßt, zu brummen anfängt“; bei der metaphorischen Übertragung auf Bahnsen hat man neben der ‚Hohlköpfigkeit‘ wohl insbesondere an die geläufige Bedeutung des Brummens als unartikulierte Unmutsbekundung zu denken. Zu Bahnsens willenstheoretischem Einfluss auf N. allgemein vgl. Jensen 2016; speziell zu Bahnsen 1882, 1, 162 u. 164 als Quelle für den „Wille[n] zum Wissen“ in JGB 24 vgl. NK KSA 5, 41, 14–18. In wirkungsgeschichtlicher Hinsicht bemerkenswert erscheint, dass sich der kommunistische Anarchist Gustav Landauer gerade durch die Polemik gegen Bahnsen in FW 357 zur Lektüre von dessen Werken angeregt fühlte. In seinem Tagebuch notierte Landauer unter dem 5. November 1893: „Ich finde den mir gänzlich unbekannten Namen eines Philosophen *Bahnsen* bei Nietzsche, als eines Schopenhauerianers, über den er sich lustig macht. Lesen!“ (Landauer 2017, 323)

601, 29 wäre etwa] In D 16a, 23 korrigiert aus: „ist“.

601, 31 *elegantiae psychologicae*] Auf Deutsch: „psychologische Feinheiten“. Dass es sich um blanke Ironie handelt, geht aus dem anschließenden Vergleich von Bahnsens Schriften mit einem Abführmittel hervor.

601, 32 *Leibe und*] Nachträglich in D 16a, 23 eingefügt.

601, 33–602, 3 *Oder dürfte man solche Dilettanten und alte Jungfern, wie den süßlichen Virginitäts-Apostel Mainländer unter die rechten Deutschen zählen? Zuletzt wird es ein Jude gewesen sein (– alle Juden werden süßlich, wenn sie moralisieren).*] N. hatte Philipp Mainländers (eigentlich Philipp Batz', 1841–1876) Hauptwerk *Die Philosophie der Erlösung* (1876) direkt nach Erscheinen erworben und sich 1882 für FW 99 ausgiebig daraus bedient. Mainländer plädiert in seinem Buch – im Anschluss an die Bedeutung der sexuellen Enthaltsamkeit für Schopenhauers Asketen (vgl. bspw. Schopenhauer 1873–1874, 2, 449: „er will keine Geschlechtsbefriedigung, unter keiner Bedingung“) – für die „Virginität“, also für die „Jungferschaft oder Jungfrauschaft, die Reinheit“ (Petri 1861, 813), die er geradewegs zum Grundprinzip der Willensverneinung erhebt. Laut Mainländer gibt es „nur eine vollkommen sichere Verneinung des Willens zum Leben; es ist die durch Virginität“ (Mainländer 1876, 219). Vgl. auch NL 1884, 26[383], KSA 11, 252, 4 u. 13 f., wo Mainländer unter dem Stichwort „Nachwirkungen des alten Gottes“ als „ein Apostel der unbedingten Keuschheit, gleich Richard Wagner“ firmiert. Das Adjektiv „süßlich“ wird im vorliegenden Passus entsprechend „mit dem beissinn des widrigen, faden, unangenehmen“ (Grimm 1854–1971, 20, 1350) gebraucht und fungiert so als semantische Brücke zur antisemitisch getönten Vermutung, Mainländer sei kein „rechte[r] Deutsche[r]“, sondern „ein Jude gewesen“. Die Vorstellung von Juden, die „süßlich romantisch sich geberden“ (Anonym 1862, 8), ist ein im 19. Jahrhundert verbreitetes Negativstereotyp, das auch an die diffamierende Bezeichnung „Jud Süß“ anklingt, die sich nach dem Tod des württembergischen ‚Hofjuden‘ Joseph Süßkind Oppenheimer (1698–1738) etablierte.

In Wirklichkeit war Mainländer, Sohn einer Fabrikantenfamilie aus Offenbach, weder Jude, noch hatte er jüdische Vorfahren, wovon sich N. wenig später selbst überzeugen ließ. So schreibt er am 17. Mai 1888 an Heinrich Köselitz über den „erste[n] Geschäftsführer der Firma Löscher“ (einer in Turin ansässigen Verlagsbuchhandlung), der seinerseits „etwas Anhänger Mainländer's“ gewesen sei: „Er hat mir bewiesen, daß Mainländer kein Jude war. –“ (KSB 8/ KGB III 5, Nr. 1035, S. 316, Z. 52, 55 u. 59 f.) Vgl. auch die Auslassungen über die Juden in FW 348 (584, 24–585, 7) und FW 361 (609, 11–21).

602, 6 *verrückt und fragwürdig*] In D 16a, 23 korrigiert aus: „{teuflisch}“.

602, 7f. *sein ehrliches Entsetzen ... nicht nur ein Ausnahme-Fall unter Deutschen*] In D 16a, 23 ergänzt aus: „nicht nur ein Ausnahme-Fall“.

602, 10 *Vaterländerei*] Vgl. NK 582, 14. Besonders nahe kommt der Verwendung an vorliegender Stelle die nachgelassene Aufzeichnung KGW IX 2, N VII 2, 61, 15–18 u. 24–30 (NL 1885/86, 1[195], KSA 12, 54, 22–55, 3), die ebenfalls die „Vaterländerei“ am *Lied der Deutschen* (vgl. NK 602, 12) veranschaulicht: „Es scheint mir immer mehr daß Man treibt uns Deutsche aus dem Vaterlande, die / wir nicht flach 'u nicht gutmüthig' genug sind, um / an dieser märkischen Junker-Vaterländerei 'mitzuhelfen' / u. 'in die ihre' ihrer Haß schnaubenden Verdummungs-Parole / ‚Deutschland Deutschland über Alles‘ ~~mitzu-~~helfen ~~u mitzuschreien~~. einzustimmen.“

602, 12 „*Deutschland, Deutschland über Alles*“] Erste Zeile und Refrain von August Heinrich Hoffmann von Fallersleben *Lied der Deutschen*, das Ende August 1841 niedergeschrieben und am 5. Oktober 1841 in Hamburg erstmals öffentlich (zur Melodie von Joseph Haydns populärem *Kaiserlied*) gesungen worden ist. In N.s Werken wird das Zitat wiederholt kritisch aufgegriffen, vgl. NK KSA 6, 104, 2 f.

602, 13 *sub specie speciei*] Diese Verballhornung von Spinozas Wendung „sub specie aeternitatis“ („unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit“; vgl. auch NK FW 262) ist im vorliegenden Zusammenhang zu übersetzen als: „unter dem Gesichtspunkt der Art“. Der nachgeschobene Halbsatz erläutert, unter dem Gesichtspunkt *welcher* Art, „nämlich der deutschen species“ (602, 13), wobei „deutschen“ allerdings erst nachträglich in D 16a, 23 eingefügt worden ist.

602, 14 f. *Nein! die Deutschen von heute sind keine Pessimisten!*] In der ‚Vorstufe‘ KGW IX 12, Mp XV, 81v, 66–68 schließen hieran noch zwei weitere Sätze an, die im Manuskript jedoch gestrichen wurden: „So wenig sie Romantiker sind“.[.] Daß R. W[agners] Schopenhauerei nur eine ‚Mißverständniß, eine‘ Romantik-Verlegenheit war / habe ich bei anderer Gelegenheit angedeutet.“ Kritik an Wagners „Schopenhauerei“ übt im Zweiten Buch ausführlich FW 99. Vor dem Hintergrund mehrerer Texte N.s, in denen vom „deutschen Pessimismus“ zu lesen ist (vgl. NK 486, 4–6), erscheint im zu kommentierenden Passus die Einschränkung auf „heute“ bemerkenswert, die zumindest nicht ausschließt, dass es einstmals anders gewesen ist und vielleicht auch in Zukunft wieder anders sein wird. Im Spätwerk wird verschiedentlich Frankreich als ‚gegenwärtiges‘ Heimatland des Pessimismus genannt (vgl. NK 602, 15–17).

602, 15–17 *Und Schopenhauer war Pessimist, nochmals gesagt, als guter Europäer und nicht als Deutscher.*] Der Einschub „nochmals gesagt“ weist zurück auf 601, 5 f. Vgl. JGB 254, KSA 5, 198, 20–23, wo mit Blick auf die Wirkungsgeschichte Schopenhauers Frankreich hervorgehoben wird: „Vielleicht ist jetzt schon Schopenhauer in diesem Frankreich des Geistes, welches auch ein

Frankreich des Pessimismus ist, mehr zu Hause und heimischer geworden, als er es je in Deutschland war“. Und ganz ähnlich – nur ohne das einschränkende „Vielleicht“ – heißt es in NW Wohin Wagner gehört, KSA 6, 427, 18–20: „In diesem Frankreich des Geistes, welches auch das Frankreich des Pessimismus ist, ist heute schon Schopenhauer mehr zu Hause als er es je in Deutschland war“.

358.

Der Bauernaufstand des Geistes.] Eine ‚Vorstufe‘ hierzu lautet: „Der Bauernaufstand des Nordens / Die Deutschen und die Reformation. – Wir Europäer befinden uns im Anblick einer ungeheuren Trümmerwelt, wo Einiges / noch hoch ragt, wo Vieles morsch und unheimlich dasteht, das Meiste aber schon am Boden liegt, malerisch genug – wo gab es je / schönere Ruinen? – und überwachsen mit großem und kleinem Unkraute. Die Kirche ist diese Stadt des Untergangs: wir sehen die / religiöse Gesellschaft des Christenthums bis in die untersten Fundamente erschüttert, – der Glaube an Gott ist umgestürzt, der Glaube / an das christlich-asketische Ideal kämpft ‘eben noch’ seinen letzten Kampf. Ein solches lang und gründlich gebautes Werk, wie das Christenthum / – es war der letzte Römer=Bau – konnte freilich nicht mit Einem Male zerstört werden; alle Art Erdbeben hat da ‘rütteln’ helfen, / jeder Gattung ‘Geist Art’ umstürzender, untergrabender, nagender Geister ‘alle Art Geist, die anbohrt, gräbt, nagt, feuchtet, hat helfen’ müssen. Aber was das Wunderlichste ist: die, welche sich am / meisten darum bemüht haben, das Christenthum zu halten, zu erhalten, sind ‘gerade’ seine besten Zerstörer ‘geworden’ gewesen, – die Deutschen. / Die ‘Es scheint, die’ Deutschen verstehen das Wesen einer Kirche nicht: dazu sind sie zu gutmüthig ‘auch zu ungeistig’. ‘Der Bau der Kirche’ Das Christenthum ruht ‘ebenso’ auf ‘einer’ dem südländischen / ‘Freiheit und Freisinnigkeit.’ / ‘als auf einem südländischen Verdachte gegen Natur, Mensch und Geist –’ / Verdachte, auf der Tiefe des Mißtrauens gegen Mensch, Geist und Natur; – er ruht auf einer ganz andren Kenntniß des Menschen als der Norden hat.’ ‘aber im Norden denkt man wie Rousseau, ‘der Mensch ist gut’ Die Lutherische Reformation war ‘in ihrer ganzen Breite’ von Anfang an eine / nordische ‘die Entrüstung der nordischen Gutmüthigkeit und Einfalt’ Flachköpfigkeit [gegen etwas Vielfältiges, um vorsichtig zu reden, kurz], eine biederer Mißverständnis. – man begriff den Ausdruck einer siegreichen Kirche nicht und sah nur Corruption, man mißverstand die vornehme Skepsis, / ‘(jenen Luxus von Skepsis und Toleranz, / welche’n’ sich jede sieg=/reiche selbstgewisse Macht / gestattet (– es war ja ‘ja’ die ‘und war es

nicht der / Kultur 'Luxus' der Renaissance, was 'den' / sich die Kirche damals, gestattete(?) / kam dazu, daß [Man übersieht heute gut genug wie] Luther in allen kardinalen Fragen der Macht — wie / wird Macht erworben? — wie wird Macht erhalten? — sich verhängnißvoll kurz, 'unvorsichtig' zutraulich und oberflächlich 'angelegt war' 'bewies' zeigte, einmal wie / gesagt als Deutscher, sodann 'vor allem' als Mann aus dem Volke, dem alle Erbschaft einer herrschenden Kaste, aller Instinkt für Macht / abging: so daß sein Werk, 'sein Wille zur Wiederherstellung jenes Römer-Werks' ohne daß er es wollte und wußte, nur 'der Anfang eines' ein Zerstörungswerks wurde. Er dröselte auf, er riß / zusammen, mit ehrlichem Ingrim, wo die alte Spinne am sorgsamsten und längsten gewoben hatte. Er lieferte die heili=/gen Bücher an Jedermann aus: damit geriethen sie endlich in die Hände der Philologen, das heißt der Vernichter jeden Glau=/bens, der auf Büchern ruht. Er zerstörte den Begriff 'Kirche', indem er den Glauben an die Inspiration der Concilien weg=/warf; denn nur unter der Voraussetzung, daß der inspirierende Geist, der die Kirche gegründet hat, in ihr noch lebe, noch baue, / noch fortfahre, sein Haus zu bauen, behält der Begriff 'Kirche' Kraft. Er gab dem Priester den Geschlechtsverkehr mit dem Weibe / zurück: aber drei Viertel der Ehrfurcht, deren das Volk, vor Allem das Weib aus dem Volk fähig ist, ruht auf dem Glauben, / daß ein Ausnahme=Mensch in diesem Punkte auch in andren Punkten eine Ausnahme sein wird, — hier gerade hat der Volks=/glaube an etwas Übermenschliches im Menschen, an das Wunder, an den erlösenden Gott im Menschen, seinen feinsten und ver=/fänglichsten Anwalt. Luther mußte dem Priester, nachdem er ihm das Weib gegeben hatte, die Ohrenbeichte nehmen, das war / psychologisch richtig, — aber damit war im Grunde auch der Priester selbst abgeschafft, dessen tiefste Nützlichkeit immer die ge=/wesen ist, ein Ohr, eine verschwiegener Brunnen, eine 'Grab' Zuflucht für Geheimnisse zu sein. 'Jedermann sein eigener Priester' — / hinter solchen Formeln und ihrer bürgerlichen Falschmünzerei und Verschlagenheit versteckte sich bei Luther der tiefe Haß auf / den 'höheren Menschen', 'und die Herrschaft des 'höheren Menschen' wie ihn die Kirche concipirt hatte: — er zerschlug ein Ideal, das er nicht zu erreichen wußte, in=/dem er scheinbar die Entartung dieses Ideals bekämpfte und verabscheute. Thatsächlich stieß er, der unmögliche Mönch, die / Herrschaft der homines religiosi von sich; er machte also gerade das selber innerhalb der kirchlichen Gesellschafts=Ordnung, / was er in Hinsicht auf die bürgerliche Ordnung so unduldsam bekämpfte — einen Bauern-Aufstand. — Was hinterdrein / Alles aus seiner Reformation gewachsen ist, 'Gutes u Schlimmes,' und heute ungefähr 'ihr nachgerechnet' überseht werden kann, wer hätte 'wäre' wohl Lust 'naiv genug', Luther um / dieser Folgen willen einfach zu loben oder zu tadeln? Er ist an allem unschuldig, er 'wußte nicht, was er

that'. Die Ver=/flachung des europäischen Geistes, namentlich 'im' des Nordens, seine Vergutmüthigung, wenn man's lieber mit einem mora=/lischen Worte bezeichnet hört, that mit der Lutherischen Reformation einen kräftigen Schritt vorwärts, es ist kein Zweifel; / und ebenso wuchs durch sie 'auch' die Beweglichkeit 'u Unruhe' des Geistes, ihr 'sein' Durst nach Unabhängigkeit, 'sein Glaube an ein Recht auf Freiheit, seine ‚Natürlichkeit‘.' Will man ihr in letzterer Hinsicht / den Werth zugestehn, das vorbereitet 'u begünstigt' zu haben, was wir heute als ‚moderne Wissenschaft‘ verehren, so muß man freilich hinzufügen, / daß sie auch 'an' deren 'Mitgift' Bedingung vorbereitet hat, 'und schuldig ist, ich meine an der' die Vertrauensseligkeit der ‚modernen Ideen‘, 'an der' die ganze naive 'Treuerzigkeit' Zuversichtlichkeit und / Biedermännerei in Dingen der Erkenntniß, 'kurz 'an' jenem Plebejismus des Geistes, der' welche den letzten beiden Jahrhunderten eigenthümlich ist, 'und von dem uns auch der bisherige Pessimismus noch nicht 'keineswegs' erlöst hat' – auch die ‚modernen Ideen‘ / gehören noch zu diesem Bauern-Aufstand des Nordens gegen den 'zweideutigeren' vornehmen, kälteren, 'zweideutigeren,' mißtrauischeren Geist des Südens, der / sich im-Christenthum 'in der christlichen Kirche' sein größtes Denkmal gebaut hatte. Vergessen wir es zuletzt nicht; 'was' eine Kirche 'ist, und zwar' im Verhältniß zu jedem Staate ist: / Eine Kirche ist vor Allem ein Herrschafts-Gebilde, das dem Geiste 'allen 'den' geistigen M[enschen] den 'einen' höheren 'den obersten' Rang sichert / und dem Geiste selbst 'u an die Macht der Geistigkeit' so weit glaubt | u dem stolzen Glauben, daß s-es-d| es um sich 'sich alle' grober Gewalt-Mittel entzathen / zu können 'zu verbieten.' / – damit ist die Kirche 'unter allen Umständen' eine vornehmere Institution als der ‚Staat‘. –“ (KGW IX 12, Mp XV, 99r, 2–88)

Vgl. auch die weitere ‚Vorstufe‘ KGW IX 12, Mp XV, 100r, 2–81: „Wir 'Europäer' befinden uns inmitten 'im Anblick' einer ungeheuren Trümmerwelt, wo Einiges noch hoch ragt, wo Vieles morsch und unheimlich dasteht, das / Meiste aber schon am Boden liegt, malerisch genug – wo hat es je schönere Ruinen gegeben? – und überwachsen von großem / und kleinem Unkraute. 'Die Kirche' Die christliche Welt ist diese Stätte 'Stadt' des Untergangs;': wir sehen 'die' die religiöse Gesellschaft 'des Christenthums' größten-Stils bis in die untersten Fundamente wurde' der Boden, auf dem sie gebaut war, ist durch / 'erschüttert: der Glaube an Gott ist umgestürzt' viele Erdbeben erschüttert; Gott selbst ist todt; der Glaube an die christliche Moral geht zu Ende. 'asketische Ideal kämpft seinen letzten Kampf. Alle Art Erdbeben haben hier ihr Werk gethan.' Ein solches lang und gründlich / gebautes Werk, wie das Christenthum, – es war der letzte Römer-Bau – konnte 'freilich' nicht mit Einem Male zerstört werden! / 'erwägen wir, wer am' wer weiß, wie lange man noch auf seinen Trümmern fortleben wird! 'aber' wunderbar! 'Aber was das Wunderlichste

ist: die, welcher sich am meisten darum bemüht war, es gewesen ist hat das Christenthum wiederherzustellen / zu halten, zu erhalten sind sein bester Zerstörer gewesen – die Deutschen. Die D[eutschen] verstehen eine Kirche nicht: Die D[eutschen] verstehen das Wesen einer Kirche nicht: dazu sind sie zu gutmüthig. Das Christen / thum ruht auf dem südländischen Ver / dachte, auf der Tiefe des Mißtrauens gegen / Mensch u. Geist, Natur. Die Lutherische Reformation war von Anfang an eine nordische Flachköpfigkeit ein tiefes [biederes] Mißverständniß. In allen kardinalen Fragen der Macht – wie wird Macht erworben? Wie wird Macht erhalten? – war zeigte sich Luthers einmal als Deutscher, sodann als Mann des Volkes, der aller Eigenschaften Erbschaft einer herrschenden Kaste entrieth abgeneigt Geist verhängniß= / voll kurz und, vertrauensvoll, oberflächlich: so daß sein Werk, ohne daß er es wollte und wußte, nur ein Auflösungswerk wurde. Zerstörungswerk wurde. / Er dröselte auf, er riß zusammen, mit ehrlichem Ingrim, wo die alte Spinne am besten und sorgsamsten gewoben hatte. / Er lieferte die heiligen Bücher an Jedermann aus: damit geriethen sie endlich in die Hände der Philologen, – das heißt der Vernichter jeden Glaubens, der auf Büchern ruht. Er zerstörte den Begriff Kirche, indem er den Glauben an die In-/spiration der Concilien wegwarf: denn nur unter der Voraussetzung, daß der inspirirende Geist der die Kirche gegründet hat, in ihr noch lebe, noch baue, / noch fortfahre sein Haus zu bauen, behält den Begriff Kirche Kraft. Er gab dem Priester den Geschlechtsverkehr mit / dem Weibe zurück; aber drei Viertel der Ehrfurcht, dessen das Volk, vor allem das Weib aus dem Volke fähig ist, ruht / auf dem Glauben, daß ein Ausnahme-Mensch in puncto puncti diesem Punkte auch in andren Punkten eine Ausnahme sein wird, – gerade hier hat / liegt sein der Volksglaube Glaube an etwas Übermenschliches überhaupt im Menschen, an das Wunder, an den erlösenden Gott im Menschen Menschen, an den Gott auf Erden. seinen Sitz, seinen Fürsprecher seinen feinsten und beredtesten Anwalt Luther muß= / te dem Priester, wie billig nunmehr die Ohrenbeichte nehmen, nachdem er ihm das Weib gegeben hatte: das war psychologisch richtig, – aber damit / war auch im Grunde der Priester selbst abgeschafft, dessen tiefste Nützlichkeit immer die gewesen ist, ein heiliges Ohr, ein tiefer Brunnen, / eine unbedingte Verschwiegenheit zudem zu zweien ohne Grenze zu sein. bedeuten. Jedermann sein eigener Priester – hinter solchen Worten u ihrer bäurischen Falsch= / münzerei u Verschlagenheit versteckte sich bei Luther der tiefe Haß auf den höheren Menschen, wie ihn die Kirche concipirt hatte. – Luther, wehrte / sich gegen ein Ideal zerschlagend, das er nicht zu erreichen wußte, er scheinbar die Entartung dieses Ideals bekämpfend u. verabscheuend, thatsächlich ein / niedrigeres, leichteres Ideal auf-/richtend, stieß vor Allem / stieß die Herrschaft der homines religiosi

von sich und machte 'also' das / 'gerade das' selbst in 'innerhalb' der Religion 'religiösen Gesellschaft', was er in Bezug auf die gesellschaftliche 'politische' Ordnung so unduldsam bekämpfte – einen ‚Bauernaufstand‘. – // Was 'hintendrein' Alles aus seiner Reformation gewachsen ist, ist 'kann' 'u' heute ungefähr 'überschaut' zu 'übersehen' 'werden kann': wer 'aber' hätte 'wer hätte' wohl 'Jemand' / Lust, 'Luther' sie in Hinsicht auf 'um' diese Folgen 'willen einfach noch' zu loben oder zu tadeln? 'Er ist an Allem unschuldig – er wußte nicht, was er that.' Die Verflachung des europäischen Geistes 'vor allem des Nordens', seine Vergutmüthig[ung] 'u Verbiederung'. / that mit der Lutherischen Reformation einen kräftigen Schritt vorwärts, 'es ist kein Zweifel': u ebenso kam mit ihr eine große wuchs durch sie auch die 'Beweglichkeit' 'des Geistes der', ein / Durst nach Unabhängigkeit 'des Geistes'; u dem Geiste 'u will man ihr insofern' 'in letzterer Hinsicht' den Werth zugestehen, die 'das vorbereitet zu haben, was wir als', 'moderne Wissenschaft' vorbereitet zu haben 'vereheren', so muß / man 'freilich' hinzufügen, daß sie auch deren Fundament 'Voraussetzung [vorbereitet hat], die Vertrauensseligkeit', die 'modernen Ideen' 'gründlich' [nämlich die 'diese ganze' naive 'Zutraulichkeit' Zuversichtlichkeit 'u. Biedermännerei' / in Dingen der Erkenntniß [welche den letzten beiden Jahrhunderten eigenthümlich / ist: – auch die 'modernen / Ideen' gehören noch zu diesem / Bauernaufstand 'des Nordens' des 'gegen den 'vornehmeren' Geist des Südens' Geistes, der in [welcher] / Luther seinen 'besten' [tapfersten] Führer hatte – 'gehabt hat ...'], der Mangel an 'Tiefe im Begreifen' südlandischem Miß=/trauen, den Glauben an die moderne 'die Verbäuerung des geistigen Geschmacks.'] vorbereitet hat – das heißt aber die Verflachung, [den Mangel an Miß=/trauen] u. Vergut-/müthigung des Geistes, die Verbäuerung des 'geistigen' Geschmacks. // man begriff im Norden nicht, / daß die Toleranz der Kirche der / Ausdruck ihrer ungeheuren Sicherheit / u. Sieges-Gewißheit / war: man“.

N. schickte das doppelseitig beschriebene Blatt, das die Druckvorlage für FW 358 bildete, separat als „Nachtrag zum fünften Buche der ‚fröhlichen Wissenschaft“ an den Verlag mit dem am linken oberen Seitenrand stehenden Hinweis: „NB. als vierte Nummer einzuschieben! / (also 346)“ (D 16a, 24). Auf dem Titelblatt des Fünften Buchs vermerkte er dann jedoch: „das einzeln gesandte Blatt mit der Aufschrift der Bauernaufstand des Geistes ist als Nummer 358 einzureihen! (nicht als 346)“ (D 16a, 6). Vgl. auch die Bemerkung am unteren Seitenrand des zweiten Blatts des Druckmanuskripts von FW 357: „NB. Hier auf folgt das einzeln gesandte Stück, mit der Überschrift Der Bauernaufstand des Geistes“ (D 16a, 23). Zu Luther vgl. bereits in der Erstausgabe FW 146, zu den Entstehungsbedingungen der Reformation(en) siehe FW 148 u. FW 149. Neben diesen Texten aus dem Dritten Buch sind auch die besonders engen

Verbindungen zu einem der vorangehenden Abschnitte im Fünften Buch zu betonen: FW 350 enthält bereits mehrere Thesen, die auf FW 358 vorausdeuten, wo sie in größerer Ausführlichkeit vorgetragen werden (vgl. die Stellenkommentare zu FW 350).

Orsucci 1996, 352–356 hat den zweiten Band von Johannes Janssens *Geschichte des deutschen Volkes* (Janssen 1879) als Prätext für FW 358 stark gemacht; N. wurde schon bald nach Erscheinen durch Jacob Burckhardt auf den Band aufmerksam (vgl. NK 404, 31–405, 3), den er dann wohl auch erworben hatte (auch wenn er heute nicht mehr unter seinen Büchern erhalten ist). Als deutlich relevanter hat demgegenüber Andreas Urs Sommer in NK KSA 5, 387, 5–13 das Kapitel „Die christliche Renaissance“ im ersten Band von Hippolyte Taines *Geschichte der englischen Literatur* eingestuft, dessen Einfluss sowohl auf FW 358 als auch auf die wenig später verfassten lutherkritischen Texte AC 61 und EH WA 2 hervorgehoben wird. Insbesondere den Nord-Süd-Gegensatz, der für FW 358 prägend ist (vgl. auch FW 77, FW 105, FW 291 u. FW 350), konnte N. bei Taine vorfinden (vgl. NK 603, 5–10), wenngleich dessen Sympathie eher dem ‚nordischen‘ Reformator Luther als den ‚südlichen‘ Vertretern der römisch-katholischen Kirche des 16. Jahrhunderts gilt, was man von den erwähnten Texten N.s nicht gerade sagen kann. Neben Janssens *Geschichte des deutschen Volkes* und Taines *Geschichte der englischen Literatur* ist auch Erich Schmidts Aufsatz *Faust und das sechzehnte Jahrhundert* als mögliche Quelle für das Luther-Bild beim späten N. heranzuziehen (vgl. NK 604, 22f. u. Sommer 2017b). Diese Quellenlage gilt auch für die Luther-Partien in GM III, die ebenfalls aufschlussreiche Beziehungen zu FW 358 aufweisen.

Zur besonders engen Verbindung zwischen FW 358 und AC 61 sowie EH WA 2 siehe NK KSA 6, 251, 12–26, wo der erstere Abschnitt als „Kontrastrfolie“ für die letzteren Texte bezeichnet wird, deren Luther-Passagen zugleich auf ihm „gründen“ (NK 6/2, S. 306). Auch wenn im Gegensatz zu diesen in FW 358 nicht explizit von der Renaissance die Rede ist (vgl. aber die eingangs zitierte ‚Vorstufe‘), dürfte hier dennoch keineswegs die „spätmittelalterliche Kirche“ anstelle der „Renaissance“ als „das Gegenstück zur Reformation“ (NK 6/2, S. 306f.) gemeint sein. Das „Vielfältige[] [...] einer siegreichen Kirche“, deren „Luxus von Skepsis und Toleranz“ von Luther nicht als Rangzeichen „selbstgewisse[r] Macht“ erkannt, sondern als „Corruption“ missdeutet worden sei, gegen die sich dann seine Reformation als eine „Entrüstung der Einfalt“ gerichtet habe (603, 11–17) – dieses Feindbild Luthers beschreibt doch wohl nicht die Kirche des (Spät-)Mittelalters, sondern sehr deutlich die Kirche der Renaissance, wie sie auch in AC 61 und EH WA 2 charakterisiert wird.

Indes fällt auf, dass FW 358 eingerahmt ist von Überlegungen zur ‚gegenwärtigen‘ Lage Europas, auf die Luthers Reformation historisch zurückbezogen

wird. Daraus ergibt sich eine Dreiteilung des Abschnitts, die tatsächlich seine auffällige Abweichung von einer zentralen These der beiden späteren Texte erkennen lässt, wonach Luthers Angriff auf die Kirche gerade zu deren Wiederherstellung geführt habe (vgl. NK 602, 33–603, 3): Während die Sprechinstanz von FW 358 eingangs eine epochale, fundamentale Erschütterung des Christentums im modernen Europa feststellt (602, 19–28), entwickelt der Hauptteil des Textes (602, 28–604, 23) die gegenüber AC 61 und EH WA 2 quasi umgekehrte These, dass Luther diesen Niedergang des Christentums unfreiwillig, ja gegen seine eigentliche Intention, „das Christenthum zu halten“, entscheidend mit vorbereitet habe und einer seiner „besten Zerstörer geworden“ sei (603, 1 f.). Nachdem dies im Einzelnen durchbuchstabiert und auf den Begriff des ‚geistigen Bauernaufstands‘ gegen die Kirche gebracht wurde, zieht der Schlussteil (604, 23–605, 21) freilich ein ambivalentes Fazit hinsichtlich der weiteren historischen Konsequenzen, insofern aus der Reformation zwar einerseits ein Freiheitsdrang des Geistes erwachsen sei, wie er sich in der modernen Wissenschaft Bahn gebrochen habe, andererseits aber auch ein „Plebejismus des Geistes“ (605, 8), wie er den „modernen Ideen“ (605, 11) zugrunde liege.

Insgesamt fällt die Bilanz über die Wirkungen der Reformation also recht durchwachsen aus, was der Schluss des Textes aber wieder zu verwischen droht, indem er sich ganz auf die Vornehmheit der von Luther attackierten ‚südlichen‘ (katholischen) Kirche kapriziert und diese als geistiges Herrschaftsgebilde gegenüber dem ‚unvornehmen‘ Staat aufwertet. Zurückbezogen auf die gegenwartsdiagnostische Exposition wird man daraus kaum ableiten können, in der Perspektive von FW 358 vermöge man dem Christentum bzw. der Kirche gelassen beim Verenden zuschauen; vielmehr schwingt da deutlich eine fast schon elegisch intonierte Klage über den Verlust einer vornehmen Institution mit, die rückblickend sogar als Hort „höhere[r] Menschen“ (604, 15) gewürdigt wird. Körber 2006, 27, Anm. 37 wertet dies als Beleg für den topischen (vgl. ÜK 6) „ausgewogenen Charakter“ von FW, insofern N. hier offensichtlich sogar an der ‚verhassten‘ „christlichen Kirche [...] Positives akzeptieren“ könne.

Zur eingehenderen Interpretation von FW 358 vgl. Lampert 1993, 358–363, der hierin, anders als später Andreas Urs Sommer, eine Modellierung des Verhältnisses von „Luther and the Renaissance“ erblickt, Görner 2009, 88–90, für den N. hier „[w]ie Novalis vor ihm [...] die Reformation als eine Säkularisierung des Katholizismus“ (Görner 2009, 90) kritisiert, und am ausführlichsten Stegmaier 2012b, 245–257, der den Abschnitt als den „letzten“ einer „[Aphorismen-] Kette zu den religiösen Menschen“ (ebd., 245) liest, zu der für ihn außerdem noch FW 350, FW 351 und FW 353 gehören. Dabei sei FW 358 „der Höhepunkt“ (ebd.) von N.s Auseinandersetzung mit Luther. Unter dem Gesichtspunkt der sozialen ‚Rangordnung‘ streifen den Text u. a. Murphy 2001, 47, Guay 2013, 500

und Clark 2015, 183. Allgemein zu N. und Luther vgl. aus der Forschung des 20. Jahrhunderts Hirsch 1921 [Wiederabdruck 1986], Hultsch 1940, Bluhm 1953 (zu Luther-Rekursen in M u. FW) und Peltre 1995. Aus der neueren und neuesten Forschung siehe Beutel 2005, Large 2009, 53–71 sowie die Beiträge aus der ersten Sektion des Jahrbuchs *Nietzscheforschung* 23 (2016), die (wie schon Beutel 2013) unter dem aus FW 358 entnommenen Titelzitat stehen: „... der unmögliche Mönch? Nietzsches Luther- und Reformationskritik“, v. a. Düsing 2016, Reschke 2016b, Kiss 2016, Rupschus 2016 u. Skowron 2016. Vgl. ferner den Sammelband von Heit/Sommer 2020, dessen Vorwort sich mit seiner Überschrift, die den ursprünglichen Naumburger Tagungstitel transportiert, ebenfalls aus FW 358 bedient: „500 Jahre ‚Entrüstung der Einfalt?‘“, darin speziell zu FW 358 den sexualpädagogisch orientierten Beitrag von Niemeyer 2020.

602, 19–22 *Wir Europäer befinden uns im Anblick einer ungeheuren Trümmerwelt, wo Einiges noch hoch ragt, wo Vieles morsch und unheimlich dasteht, das Meiste aber schon am Boden liegt*] Das gegenwartsdiagnostische Eingangsbild von FW 358 greift die zu Beginn von FW 356 erfolgte Charakterisierung Europas im späten 19. Jahrhundert als einer „Uebergangszeit“ (595, 7) wieder auf. Allerdings wird dabei im Folgenden ein anderer Aspekt hervorgehoben: Ging es in FW 356 um die Auflösung der alteuropäischen Ständegesellschaft, so hebt FW 358 dagegen auf den religiösen Wandel in der europäischen Moderne ab, auf den Untergang des Christentums, wie er bereits in FW 343, dem Eröffnungsabschnitt des Fünften Buchs, thematisiert worden ist. Die Wurzeln dieses Säkularisationsprozesses verfolgt FW 358 bis in die Reformation zu Beginn der Frühen Neuzeit zurück.

602, 26–28 *der Glaube an Gott ist umgestürzt, der Glaube an das christlich-asketische Ideal kämpft eben noch seinen letzten Kampf*] Es handelt sich um einen Rekurs auf die Tod-Gottes-Thematik, die – ihrerseits im Rückbezug auf das Dritte Buch, insbesondere auf FW 125 – am Beginn von FW V stand: Mit der gesamteuropäischen Diagnose, „dass ‚Gott todt ist‘, dass der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist“ (573, 9 f.), hob entsprechend FW 343 an. Die Formel vom „asketische[n] Ideal“ findet sich in FW nur an dieser Stelle; sie weist voraus auf die Dritte Abhandlung von GM, die unter der Überschrift steht: „was bedeuten asketische Ideale?“ Vgl. hierzu NK 5/2, S. 28–32 u. NK KSA 5, 339, 2 (die dortige Feststellung, „[d]er Ausdruck ‚asketisches Ideal‘ begegnet in N.s Werken vor GM nur in M 192, KSA 3, 166, 2 f.“, ist also minimal zu korrigieren; als mögliche Quelle für das „asketische Ideal“ führt NK 5/2, S. 397 f. Martensen 1878, 354 an). Vgl. auch NK 577, 1–18 (zu FW 344) u. NK 600, 6–10 (zu FW 357).

602, 32 *alle Art Geist, die anbohrt, gräbt, nagt, feuchtet*] Vgl. die zeitnahe Selbstbeschreibung eines „Bohrenden, Grabenden, Untergrabenden“ (KSA 3,

11, 4) als geistiger „Maulwurf“ (KSA 3, 11, 19) in M Vorrede 1; siehe auch NK 573, 22. Zum heute veralteten Verb „feuchten“ im Sinne von „befeuchten, anfeuchten“ vgl. Grimm 1854–1971, 3, 1579.

602, 33–603, 3 *Aber was das Wunderlichste ist: Die, welche sich am meisten darum bemüht haben, das Christenthum zu halten, zu erhalten, sind gerade seine besten Zerstörer geworden, – die Deutschen.*] Den Sinn dieser – wie durch den Fortgang klar wird – auf den „Deutschen“ Luther gemünzten Passage drehen die späteren ‚Paralleltexte‘ AC 61 und EH WA 2 geradezu ins Gegenteil um, wenn in diesen beiden Texten einheilig behauptet wird, Luther habe eben durch seinen Angriff auf die Kirche dieselbe wiederhergestellt: „Und Luther stellte die Kirche wieder her: er griff sie an ... Die Renaissance – ein Ereigniss ohne Sinn, ein grosses Umsonst! – Ah diese Deutschen, was sie uns schon gekostet haben! Umsonst – das war immer das Werk der Deutschen.“ (KSA 6, 251, 24–28) „Luther, ein unmöglicher Mönch, der, aus Gründen seiner ‚Unmöglichkeit‘, die Kirche angriff und sie – folglich! – wiederherstellte ... Die Katholiken hätten Gründe, Lutherfeste zu feiern, Lutherspiele zu dichten ...“ (KSA 6, 359, 29–32)

603, 4 *nicht.*] In D 16a, 24 noch als Frage formuliert: „nicht?“

603, 4 f. *nicht misstrauisch genug?*] Nachträglich in D 16a, 24 eingefügt.

603, 5 *jedenfalls*] Nachträglich in D 16a, 24 eingefügt.

603, 6 f. *des Geistes und ebenso*] In D 16a, 24 korrigiert aus: „und ebenfalls“.

603, 5–10 *Der Bau der Kirche ruht jedenfalls auf einer südländischen Freiheit und Freisinnigkeit des Geistes und ebenso auf einem südländischen Verdachte gegen Natur, Mensch und Geist, – er ruht auf einer ganz andren Kenntniss des Menschen, Erfahrung vom Menschen, als der Norden gehabt hat.*] N. übernimmt hier den Nord-Süd-Gegensatz von Hippolyte Taine, der über den „Mönch“ Luther, welcher das „zügellose Heidenthum der italienischen Renaissance“ in Rom „vom Standpunkte seines Gewissens aus“ verurteilt habe, schreibt: „Er betrachtet diese südliche Civilisation als Kind des Nordens und sieht nur deren Laster“ (Taine 1878–1880, 1, 549). Insbesondere findet sich auch die Gegenüberstellung von südlicher und nordischer Anthropologie schon bei Taine: „wie überhaupt alle Civilisationen des Südens, leidet auch die italienische an einem unheilbaren Grundfehler: einer schlechten und falschen Auffassung des Menschen. Das haben die Deutschen des sechzehnten – wie einst die Germanen des vierten – Jahrhunderts wohl erkannt und mit ihrem gesunden Sinn und ihrer eingewurzelten Geradheit die geheime Wunde ausgeschnitten. Eine Gesellschaft soll niemals auf der Pflege des Vergnügens und der Gewalt beru-

hen, sondern stets auf Achtung vor der Freiheit und der Gerechtigkeit“ (ebd., 554). N.s Text vertauscht nur die Vorzeichen bei der Bewertung.

603, 9 f. *Erfahrung vom Menschen, als der Norden gehabt hat*] In D16a, 24 korrigiert aus: „Erfahrung am Menschen als der Norden hat“ (Korrektur ohne Komma).

603, 10–12 *Die Lutherische Reformation war in ihrer ganzen Breite die Entrüstung der Einfalt gegen etwas „Vielfältiges“, um vorsichtig zu reden*] Die ‚Vielfältigkeit‘, ja anthropologische Universalität der von Luther bekämpften Kultur des Renaissance-Katholizismus beschreibt Taine 1878–1880, 1, 553 in hochgradig ambivalenter Wertung – zwischen Bewunderung und Abscheu schwankend – wie folgt: „Die vollkommene Entwicklung aller Geistesgaben und aller Begierden, die gänzliche Beseitigung aller Schranken und jeder Scham, – dies sind die beiden hervorstechenden Züge dieser großartigen und verderbten Cultur. Den Menschen zu einem genialen, kühnen, geistesgegenwärtigen, schlauberechnenden, verstellungsfähigen, geduldigen Wesen zu machen und all’ diese Gaben auf die Erstrebung aller Vergnügungen – solche des Leibes, der Künste, der Prachtentfaltung, der Wissenschaft, der Macht – hinzulenken, das heißt: ein wunderbares, fürchterliches, blutdürstiges und wohlbewaffnetes Thier zu schaffen, – dies ist das Ziel jener Cultur“.

603, 12 *grobes*] Nachträglich in D 16a, 24 eingefügt.

603, 13 *an dem Viel zu verzeihen ist*] Nachträglich in D 16a, 24 eingefügt.

603, 26–28 *Er lieferte die heiligen Bücher an Jedermann aus, – damit geriethen sie endlich in die Hände der Philologen, das heisst der Vernichter jeden Glaubens, der auf Büchern ruht.*] Angespielt ist damit auf Luthers Bibelübersetzung ins Deutsche, der in JGB 247, KSA 5, 191, 9–11 höchste Wertschätzung entgegengebracht wird: „die Bibel war bisher das beste deutsche Buch. Gegen Luther’s Bibel gehalten ist fast alles Übrige nur ‚Litteratur‘“. Dass ‚die‘ Philologen, entgegen ihrem in FW 358 gezeichneten Erscheinungsbild (siehe hierzu auch Benne 2005, 44), just vom Glauben an Bücher leben und abhängen, hatte in der Erstausgabe von 1882 noch FW 102 behauptet.

603, 29 f. *Er zerstörte den Begriff „Kirche“, indem er den Glauben an die Inspiration der Concilien wegwarf*] Vgl. Meyer 1874–1884, 9, 314 f.: „In der Dogmatik bezeichnet man mit I[nspiration] [...] die übernatürliche Mittheilung von Seiten Gottes an die Menschen durch den ‚Anhauch‘ seines Geistes“, womit „den Concilien und den Päpsten (überhaupt der Kirche) eine göttliche, entscheidende Autorität in Glaubenssachen“ zugeschrieben wurde. Über Luthers Angriff auf das Dogma von der „Inspiration der Concilien“ hätte sich N. beispielsweise in

Moritz Meurers Werk *Luthers Leben* belesen können, das Carl von Gersdorff ihm in seinem Brief vom 20. Januar 1874 (KGB II 4, Nr. 503, S. 380, Z. 79 f.) empfohlen hatte. Zu Luthers einschlägiger Schrift *Von den Konziliis und Kirchen* (1539) vgl. Meurer 1870, 617–622.

603, 33–604, 3 *Er gab dem Priester den Geschlechtsverkehr mit dem Weibe zurück: aber drei Viertel der Ehrfurcht, deren das Volk, vor allem das Weib aus dem Volke fähig ist, ruht auf dem Glauben, dass ein Ausnahme-Mensch in diesem Punkte auch in andren Punkten eine Ausnahme sein wird]* In GM III 2 wird, im Anschluss an Ausführungen über Richard Wagners zeitweiligen Plan, eine Oper über Luthers Hochzeit mit der entlaufenen Nonne Katharina von Bora zu schreiben, gerade die Aufhebung des Zölibats als Luthers größte Leistung in Erwägung gezogen: „Luther’s Verdienst ist vielleicht in Nichts grösser als gerade darin, den Muth zu seiner Sinnlichkeit gehabt zu haben“ (KSA 5, 340, 32–341, 1). Wie Rupschus 2016, 75 bemerkt, wird eben dies jedoch in FW 358 „als wesentlicher Auslöser des fatalen Niedergangs der vornehmen Institution Kirche gedeutet“. Ausführlicher hierzu Sommer 2017b, 601–604.

604, 4 f. *etwas Uebermenschliches im Menschen]* Vgl. NK 490, 23.

604, 12–16 *„Jedermann sein eigener Priester“ – hinter solchen Formeln und ihrer bürgerlichen Verschlagenheit versteckte sich bei Luther der abgründliche Hass auf den „höheren Menschen“ und die Herrschaft des „höheren Menschen“, wie ihn die Kirche concipirt hatte]* Das Schlagwort „Jedermann sein eigener Priester“ kursiert in der kulturgeschichtlichen Literatur des 19. Jahrhunderts als die epochemachende Hauptlehre Luthers. Bancroft 1875, 387 parallelisiert sie etwa mit Descartes’ *ego cogito*: „Nichts sollte vom Menschen als Wahrheit hingenommen werden, was nicht seine eigne Vernunft überzeugte. Luther erschloß eine neue Welt, in welcher jedermann sein eigener Priester, sein eigener Vermittler, Descartes eine neue Welt, in welcher jedermann sein eigener Philosoph, sein eigener Richter der Wahrheit war.“ In John William Drapers *Geschichte der geistigen Entwicklung Europas*, die N. 1875 für seine Privatbibliothek erworben und ausweislich einiger Lesespuren auch studiert hatte, konnte er das Zitat „Jedermann sein eigener Priester“ wörtlich finden. Gemeint sei damit die „Absicht [...], die Frommen zu befähigen, ihr andächtiges Gefühl ohne die Vermittelung der Geistlichkeit zu befriedigen“ (Draper 1871, 479). Indes bezieht Draper dies nicht auf Luther, sondern auf das Werk *De imitatione Christi* von Thomas von Kempen (1380–1471), das großen Einfluss auf den Protestantismus ausübte. Vgl. ebenfalls Grün 1872, 109, der über Luther schreibt: „Es bedurfte einer solchen Persönlichkeit, um den Deutschen wie den umwohnenden Völkern zu lehren, was Thomas von Kempen nur geflüstert hatte: ‚Jedermann sein eigener Priester!‘“ Siehe auch Grün 1872, 42 u. 206. In KGW IX 9, W II 6, 100, 22

u. 101, 10–12 (NL 1888, 15[23], KSA 13, 419, 14 u. 420, 1–3) greift N. unter der Überschrift „Renaissance u Reformation“ die Formel noch einmal auf: „Auch mit der Reformation will das Individuum zur Freiheit; jeder sein eigener / Priester ist auch 'nur' eine Formel des Anarchismus 'Libertinage'.“ (Notat durchgestrichen.)

Nach – und höchstwahrscheinlich vermittelt durch – N. hat später Thomas Mann die Formel angeführt, um Luther als Wegbereiter der Demokratie zu inszenieren: „Indem er die Unmittelbarkeit des Verhältnisses des Menschen zu seinem Gott herstellte, hat er die europäische Demokratie befördert, denn ‚Jedermann sein eigener Priester‘, das ist Demokratie.“ (Mann 1993–1997, 5, 267) Das entspricht durchaus der Sprecher-Perspektive von FW 358, wo ja am Ende ausdrücklich die historische Entwicklungslinie von Luther zu den ‚plebejischen‘ „modernen Ideen“ gezogen wird, die „noch zu diesem Bauernaufstand“ gehören (605, 11). Dass Luther „einer der unfreiwilligsten Förderer“ – unfreiwillig wegen seiner Stellungnahme gegen die aufständischen Bauern (s. u.) – „der europ(äischen) Demokratisierung“ war, gestand N. bereits 1879 gegenüber Heinrich Köselitz zu (Brief vom 05.10.1879, KSB 5/KGB II 5, Nr. 889, S. 451, Z. 46 u. 50 f.). Zum Konzept des „höheren Menschen“, das dagegen mit der römisch-katholischen (Renaissance-)Kirche verknüpft wird, siehe NK FW Vorspiel 60.

Vgl. als ‚Vorstufe‘ zu 604, 12–16 auch KGW IX 11, Z I 2, 8, 38–46 (NL 1885, 43[3], KSA 11, 703, 13 f.), wo sich bereits der Gegensatz zwischen Luther als geistigem Bauern und den „höheren Menschen“ findet, hier noch unter expliziter Heranziehung der „Renaissance“, die in FW 358 nicht mehr namentlich erwähnt wird: „Luther / ist das schönste Beispiel davon [, wie der Bauern 'endlich' wenigstens eine Art 'aufrührerischer' Bauern- 'u. Priester Prediger' Geist hervorsprang'], er, der den / Bauernkrieg des Geistes gegen die ‚höheren Menschen‘ 'der Renaiss[ance]' 'des Mittelalters' anführte“. Vgl. auch den in KGW IX 4, W I 5, 40, 29–33 u. 36 (NL 1885, 41[4], KSA 11, 679, 10–16) mit der „Renaissance“ assoziierten „Protest höherer Geistigkeit“ als der [gegen den] Bauernkrieg und Sklaven 'Pöbel'-Aufstand, der 'über den 'geistigen' Geschmack des Geistes' in Dingen des Geistes / über 'im Norden' Europa's Herr 'von' geworden ist und mit dem großen Bauern 'welcher an dem großen ‚ungeistigen Menschen‘, an' Luther anheb' 'seinen Anführer' [hatte]“. FW 358 differenziert hingegen zwischen Luther als Gegner der aufständischen Bauern und als Anführer eines geistigen Bauernaufstands; siehe NK 604, 22 f.

604, 19 *der unmögliche Mönch*] Erneut aufgenommen wird diese Formulierung in EH WA 2, KSA 6, 359, 29 f.: „Luther, ein unmöglicher Mönch, der, aus Gründen seiner ‚Unmöglichkeit‘, die Kirche angriff“.

604, 20 *homines religiosi*] Vgl. NK FW 350. Als „religiöser Mensch“ wird Luther selbst ausdrücklich in AC 61, KSA 6, 251, 18 f. typisiert.

604, 22 f. *was er in Hinsicht auf die bürgerliche Ordnung so unduldsam bekämpfte, – einen „Bauernaufstand“.*] Mit der auf den Titel Bezug nehmenden Feststellung, dass Luthers Reformation *nur* im metaphorischen, ‚geistigen‘ Sinn ein „Bauernaufstand“ gewesen sei, wird auf Luthers Stellungnahme gegen die aufständischen Bauern im Deutschen Bauernkrieg (1524–1526) angespielt, deren bekanntes Hauptdokument seine Schrift *Wider die Mordischen und Reubischen Rotten der Bawren* (1525) ist. Der hier zu kommentierende Passus bedient sich nicht nur einer anachronistischen Begrifflichkeit, wenn er von „bürgerliche[r] Ordnung“ spricht, sondern verschweigt auch, dass Luther sich erst vergleichsweise spät gegen die Bauern und für die Obrigkeit aussprach. Differenzierter heißt es in der N. wohlbekannten *Geschichte des deutschen Volkes* von Johannes Janssen, dass für Luther zunächst „Obrigkeit und Bauern gleichmäßig im Unrecht und unter Gottes Zorn“ waren, während er erst in seiner erwähnten Schrift von 1525 „zum erbarmungslosen Vorgehen gegen die Bauern auf[rief], die als ‚treulose, meineidige, lügenhafte, ungehorsame Buben und Bösewichter‘ den Tod an Leib und Seele mannigfach verdient hätten“ (Janssen 1879, 534). Unter direktem Eindruck der Lektüre von Janssen schrieb N. bereits im Brief an Heinrich Köselitz vom 5. Oktober 1879 über den „rasende[n] Bauern-Feind“ Luther, „der sie [sc. die Bauern] wie tolle Hunde todt-schlagen hieß und eigens den Fürsten zurief, jetzt könne man mit Schlachten und Würgen von Bauernvieh sich das Himmelreich erwerben“ (KSB 5/KGB II 5, Nr. 889, S. 451, Z. 47–50).

Dass Luther freilich seinerseits ein ‚Bauer‘ und ‚Grobian‘ gewesen sei, konnte N. etwa Erich Schmidts Aufsatz *Faust und das sechzehnte Jahrhundert* lesen, wo diese Charakterisierung jedoch durchaus positiv konnotiert ist: „Luther selbst vereinigte in sich dämonische Kräfte mit drastischer Volksthümlichkeit und dem Grobianismus des Jahrhunderts. Er übernahm als ein Mittler, wie deren jede geistige Umwälzung bedarf, die erschütternde Auseinandersetzung des mittelalterlichen und des modernen Menschen. Diese urkräftige Bauernnatur konnte wohl einmal grollend ihrem Gott den Sack vor die Füße werfen, aber an Leidenschaft und thätiger Entschlossenheit Faust gleich, ward er der apostolische Krieger seines Herrn und ergriff im drückenden Bewusstsein seiner Sündhaftigkeit und im inbrünstigen Verlangen nach Gnade den Glauben. Der Teufel existierte für ihn so leibhaftig wie für Faust.“ (Schmidt 1882a, 87 = Schmidt 1886, 8) Zu Schmidt als Quelle für N.s Luther-Bilder siehe Sommer 2017b, 595–597 u. NK KSA 5, 357, 11 f. Vgl. auch Luther als „Bauer“ (KSA 5, 394, 24) und „Rüpel“ (KSA 5, 394, 33) in GM III 22. Zu Luther als Anführer des

(un)geistigen Bauernkriegs gegen die Renaissance-Kirche siehe die Zitate aus dem Nachlass in NK 604, 12–16.

604, 27 f. *er wusste nicht was er that*] Anspielung auf den Ausspruch Jesu am Kreuz über seine Peiniger nach Lukas 23, 34: „Vater, vergieb ihnen; denn sie wissen nicht, was sie thun“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 105). In FW 369 wird das Bibel-Zitat erneut bemüht, dort aber in Bezug auf die alten Griechen; vgl. 619, 16–18.

605, 4–6 *dass sie auch an der Entartung des modernen Gelehrten mitschuldig ist, an seinem Mangel an Ehrfurcht, Scham und Tiefe*] Im Druckmanuskript steht hier noch ein Verweis auf die in N.s Texten wiederholt attackierten „modernen Ideen“, die in der Druckfassung dann erst ein paar Zeilen später erwähnt werden (vgl. 605, 10 f.): „daß sie auch an deren gefährlichen Folgen mitschuldig ist, ich meine an der Vertrauensseligkeit der sogenannten ‚modernen Ideen‘“ (D 16a, 25). Zur Gelehrtenthematik, die N. stattdessen an dieser Stelle einschob, vgl. schon FW 348 und FW 349.

605, 9 f. *der bisherige Pessimismus*] Im vorangehenden Abschnitt FW 357 wurde hinsichtlich des Pessimismus noch differenziert: zwischen Schopenhauer und seinen Epigonen (vgl. 601, 6–602, 17). Den Entwurf eines künftigen Pessimismus, der, anders als der „bisherige“, nicht dem Geistesplebejismus zuzurechnen wäre, liefert dann FW 370.

605, 10 f. *die „modernen Ideen“*] Vgl. NK 586, 22–24.

605, 19 *allein*] Nachträglich in D 16a, 25 eingefügt.

359.

Die Rache am Geist und andere Hintergründe der Moral.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „355“ (D 16a, 26) nummeriert. Behandelt Lampert 1993, 363–368 FW 39 – wie auch schon jeden der drei vorangehenden Abschnitte FW 356–358 – als für sich stehenden Text, wobei er die Augustinus-Referenz (vgl. NK 606, 22–24) stark macht, liest Stegmaier 2012b, 181–191 den Abschnitt hingegen als letztes Glied einer Dreierkette über den „Bann der Moral“ (Stegmaier 2012b, 162), zu der ferner FW 345 und FW 352 gehören, was sich zumindest auf die Erwähnung der „Moral“ im Titel auch dieser Abschnitte stützen kann. Der Titel von FW 359 erweist sich freilich als etwas irreführend. Zwar geht es in dem Text zunächst um die „Rache am Geist“ als einen Hintergrund der Moral. Die außerdem noch angeführte „Furcht vor dem Geist“ (606, 24) erscheint aber schließlich vor allem als Hintergrund einer anderen,

wenngleich eng mit der Moral verbundenen Sache, nämlich des philosophischen Weisheitsanspruchs. Genauer träfe das so umrissene Doppelthema ein zugegeben recht sperriger Titel wie: ‚Die Rache am Geist als Hintergrund der Moral und die Furcht vor dem Geist als Hintergrund der Weisheit.‘ Diese thematische Zweiteilung des Textes markiert deutlich der Gedankenstrich zwischen den Sätzen in 606, 26. In sich weist allerdings auch schon der erste Teil zur Rache am Geist als Hintergrund der Moral einen Zweischritt auf: Während zunächst in deiktischem Sprechgestus – „Da ist ein missrathener Mensch“ (605, 25 f.) – das Bild eines ‚gebildeten‘ Geistes-Feindes gezeichnet wird, der sich mittels der Moral am Geist bzw. an „geistigere[n] Menschen“ (606, 8 f.) zu rächen sucht, unterscheidet das sprechende Ich davon schließlich noch „jenes seltene Stück Menschthum“ (606, 20), das daraus erwachsen könne und für das der Kirchenvater Augustinus als Beispiel dient. Ungeachtet der tendenziell positiv konnotierten Bezeichnung erscheinen solche ‚seltenen Menschen‘ jedoch zugleich als „Unthiere der Moral“ (606, 22), die ebenfalls von Rachegelüsten gegen den Geist getrieben werden. Wenn es dabei heißt, dass sie „unter dem Namen des Heiligen, des Weisen“ (606, 20 f.) bekannt sind, so leitet dies bereits zum finalen Philosophen-Motiv über. Mit der Zurückführung von „Moral“ auf „Rache“ weist FW 359 nicht zuletzt auf einen zentralen Themenstrang der Nachfolgeschrift GM voraus (vgl. NK 606, 3–6).

Dass überdies die moralische „Rache am Geist“ an den laut FW 2 bei „gewissen Frommen“ beobachtbaren „Hass gegen die Vernunft“ erinnert (373, 24 f.), deutet Kaufmann 1982, 268 an. Querverbindungen zu anderen N.-Texten stellen Reginster 2013, 712 (unter dem Gesichtspunkt des „*ressentiment*“ zu GM III 14) und Alfano 2019b, 245 her (der FW 359 hinsichtlich der Einsamkeitsthematik auf M 473 und M 481 bezieht).

605, 26 *missrathener*] Nachträglich in D 16a, 26 eingefügt. Durch die Einfügung liest sich der ganze Satz auf den ersten Blick irritierenderweise so, als vermöchten missratene Menschen, wenn sie nur geistvoll wären, sich ihrer Missratenheit zu erfreuen: „Da ist ein missrathener Mensch, der nicht genug Geist besitzt, um sich dessen freuen zu können“ (605, 25–27). In der früheren Fassung verhindert die Geistesarmut dagegen offenbar nur, was ja wohl auch in der Druckfassung gemeint sein soll, das Sicherfreuen am Geist selbst.

605, 30 *„Segen der Arbeit“*] Allusion auf ein deutsches Sprichwort aus dem Geist der protestantischen Ethik; vgl. Wander 1867–1880, 1, 116: „Arbeit ist Segen.“

605, 30 f. *im „Tagewerk“*] In D 16a, 26 korrigiert aus: „des Tagewerks“.

605, 32 *vielleicht herbergt er dazu ein paar kleine Laster*] In D 16a, 26 korrigiert aus: „vielleicht hat er noch ein kleines Laster“.

606, 3–6 *ein solcher durch und durch vergifteter Mensch [...] geräth schliesslich in einen habituellen Zustand der Rache, des Willens zur Rache ...]* Der Affekt der „Rache“ findet in N.s Texten außerordentlich oft Erwähnung, nicht nur in FW (vgl. besonders FW 69). Wirkungsgeschichtlich bedeutsam ist etwa die in Za II Von den Taranteln, KSA 4, 128, 17 f. erhobene Forderung, „dass der Mensch erlöst werde von der Rache“, die Martin Heidegger 1951/52 ins Zentrum der N.-Deutung seiner Vorlesung *Was heißt Denken?* gerückt hat (vgl. HGA 8, 90 u. 101; hierzu Kaufmann 2018, 308–310). Vgl. auch den quasi chiasmatisch zur „Rache am Geist“ aus FW 359 stehenden „Geist der Rache“ (KSA 4, 180, 22 vgl. KSA 4, 181, 24), der in Za II Von der Erlösung mit „Strafe“ (KSA 4, 180, 25 u. 29) und „Gerechtigkeit“ (KSA 4, 180, 33) in Verbindung gebracht wird. Vom „Geist der priesterlichen Rache“ (KSA 5, 267, 4) spricht dann nach FW V konkreter GM I 7, wie denn überhaupt die in FW 359 vorgenommene Herleitung der Moral aus der Rache ein wichtiges Leitmotiv von GM bildet. In GM II 11 wird „die Rache unter dem Namen der Gerechtigkeit“ (KSA 5, 309, 32–310, 1) auf den prominenten „Ressentiment“-Begriff (KSA 5, 309, 23 f.) gebracht, der sich durchaus auch schon auf den Typus des missratenen, vergifteten Menschen im hier zu kommentierenden Text beziehen ließe. Stegmaier 2012b, 182 geht vor diesem Hintergrund sogar so weit zu sagen, FW 359 sei „die Keimzelle von GM“.

606, 5 *bei dergestalt Missrathenen]* Nachträglich in D 16a, 26 eingefügt

606, 12 *Moral-]* Nachträglich in D 16a, 26 eingefügt.

606, 12 *das Bumbum]* Vgl. NK 351, 15–19.

606, 13 *, Tugend]* Nachträglich in D 16a, 26 eingefügt.

606, 13–15 *Stoicismus der Gebärde (– wie gut versteckt der Stoicismus was Einer nicht hat! ...)]* Zu N.s philosophiehistorischer Kenntnis der Stoa/des Stoizismus, auf die sich bereits mehrere Abschnitte der Erstausgabe von FW in verschiedenen Hinsichten beziehen (FW 12, FW 99, FW 306 u. FW 326) siehe NK 383, 25–28. Für die Neuauflage von FW konnte N. für diesen Themenkomplex neben den dort genannten älteren Darstellungen auch auf seine Lektüre von Georg Peter Weygoldts 1883 publiziertem Werk *Die Philosophie der Stoa* zurückgreifen, das er zwischenzeitlich für seine persönliche Bibliothek erworben hatte (NPB 653).

606, 17 f. *auch die unheilbar Eiteln]* Nachträglich in D 16a, 26 eingefügt.

606, 19 f. *Feinden des Geistes entsteht mitunter]* D 16a, 26: „Feinden des Geistes wird mitunter“, wie ich glaube,“.

606, 21 *solchen]* D 16a, 26: „jenen“.

606, 22–24 *welche Lärm machen, Geschichte machen, – der heilige Augustin gehört zu ihnen*] In D 16a, 26 korrigiert aus: „welche Geschichte machen“. Der Kirchenvater Augustinus von Hippo (354–430) findet bei N. seit der Frühphase immer mal wieder in nachgelassenen Notaten und Briefen – zumeist kritisch – Erwähnung; im veröffentlichten Werk begegnet er außer an vorliegender Stelle namentlich nur noch in JGB 50, KSA 5, 70, 29 f. (als Beispiel für einen „unverdiert begnadeten oder erhobenen Sklaven“), in JGB 200, KSA 5, 120, 30–121, 5 (als ein „schwächerer Mensch“ mit ausgeprägtem Ruhebedürfnis) sowie in AC 59, KSA 6, 248, 29–34 (als Beispiel dafür, „was für unsaubere Gesellen“ christliche Heilige seien). Zu N. und Augustinus vgl. Sommer 1998a, bes. 147 f. und v. a. Sommer 2013.

606, 26–30 *Ja zur Tugend! Und, unter uns gefragt, selbst jener Philosophen-Anspruch auf Weisheit, der hier und da einmal auf Erden gemacht worden ist, der tollste und unbescheidenste aller Ansprüche, – war er nicht immer bisher, in Indien, wie in Griechenland, vor Allem ein Versteck?*] In D 16a, 26 korrigiert aus: „Und, unter uns gefragt, jener Anspruch auf Weisheit selbst, der hier und da einmal gemacht worden ist, – war er nicht immer bisher, in Indien, wie in Griechenland, vor Allem ein Versteck?“

Dass Indien im Hinblick auf die Philosophie in einem Atemzug mit Griechenland genannt wird, dürfte wohl vor allem mit N.s Lektüre von Schopenhauer zu tun haben, der – als erster deutscher Philosoph – der indischen Philosophie (den Veden bzw. Upanishaden) eine überaus große Bedeutung beimaß. Dass seine „Leser [...] schon die Weihe uralter Indischer Weisheit empfangen“ haben sollten, um seine eigene Philosophie angemessen verstehen zu können, betont Schopenhauer in der Vorrede zur ersten Auflage seiner *Welt als Wille und Vorstellung* ebenso wie die erforderliche Vertrautheit mit der Lehre des „göttlichen Platon“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, XII). Als Informationsquellen N.s zur indischen Philosophie kommen freilich neben Schopenhauer ebenfalls jüngere Texte in Betracht wie Jacob Wackernagels Vortrag *Ueber den Ursprung des Brahmanismus* (1877), Hermann Oldenbergs Buch über *Buddha* (1881) sowie Paul Deussens Werke *Das System des Vedânta* (1883) und *Die Sûtra's des Vedânta* (1887), die sich in N. persönlicher Bibliothek erhalten haben. Im Werk N.s erscheinen die Inder mitunter als Vertreter einer originären Philosophie, so beispielsweise, wenn sie GM III 7 im Vergleich mit den philosophisch angeblich untalentierten Engländern (immerhin ihren damaligen Kolonialherren) als entgegengesetzter ‚Begabungspol‘ dargestellt werden (vgl. KSA 5, 350, 6 f.), oder wenn der „Entwicklungsgang in Indien“ in GM III 27 mittels eines Selbstzitats aus FW 357 (vgl. NK 600, 6–10) mit der „zweitausend-jährigen Zucht zur Wahrheit“ in Europa eingeführt wird, „welche am Schlusse sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet“ (KSA 5, 409, 21–23). Die kriti-

sche Pointe von FW 359 besteht demgegenüber jedoch darin, die von den Indern wie den Griechen beanspruchte Weisheit als „ein Versteck“ zu hinterfragen, und zwar hauptsächlich, wie im Folgenden deutlich wird, als eines für ermüdete, ermattete, todgeweihte Philosophen. Steinmann 2000, 16, Anm. 2 spricht von einer „negative[n] Verwendung des Begriffs der Weisheit zur Kennzeichnung dogmatischer Philosophie [...] in FW 359“.

Die Bemerkung über die extreme Unbescheidenheit des philosophischen „Anspruch[s] auf Weisheit“ in 606, 27 lässt an den Schluss von FW 351 zurückdenken, an dem zwar die „Bescheidenheit“ für die Erfindung des „Wort[es] ‚Philosoph‘“ bei den Griechen verantwortlich gemacht wurde (588, 2f.), da dieses ja – im Gegensatz zum ‚Weisen‘ (σοφός) – nur ‚Freund‘ bzw. ‚Liebhaber der Weisheit‘ bedeutet. Allerdings erwies sich diese „Bescheidenheit“ dort schon durchaus als falsche: als „Bescheidenheit solcher Ungethüme von Stolz und Selbstherrlichkeit, wie Pythagoras, wie Plato“ (588, 5f.). Ganz abgelegt – so könnte man ergänzen – hat die Philosophie ihre ‚falsche Bescheidenheit‘ wohl erst bei Hegel, der in der „Vorrede“ zu seiner *Phänomenologie des Geistes* in freimütiger Unbescheidenheit bekennt: „Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme, – dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu seyn, – ist es, was ich mir vorgesetzt.“ (Hegel 1832–1845, 2, 6)

606, 31–33 *Mitunter vielleicht im Gesichtspunkte der Erziehung, der so viele Lügen heiligt, als zarte Rücksicht auf Werdende, Wachsende, auf Jünger* In D 16a, 26 korrigiert aus: „Mitunter als Gesichtspunkt der Erziehung, als zarte Schonung der Jünger“.

607, 1–7 *In den häufigeren Fällen aber ein Versteck des Philosophen, hinter welches er sich aus Ermüdung, Alter, Erkaltung, Verhärtung rettet, als Gefühl vom nahen Ende, als Klugheit jenes Instinkts, den die Thiere vor dem Tode haben, – sie gehen bei Seite, werden still, wählen die Einsamkeit, verkriechen sich in Höhlen, werden weise ... Wie? Weisheit ein Versteck des Philosophen vor – dem Geiste? –* In D 16a, 26 korrigiert aus: „In den häufigeren Fällen aber ein Bewußtsein des Philosophen von Ermüdung, Alter, Erkaltung, Verhärtung, vom nahen Ende, eine Klugheit des Instinkts, den die Thiere vor dem Tode haben – sie gehen bei Seite, werden still, wählen die Einsamkeit, verkriechen sich in Höhlen, werden weise ... Weisheit ein Versteck des Philosophen vor – dem Geiste? –“ Vom Sichverkriechen sterbender Tiere hätte N. etwa in Hermann Klenckes *Buch vom Tode* lesen können: „Das sterbende Thier schleppt sich fort aus dem Lichte und der Gesellschaft, es verkriecht sich in einsame, kaum zugängliche Höhlen und Erdspalten, um hier den Tod zu erwarten“ (Klencke 1840, 57). Unter Verwendung der französischen Bezeichnung „bête philoso-

phe“ („philosophisches Tier“) schreibt N. in seinem Brief an Reinhart von Seydlitz vom 12. 02 1888 über sich selbst: „Ein Thier verkriecht sich in seine Höhle, wenn es krank ist; so thut es auch la bête philosophe.“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 989, S. 248, Z. 7 f.) Vgl. KGW IX 11, Z II 9, 22, 26–28 und zu der – in FW 359 schon ähnlich vorkommenden – Höhlenmetapher an dieser Stelle Zanetti 2000, 316 f. Blumenberg 1989, 633 zitiert ebenfalls aus dem Brief. Vgl. auch NK KSA 5, 350, 18–20. Ähnlich hatte bereits im Dritten Buch FW 164 das Motiv des „in eine Höhle“ kriechenden Geistes gestaltet, der „Ruhe“ sucht und „schlafen will“ (498, 13–15). Vielleicht beruhigen ja die in FW 108 genannten göttlichen Höhlenschatten den moribunden Philosophen?

Das Motiv troglodytischer Philosophen hatte N. bereits in UB III SE 3, KSA 1, 354, 24–28 gestaltet, wo freilich am Beispiel Schopenhauers gleichsam umgekehrt das – für die Philosophen gefährliche – rachedurstige Verlassen der hier als Gefängnis erscheinenden Höhle ausgemalt wurde: „Von Zeit zu Zeit rächen sie sich für ihr gewaltsames Sich-Verbergen, für ihre erzwungene Zurückhaltung. Sie kommen aus ihrer Höhle heraus mit schrecklichen Mienen; ihre Worte und Thaten sind dann Explosionen, und es ist möglich, dass sie an sich selbst zu Grunde gehen.“ Dass „der rechte Philosoph“ sich gerade nicht „weise“ zurückziehe und auf der „Flucht“ lebe, sondern sich bewusst einem Existenz-Risiko aussetze, behauptet ähnlich JGB 205, wo die am Ende von FW 359 vollzogene Assoziation von philosophischer Weisheit und furchtsamer Abseitigkeit nur einem „Pöbel“-Missverständnis angelastet wird: „hört man gar heute Jemanden loben, dafür, dass er ‚weise‘ lebe oder ‚als ein Philosoph‘, so bedeutet es beinahe nicht mehr, als ‚klug und abseits‘. Weisheit: das scheint dem Pöbel eine Art Flucht zu sein, ein Mittel und Kunststück, sich gut aus einem schlimmen Spiele herauszuziehn; aber der rechte Philosoph – so scheint es uns, meine Freunde? – lebt ‚unphilosophisch‘ und ‚unweise‘, vor Allem unklug, und fühlt die Last und Pflicht zu hundert Versuchen und Versuchungen des Lebens: – er risquirt sich beständig, er spielt das schlimme Spiel“ (KSA 5, 133, 6–15)

Als Ausgestaltung des Denkmotivs der ‚siebenten Einsamkeit‘ (vgl. NK NK 527, 23 f. und NK FW 309) liest Stegmaier 2016a, 317 das Höhlen-Bild am Schluss von FW 359.

360.

Zwei Arten Ursache, die man verwechselt.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „357“ (D 16a, 27) nummeriert. Die Einsicht in die vom Titel angezeigte Verwechslung zweier Ursachen-Arten hält sich das sprechende Ich als

persönlichen Erkenntnisfortschritt zugute. Dabei geht es nicht um eine grundsätzliche Kritik am Kausalitätsbegriff überhaupt, wie sie etwa im Dritten Buch FW 112 vorgetragen hat, sondern um eine Differenzierung und Hierarchisierung zwischen nicht-intentionalen Handlungsursachen einerseits und zielgerichteten Handlungsmotiven andererseits, wobei letztere gleich zu Textbeginn als vergleichsweise unbedeutend und zufällig eingestuft werden. Die im Titel genannte Verwechslung scheint offenkundig darin zu bestehen, dass „man“ sie jedoch für die einzigen oder eigentlichen Handlungsursachen hält. Der Sprecher geht demgegenüber von einem aufgestauten Kraftquantum aus, das sich entladen will, aber indifferent gegenüber der Art und Weise seiner Entladung ist. Dagegen fungiere die bewusste Zweckursache des Handelns lediglich als ‚Auslöser‘ bzw. ‚Dirigent‘, der jenes Kraftquantum in eine bestimmte Richtung lenkt. Zur Illustration dieses Sachverhalts dient das Bild eines Dampfschiffes, bei dem der „Dampf“ die „treibende Kraft“, der „Steuermann“ hingegen die „dirigierende Kraft“ bilde (607, 26–29).

Schließlich hebt jedoch der Sprecher selbst diese Unterscheidung wieder aus, indem er die Existenz eines zweckorientierten ‚Steuermanns‘ überhaupt in Frage stellt und stattdessen davon ausgeht, dass es sich dabei um nichts als eine Illusion handle: um eine der Handlung hinterherhinkende Vorstellung von Zielgerichtetheit, mittels derer sich der Handelnde eine Entscheidungskompetenz zuschreibt, die ihm in Wahrheit gänzlich abgehe. Der Wille löst sich in Notwendigkeit auf. Damit berichtet der Text nicht nur über eine Erkenntnisprogression, sondern vollzieht seinerseits eine solche, die von der im Titel angedeuteten und dann zunächst ausbuchstabierte Unterscheidung zweier (Handlungs-)Ursachen-Arten, die gemeinhin verwechselt würden, fortschreitet zur gänzlichen Negation einer steuernden Ziel- oder Zweckursache des Handelns, so dass am Ende nur noch eine einzige Ursache – der „Dampf“ des aufgestauten Kraftquantums – übrigbleibt.

Zur Interpretation vgl. Mittasch 1952, 119 f., Abel 1984, 93–95 und Taureck 1991, 424 f., die auf die Bedeutung von N.s Lektüre naturwissenschaftlicher Texte Julius Robert Meyers für FW 360 verweisen, sowie Lampert 1993, 369–371 u. Stegmaier 2012b, 385–393, nach denen der Text eine Reihe von zusammengehörigen Abschnitten des Fünften Buchs eröffnet, die sie aber unterschiedlich bestimmen: Geht Lampert von einer Reihe drei aufeinanderfolgender „sections“ aus (FW 360–362), sieht Stegmaier in FW 360 hingegen eine ‚Ankündigung‘ der Abschnitte FW 373–375 und damit der Thematik der (Multi-)Perspektivität. Siehe ferner Franco 2011, 216, der FW 360 als willensphilosophische Erweiterung der in FW 354 verhandelten Bewusstseinsproblematik versteht, Welshon 2014, 164 u. 181–183, für den sich der Text ebenfalls um die Frage nach einem „reflective consciousness“ (Welshon 2014, 182) dreht, Matti-

oli 2016, 231–233, der Parallelen zu GD Moral als Widernatur 2 und GD Was den Deutschen abgeht 6 ziehen will, und Guay 2017, 99 der FW 360 für N.s Auseinandersetzung mit dem kantischen Konzept der Willensfreiheit in Anspruch nimmt. Vgl. mit Blick auf den Problemzusammenhang von Bewusstsein und Wollen auch Dries 2018, 5 und Constâncio 2018, 129–131 u. 137 f.

607, 13–19 *Die erste Art Ursache ist ein Quantum von aufgestauter Kraft, welches darauf wartet, irgend wie, irgend wozu verbraucht zu werden; die zweite Art ist dagegen etwas an dieser Kraft gemessen ganz Unbedeutendes, ein kleiner Zufall zumeist, gemäss dem jenes Quantum sich nunmehr auf Eine und bestimmte Weise „auslöst“: das Streichholz im Verhältniss zur Pulvertonne.*] In D 16a, 27 korrigiert aus: „Die erste Art Ursache ist ein Quantum von aufgestauter Kraft; die zweite Art ist etwas an dieser Kraft gemessen Unbedeutendes, ein kleiner Zufall, der jenes Quantum auf diese oder jene Weise ‚auslöst‘“. Auffällig ist bei der Überarbeitung der reflexive Gebrauch des ursprünglich transitiv verwendeten Verbs ‚auslösen‘. Grimm 1854–1971, 1, 912 führt für „auslösen“ („exsolvere, eximere, liberare“) zunächst ebenfalls transitive Bedeutungen an: „1) weidmännisch, die vögel, die lerchen auslösen“, „2) einem die zunge auslösen, ausschneiden, wie man auch sagt die zunge lösen“; die dritte Bedeutungsgruppe endet aber mit dem reflexiven Gebrauch: „3) den gefangnen auslösen durch zahlung des lösegeldes; [...] einen brief auslösen, das porto bezahlen. sein wort, sich auslösen“.

Den Begriff der „Auslösung“ hat N. offenkundig, wie bereits Mittasch 1952, 114–127 u. 138–165 zeigen konnte, dem einschlägigen Aufsatz *Ueber Auslösung* von Julius Robert Mayer entnommen (vgl. Mayer 1876, 9–16, siehe N.s Postkarte vom 16.04.1881 an Köselitz, KSB 6/KGB III 1, Nr. 103, S. 84, Z. 2–5 u. S. 85, Z. 17 f.; vgl. auch NK JGB 12 u. NK KSA 5, 139, 25–30) und schon in mehreren Nachlassnotaten von 1881 verarbeitet (NL 1881, 11[28], KSA 9, 452; 11[29], KSA 9, 453; 11[31], KSA 9, 453; 11[81], KSA 9, 472; 11[131], KSA 9, 489; 11[135], KSA 9, 492; 11[138], KSA 9, 493; 11[139], KSA 9, 493; 11[247], KSA 9, 535). N. greift den Auslösungs-Begriff auch in seinen Werken wiederholt auf, etwa in GM als das ‚Sichauslösen‘ eines Begriffs in einen anderen (vgl. GM I 6, KSA 5, 264, 21 f.) oder als „auslösende[n] Reiz“ (GM III 8, KSA 5, 355, 34); vgl. die entsprechenden Stellenkommentare in NK 5/2. Ein reflexiver Gebrauch von „auslösen“ begegnet später auch in EH Za 3, KSA 6, 339, 21–23: „Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Thränenstrom auslöst“. Die Unterscheidung zweier Arten von Ursachen im hier zu kommentierenden Passus lehnt sich an Mayer 1876, 10 an, wonach man „bei der Auslösung von Ursache und Wirkung zu sprechen [pflegt], wo dann die Ursache der Wirkung nicht nur nicht gleich oder proportional ist, sondern wo überhaupt zwischen Ursache und Wirkung gar keine quantitative Beziehung besteht, vielmehr in der Regel

die Ursache der Wirkung gegenüber eine verschwindend kleine Grösse zu nennen ist“.

Zum Motiv einer explodierenden „Pulvertonne“, das in FW 360 mit dem Sich-Auslösen verknüpft ist, vgl. im Ersten Buch FW 38, wo menschliche „Pulverfässer“ (406, 22) thematisiert wurden (beide Komposita sind bei N. Hapax legomena). Explosionen und Streichhölzer kommen bereits in N.s Auslösungs-Quelle Mayer 1876 vor, worauf Abel 1984, 94, Anm. 46 hinweist (siehe auch Abel 1984, 44 f.). Vgl. Mayer 1876, 9: „Eines der nächst liegenden Beispiele [für die Auslösung] ist wohl das Knallgas. [...] Ebenso, wenn wir durch ein bisschen Reibungswärme ein Streichhölzchen entzünden und mittelst dieses brennenden Streichhölzchens einen weiteren beliebig grossen Verbrennungsprocess einleiten, so haben wir auch hier wieder ein einfaches Beispiel von ‚Auslösung‘“. Vgl. auch das Lemma **„Auslösung und auslösen“** in Ladendorf 1906, 18, wo mit Verweis auf FW 360 vermutet wird, N. habe dazu „beigetragen“, dass diese „physiologische[n] Kunstausrücke“ seit den 1880er Jahren „zu allgemeinen Schlagworten“ wurden.

Das aufgestaute ‚Kraftquantum‘, das die Sprechinstanz von FW 360 als die eigentliche Handlungsursache mit einer „Pulvertonne“ vergleicht, begegnet ähnlich nicht nur in einer Reihe von zeitnah entstandenen Nachlass-Notaten (vgl. z. B. KGW IX 6, W II 1, 75, 5–34 = NL 1887, 9[91], KSA 12, 383, 1–22; KGW IX 8, W II 5, 96, 24–44 = NL 1888, 14[121], KSA 13, 300, 26–301, 2), sondern kehrt auch in GM I 13, KSA 5, 279, 14–20 wieder, wo mit einer ähnlichen Argumentation das Kraftquantum zum eigentlichen und einzigen Wirkprinzip erklärt wird: „Ein Quantum Kraft ist ein eben solches Quantum Trieb, Wille, Wirken – vielmehr, es ist gar nichts anderes als eben dieses Treiben, Wollen, Wirken selbst, und nur unter der Verführung der Sprache (und der in ihr versteinerten Grundirrthümer der Vernunft), welche alles Wirken als bedingt durch ein Wirkendes, durch ein ‚Subjekt‘ versteht und missversteht, kann es anders erscheinen.“ Vgl. hierzu NK 5/2, S. 183 f.

607, 17 *ein kleiner Zufall*] Die Ersetzung des Zweckbegriffs durch den Zufallsbegriff, wie sie in FW 360 erfolgt, widerspricht dem Befund von FW 109 zu Beginn des Dritten Buchs: „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.“ (468, 26–28)

607, 19–21 *Unter diese kleinen Zufälle und Streichhölzer rechne ich alle sogenannten „Zwecke“, ebenso die noch viel sogenannter „Lebensberufe“*] In D 16a, 27 korrigiert aus: „Unter diese kleinen Zufälle rechne ich die sogenannten ‚Zwecke‘, aber auch die noch sogenannter ‚Lebensberufe‘“. Der eigenwillige Komparativ „sogenannter“, den N. bereits in UB II HL 7, KSA 1, 297, 4 f.

benutzt hat („der noch viel sogenannten Protestanten-Bibel“), zeigt an, dass der Begriff der „Lebensberufe“ noch stärker abgelehnt wird als der Begriff der „Zwecke“, dessen Kritik am Ende des Textes als Desiderat benannt wird (vgl. 608, 4 f.). Zum Ausdruck „Lebensberuf“, der im 19. Jahrhundert verbreitet war, vgl. etwa Philippsohn 1865, 335: „Wenn die ganze menschliche Gesellschaft auf der Vertheilung der Arbeit und dem Austausch der Erzeugnisse beruht; wenn jedes einzelne Glied derselben zur Befriedigung seiner Bedürfnisse die Arbeit der Anderen immerfort zu beanspruchen hat: so geht hieraus für jedes Individuum die Pflicht hervor, durch die Erfüllung irgend eines Lebensberufes der Gesellschaft nützlich zu sein. [...] Es versteht sich aber von selbst, daß jeder Lebensberuf mit Gewissenhaftigkeit und möglichst vollständiger Erfassung und Ausführung der von ihm bedingten Pflichten erfüllt werden muß, und unsere Thätigkeit dahin gerichtet sei, die von ihr bezweckten Ziele soweit wie möglich zu erreichen.“ Vgl. dagegen auch schon die kritischen Ausführungen über den „sogenannten Beruf“ (595, 9) in FW 356.

607, 22 *relativ*] Nachträglich in D 16a, 27 eingefügt.

607, 23 f. *wie gesagt,*] Nachträglich in D 16a, 27 eingefügt.

607, 25–27 *man ist gewohnt, gerade in dem Ziele (Zwecke, Berufe u.s.w.) die treibende Kraft zu sehn, gemäss einem uralten Irrthume*] Anspielung auf den Begriff der Ziel- oder Zweckursache, der *causa finalis* in der Tradition der aristotelischen Lehre von den vier Ursachen (vgl. *Physik* II 3 = Aristoteles 1829, 33–36). Vgl. auch das Nachlass-Notat KGW IX 5, W I 8, 131, 2–10 (NL 1885/86, 2[83], KSA 12, 102, 7–15): „Ich bemerke etwas u. suche nach einem Grund dafür: das heißt ursprünglich: ich suche nach / einer Absicht darin ‘u vor allem, nach einem der Absichten hat, nach einem Subjekt, einem Thäter:’ – ehemals sah man in allem Geschehen Absichten:’, ‘alles Geschehen war Thun.’ Dies ist / unsere älteste Gewohnheit. Hat das Thier sie auch? Ist es, als Lebendiges, nicht / auch auf die Interpretation nach sich angewiesen? – Die Frage ‚Wozu‘ ‘warum? wözu?‘ ist / immer die Frage nach der *causa finalis*. ‘nach einem ‚Wozu?’“

607, 27–29 *aber er ist nur die dirigirende Kraft, man hat dabei den Steuermann und den Dampf verwechselt*] Mittasch 1952, 119, der „er“ – der Irrtum – zu „richtig: es“ – das Ziel – korrigiert, sieht hierin die Übernahme eines Bildes von Robert Julius Mayer; vgl. auch schon Mittasch 1940, 105 u. bes. 131: „Sogar das Bild vom Dampf und vom Steuermann [...] kehrt [in FW 360] wieder!“ Bei Mayer 1845, 54 konnte N. in der Tat lesen: „Dem Willen des Steuermann [sic] und des Maschinisten gehorchen die Bewegungen des Dampfbootes. Der geistige Einfluss aber, ohne welchen das Schiff sich nicht in Gang setzen, oder am

nächsten Riffe zerschellen würde, er lenkt, aber er bewegt nicht; zur Fortbewegung bedarf es einer physischen Kraft, der Steinkohlen, und ohne diese bleibt das Schiff, auch beim stärksten Willen seiner Lenker, todt.“

607, 29 *immer*] In D 16a, 27 korrigiert aus: „nur“.

607, 30 , *die dirigirende Kraft*] Nachträglich in D 16a, 27 eingefügt.

607, 31 *oft genug*] In D 16a, 27 korrigiert aus: „zumeist“.

607, 31f. *eine nachträgliche Selbstverblendung der Eitelkeit, die es nicht Wort haben will*] In D 16a, 27 korrigiert aus: „die Selbstverblendung des Stolzes darüber“. Dass man „[v]or der Wirkung [...] an andere Ursachen, als nach der Wirkung“ (509, 9f.) glaubt, wie im Dritten Buch FW 217 formulierte, ließe sich auch durch diese „nachträgliche Selbstverblendung“ erklären. Zur Redewendung „etwas nicht [...] Wort haben wollen“ vgl. Grimm 1854–1971, 30, 1505: „„nicht wollen, dasz etwas gesagt wird, etwas laut wird“, von da aus ‚etwas nicht eingestehen, sich zu etwas nicht bekennen wollen‘.“

608, 1–3 *dass das Schiff der Strömung folgt, in die es zufällig gerathen ist? Dass es dorthin „will“, weil es dorthin – muss?*] Vgl. die erste Strophe des Anhang-Gedichts „Nach neuen Meeren“, die zwar affirmativ mit den ähnlich voluntativen Worten beginnt: „Dorthin – will ich“ (649, 2), an deren Ende es dann aber heißt, dass „mein [...] Schiff“ ziellos „in’s Blaue / Treibt“ (649, 4f.). Das Gedicht auf der Folie von FW 360 zu lesen, schlägt schon Wenner 2017, 132f. vor. Letztlich setzt die im vorliegenden Passus entfaltete Vorstellung eines subjektiv als Wollen erscheinenden bzw. umgedeuteten Müssens das traditionelle philosophische Konzept der Willensfreiheit außer Kraft. Vom „Aberglauben des freien Willens“ (579, 13) ist bereits zu Beginn des Fünften Buchs in FW 345 zu lesen. Zur Identität von Wollen und Müssen vgl. auch schon NL 1884, 26[277], KSA 11, 222, 28–223, 1, wo es – wie in FW 360 (siehe NK 607, 13–19) – unter Rückgriff auf Julius Robert Mayers Auslösungsbegriff heißt: „das Lebendige [will] seine Kraft auslassen – es ‚will‘ und ‚muß‘ (beide Worte wiegen mir gleich!)“.

608, 1 *zufällig*] Nachträglich in D 16a, 27 eingefügt.

608, 3f. *Dass es wohl eine Richtung hat, aber ganz und gar – keinen*] In D 16a, 27 korrigiert aus: „Dass es eine Richtung hat, aber – keinen“.

608, 4f. *Man bedarf noch einer Kritik des Begriffs „Zweck“.*] Ansätze zu einer hier als Forderung für die Zukunft formulierten Kritik des Zweckbegriffs finden sich bereits in der Erstausgabe von FW, so gleich in FW 1, aber etwa auch in FW 109 (wo mit dem Zweck- allerdings zugleich auch der Zufallsbegriff verworfen wird, an dem FW 360 weiterhin festhält; vgl. NK 607, 17).

361.

Vom Probleme des Schauspielers.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „358“ (D 16a, 28) nummeriert. Zur Schauspielerthematik vgl. auch im Dritten Buch FW 236 und im Fünften Buch FW 356 (als Metapher für die Gesellschaft) sowie FW 368 (mit Blick auf Wagner). Der vorliegende Abschnitt lässt sich in fünf Teile untergliedern: Nach einer tentativen Reflexion auf den schauspielerischen Anteil an aller Kunst im Sinne der „Verstellung“ (608, 13) werden im Folgenden vier ‚Klassen‘ von Menschen angeführt, die stark ausgeprägte schauspielerische/künstlerische ‚Instinkte‘ aufweisen: das „niedere[] Volk[]“ (608, 21), das über Generationen hinweg gezwungen gewesen sei, sich zu verstellen und zu verstecken, aber auch die „höheren gesellschaftlichen“ (609, 3 f.) Schichten, vor allem „Diplomaten“ (609, 8 f.), sodann die historisch zur Anpassung gezwungenen „Juden“ (609, 11) und schließlich die geschlechtlich dazu disponierten „Frauen“ (609, 22). Mit dieser thematischen Hinwendung zum „Weib“ (609, 27) eröffnet der Abschnitt zugleich eine Dreierkette von aufeinanderfolgenden Texten, die dieses Geschlechter-Motiv nach unterschiedlichen Hinsichten – *in aestheticis* (FW 361), *in politicis* (FW 362) und *in eroticis* (FW 363) – traktieren und dabei durchaus zu abweichenden Ergebnissen kommen.

Vgl. die anderen Eingruppierungen von Kaufmann 1981/82, 116 f., der FW 361 mit den Frauen-Abschnitten FW 68 und FW 71 aus dem Zweiten Buch überblendet (ähnlich Winders 1991, 131 f.), Lampert 1993, 371–374, der FW 360–362 zusammen behandelt (vgl. aber wenige Seiten später die Charakterisierung von FW 363 als „the third section in sequence to have spoken about *das Weib*“, Lampert 1993, 377), und Patton 2000, 172–178, der FW 361 auf den Schauspieler-Abschnitt FW 356 zurückbezieht (auf dessen thematische Verwandtschaft freilich auch schon Lampert 1993, 371 am Rande zu sprechen kommt). Wieder bis ins Zweite Buch reicht dagegen die Zuordnung zurück, die Schärf 2004, 302–304 vornimmt, der eine enge Beziehung zu FW 60 herstellt, indem er N.s „Position“ in FW 361 als „*actio in distans*“ (Schärf 2004, 303) beschreibt; vgl. NK 425, 4–6. Stegmaier 2012b, 326–336, der FW 361–362 wieder, ähnlich wie schon Patton, neben FW 356 stellt (vgl. auch schon Stegmaier 2010b), weist zu Recht darauf hin, dass zahlreiche Äußerungen in FW 361 „in der Schwebe, [...] im Hypothetischen“ (Stegmaier 2012b, 326) gehalten sind. Ausgenommen davon bleiben freilich die antisemitischen Topoi, die der Text doch recht ungebrochen transportiert; dass N. „den antisemitischen Jargon seiner Zeit zitierend, [...] auch hier umso mehr Achtung für die Juden erkennen“ (Stegmaier 2012b, 333) lasse, ist durch den Wortlaut von FW 361 beim besten Willen nicht zu begründen (weshalb Stegmaier ebd., Anm. 503 denn auch seine Zuflucht zu

darin Ungesagtem nimmt, so zu NL 1884, 25[221], wo „[d]as [...] noch deutlicher“ werde). Vgl. bes. NK 609, 17–21.

Zum „Begriff des Künstlers“ in FW 361 vgl. Bättschmann 1997, 165. Der Trias Schauspieler – Juden – Frauen bei N. allgemein widmet sich Babich 2000 (zu FW 361 vgl. ebd., 159 f., 166 u. 172 f.). Zu Pierre Klossowskis Auseinandersetzung mit dem Kunstkonzept in FW 361 (Klossowski 1963, 216 f.) vgl. Klettke 2001, 107 f. und Oei 2008, 4, 229. Thomas Mann hat in seinem Handexemplar FW 361 mit Randstrichen und Ausrufezeichen versehen, was Bauer 1993, 161 auf die Konzeption von Manns Hochstaplerfigur Felix Krull bezieht.

608, 10 *erst*] Nachträglich in D 16a, 28 eingefügt.

608, 17 f. *welche sich nicht mehr im Dienste des nächsten engsten Nutzens zu befriedigen wissen*] In D 16a, 28 korrigiert aus: „welcher nicht mehr im Dienste des nächsten engsten Nutzens sich zu befriedigen weiß“. Grammatisches Subjekt war also ursprünglich noch der zuvor genannte „Ueberschuss“ (608, 16), nach der Änderung sind es die überschüssigen „Anpassungs-Fähigkeiten“ (608, 17).

608, 20–28 *Ein solcher Instinkt wird sich am leichtesten bei Familien des niederen Volkes ausgebildet haben, die unter wechselndem Druck und Zwang, in tiefer Abhängigkeit ihr Leben durchsetzen mussten, welche sich geschmeidig nach ihrer Decke zu strecken, auf neue Umstände immer neu einzurichten, immer wieder anders zu geben und zu stellen hatten, befähigt allmählich, den Mantel nach jedem Winde zu hängen und dadurch fast zum Mantel werdend, als Meister jener einverleibten und eingefleischten Kunst des ewigen Verstecken-Spiels*] In D 16a, 28 korrigiert aus: „Ein solcher Instinkt wird sich unter Familien und Geschlechter-Ketten ausgebildet haben, die unter Druck und Zwang aller Art ihr Leben durchsetzten, sich nach ihrer Decke streckend, sich auf neue Umstände immer neu einrichtend, immer wieder anders zu geben und zu stellen hatten, bereit, den Mantel nach jedem Winde zu hängen und dadurch fast zum Mantel geworden, gemäß jener Kunst des Verstecken-Spiels“.

608, 29 *das man bei Thieren mimicry nennt*] Der Ausdruck „mimicry“, der hier vom Tierreich auf den Menschen übertragen wird, war N. aus der zeitgenössischen biologischen ebenso wie der sozialwissenschaftlichen Literatur bekannt. Laut eKGWB verwendet N. ihn insgesamt noch an fünf weiteren Stellen. Zum ersten Mal findet sich der Terminus in M 26, KSA 3, 36, 24–30: „Deshalb lernen die Thiere sich beherrschen und sich in der Weise verstellen, dass manche zum Beispiel [...] die Formen und Farben eines anderen Thieres oder von Sand, Blättern, Flechten, Schwämmen annehmen (Das, was die englischen Forscher mit mimicry bezeichnen).“ N. konnte sich über diesen biologischen Begriff in

Karl Sempers Buch *Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere* informieren, der den Erklärungsansatz des britischen Zoologen Henry Walter Bates und Alfred Russel Wallace folgendermaßen referiert: „Die Mimicry oder die Nachahmung eines Thieres durch ein anderes. Bates und Wallace gaben den obigen Namen allen jenen Fällen von schützenden Aehnlichkeiten, in welchen ein sonst schutzloses Thier die Form und Färbung eines andern, auf besondere Weise geschützten nachahmt und dadurch höchst wahrscheinlich den Nachstellungen seiner Feinde leichter entgeht, als es ohne diese Verkleidung zu thun vermöchte.“ (Semper 1880, 2, 233) Wird bei N. bei jedem Hinweis auf Mimikry letztlich auf menschliches Verhalten abgezielt – so geht es auch schon in M 26 eigentlich um die ‚Anpassung‘ des Menschen –, dann entspricht dies durchaus der zeitgenössischen Diskussion um eine „Humanmimikry“ (vgl. hierzu – auch und gerade mit Blick auf N. – Cha 2010, 142–144).

Auf den Menschen und sein Sozialverhalten konnte N. den Mimikry-Begriff vor allem in Hellwalds *Culturgeschichte* bezogen finden. Hellwald verteidigt hier im Rekurs auf Walter Bagehot die Verwendung des Wortes „Mimicry“, von dem manche Autoren meinen, man solle an seiner Stelle „das deutsche ‚Nachahmungstrieb‘ oder eine sonstige Verdeutschung“ verwenden: „Ich kann mich selbst nach reiflicher Ueberlegung zu dieser Abänderung jedoch nicht entschliessen. ‚Mimicry‘ ist in der deutschen Naturwissenschaft allgemein als *terminus technicus* angenommen worden, weil es dem Naturforscher mehr sagt als irgend eine Verdeutschung. In diesem naturwissenschaftlichen Sinne ist das Wort hier angewandt und möge desshalb trotz seiner Härte stehen bleiben.“ (Hellwald 1876–1877, 1, 444, Anm.) Als Anpassungsmittel schwacher Menschen taucht „mimicry“ in NL 1883, 15[50], NL 1884, 25[379] u. GM II 20 auf; vgl. hierzu NK KSA 5, 329, 17–21. Zur vergleichsweise positiven Verwendung des „mimicry“-Begriffs für „Verstellung“ als „Geist“, „grosse Selbstbeherrschung“ und „Tugend“ in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14 siehe NK KSA 6, 121, 6–10.

608, 30 ganze von *Geschlecht zu Geschlecht*] Nachträglich in D 16a, 28 eingefügt. Zur Geminatio „von Geschlecht zu Geschlecht“ vgl. NK 422, 17.

608, 31–33 als *Instinkt andre Instinkte kommandiren lernt und den Schauspieler, den „Künstler“ erzeugt*] In FW 368 heißt es über Richard Wagner: „Er hatte, neben allen anderen Instinkten, die commandirenden Instinkte eines grossen Schauspielers, in Allem und Jedem: und, wie gesagt, auch als Musiker.“ (617, 30–33) Zur Verbmetapher des Kommandierens in FW siehe auch NK 633, 7.

608, 32 *Schauspieler, den*] Nachträglich in D 16a, 28 eingefügt.

609, 1 *Clown*] D 16a, 28: „Klown“. „Clowns“ finden bei N. nur selten Erwähnung (im veröffentlichten Werk nur hier). Während er am 04. 03. 1882 an Hein-

rich Köselitz schreibt, ihm sei „der Anblick eines Clowns“ stets „peinlich“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 205, S. 174, Z. 17), spricht NL 1884, 26[306], KSA 11, 232, 10 f. immerhin von Erheiterung angesichts der „Laokoon-gruppe, von drei Clown's und ebenso vielen Regenschirmen dargestellt“. KGW IX 7, W II 3, 76, 44 (NL 1887/88, 11[296], KSA 13, 122, 28) wiederum stellt „Clowns u Seiltänzer[]“ zusammen. Zur zeitgenössischen Verwendung des Anglizismus vgl. Petri 1861, 173: „eig. Bauer, dann ein Tölpel (früher bis auf Shakespeare eine Art Spaßmacher auf der englischen Bühne, dem italienischen Pierrot ähnlich, jetzt nur noch bei Pantomimen angewendet).“

609, 1f. *auch den classischen Bedienten, den Gil Blas*] Nachträglich in D 16a, 28 eingefügt, hier aber „klassischen“ statt „classischen“. Zu „Gil Blas“ vgl. NK 432, 26–31.

609, 2 *solchen Typen*] In D 16a, 28 korrigiert aus: „ihnen“.

609, 3 *und oft genug sogar des „Genies“*] In D 16a, 28 korrigiert aus: „, die Verpuppung des ‚Genies‘ –)“.

609, 8 *übrigens*] Nachträglich in D 16a, 28 eingefügt.

609, 10 *gesetzt, dass*] In D 16a, 28 korrigiert aus: „wenn“.

609, 11–17 *Was aber die Juden betrifft, jenes Volk der Anpassungskunst par excellence, so möchte man in ihnen, diesem Gedankengange nach, von vornherein gleichsam eine welthistorische Veranstaltung zur Züchtung von Schauspielern sehn, eine eigentliche Schauspieler-Brutstätte; und in der That ist die Frage reichlich an der Zeit: welcher gute Schauspieler ist heute nicht – Jude?] Als Vorarbeit hierzu kommt NL 1884, 25[221], KSA 11, 72, 5–8 in Betracht. Darin heißt es über die „Stellung der Juden [...] große Vorübung in der Anpassung. Sie sind einstweilen die größten Schauspieler darum; auch als Dichter und Künstler die glänzendsten Nachmacher und Nachfüher.“ Vgl. auch NL 1884, 25[282], KSA 11, 84, 2–4, wo konkrete Beispiele angeführt werden: „Nachahmung – als Talent des Juden. ‚Sich anpassen an Formen‘ – daher Schauspieler, daher Dichter wie Heine und Lipiner.“ Deutlich weniger wohlwollend gerät dagegen schon die Aufzeichnung KGW IX 4, W I 4, 14, 2 (NL 1885, 36[47], KSA 11, 570, 4 f.), die mit den Worten beginnt: „Die Gefahren der jüdischen Seele: Schmarotzerthum u. Schauspielerei“.*

Die daran anknüpfende hier zu kommentierende Passage, die andeutet, dass die Juden als ‚Anpassungskünstler *par excellence*‘ zur Schauspielerei, demnach womöglich auch zum Künstlertum *par excellence* berufen seien, lässt sich nicht zuletzt als Spitze gegen den Antisemiten Wagner lesen. Dieser stützt sich in seiner Schrift *Das Judenthum in der Musik* seinerseits auf diesen Topos,

wenn er sich hier (zwar nach der Behauptung, Juden gehörten nicht „auf die theatralische Bühne“) wie folgt über die „neueren Erfahrungen von der Wirksamkeit jüdischer Schauspieler“ auslässt: „Den Juden ist es seitdem nicht nur gelungen, auch die Schaubühne einzunehmen, sondern selbst dem Dichter seine dramatischen Geschöpfe zu eskamotiren; ein berühmter jüdischer ‚Charakterspieler‘ stellt nicht mehr die gedichteten Gestalten Shakespeare’s, Schiller’s u. s. w. dar, sondern substituirt diesen die Geschöpfe seiner eigenen effektvollen und nicht ganz tendenzlosen Auffassung, was dann etwa den Eindruck macht, als ob aus einem Gemälde der Kreuzigung der Heiland ausgeschnitten, und dafür ein demagogischer Jude hineingesteckt sei. Die Fälschung unserer Kunst ist auf der Bühne bis zur vollendeten Täuschung gelungen“ (Wagner 1871–1873, 5, 89, Anm.) Aus der Perspektive von FW 361 würde Wagner als Künstler freilich selbst in die Nähe der ihm zutiefst verhassten Juden geraten – erst recht, wenn man noch die These aus FW 368 hinzunähme, der zufolge „Wagner [...] wesentlich Theatermensch und Schauspieler“ (617, 20 f.) war. Zu den ‚schauspielerischen‘ Juden in FW 361 vgl. Golan 2007, 146.

609, 11 *aber*] Nachträglich in D 16a, 28 eingefügt.

609, 11 f. *Anpassungskunst*] Das Kompositum, das sich als Übersetzung der zuvor erwähnten „mimicry“ (608, 29) verstehen lässt, taucht bereits in JGB 242, KSA 5, 182, 26 auf. Eine der frühesten Belegstellen im Deutschen ist kurz vor N. Gagner 1884, 227, wo der Ausdruck auf den französischen Politiker Léon Gambetta (1838–1882) gemünzt ist.

609, 12–15 *so möchte man in ihnen, diesem Gedankengange nach, von vornherein gleichsam eine welthistorische Veranstaltung zur Züchtung von Schauspielern sehn, eine eigentliche Schauspieler-Brutstätte*] In D 16a, 28 korrigiert aus: „so möchte man, diesem Gedankengange nach, von vornherein eine Schauspieler-Brutstätte vermuthen“.

609, 17–21 *Auch der Jude als geborener Litterat, als der thatsächliche Beherrscher der europäischen Presse übt diese seine Macht auf Grund seiner schauspielerischen Fähigkeit aus: denn der Litterat ist wesentlich Schauspieler, – er spielt nämlich den „Sachkundigen“, den „Fachmann“.*] In D 16a, 28 ergänzt aus: „Auch der Jude als Litterat, als Beherrscher der europäischen Presse übt seine Macht auf Grund seiner schauspielerischen Fähigkeit: denn der Litterat ist wesentlich Schauspieler – er spielt den ‚Sachkundigen‘.“ Zur polemischen Ausrichtung des Literaturbegriffs bei N. vgl. Large 2019, 115, der mit Blick auf Stellen wie MA II Vorrede I, KSA 2, 369, 3–5 oder JGB 247, KSA 5, 191, 9–13 resümiert: „‚Literatur‘ wird bei ihm (insbesondere in den späteren Schriften ab 1885) eigentlich zum Inbegriff der Oberflächlichkeit.“ Auch der vorliegende Passus, der dem

zum Schauspieler erklärten Literaten jedwede echte Sachkenntnis abspricht, bestätigt diesen entwertenden Wortgebrauch (vgl. ähnlich noch FW 366, 615, 18–20). Die unter dem Gesichtspunkt des Schauspielertums erfolgende Verschränkung von Juden und Literaten, die sich auch schon in KGW IX 4, W I 4, 16, 40–42 (NL 1885, 36[45], KSA 11, 569, 26–28) skizziert findet („Die Juden die Schauspieler [...]: Reduktion des Litteraten auf den / Schauspieler“), verweist überdies auf das zeitgenössische, vor allem in katholischen Kreisen beliebte antisemitische und pressefeindliche Stereotyp „der jüdischen Journalistik“ bzw. der „Literaturjuden“ (Schöpf 1862, 26; vgl. auch das Pamphlet *Judenliteratur und Literaturjuden* von Lenz/Brunner 1893).

609, 21–24 *Endlich die Frauen: man denke über die ganze Geschichte der Frauen nach, – müssen sie nicht zu allererst und -oberst Schauspielerinnen sein?*] Dass „Frauen“ zu den „höhere[n] Schauspieler[n]“ gehören, notiert N. bereits in NL 1880, 1[128], KSA 9, 33, 15–17. Vgl. Schopenhauer 1873–1874, 6, 652, der das vermeintlich natürliche Sichverstellen-Müssen der Frauen darauf zurückführt, „daß sie, als die schwächeren, von der Natur nicht auf die Kraft, sondern auf die List angewiesen sind: daher ihre instinktartige Verschlagenheit und ihr unvertilgbarer Hang zum Lügen. Denn, wie den Löwen mit Klauen und Gebiß, den Elephanten mit Stoßzähnen, den Eber mit Hauern, den Stier mit Hörnern und die Sepia mit der wassertrübenden Tinte, so hat die Natur das Weib mit Verstellungskraft ausgerüstet, zu seinem Schutz und Wehr, und hat alle die Kraft, die sie dem Manne als körperliche Stärke und Vernunft verlieh, dem Weibe in Gestalt jener Gabe zugewendet. Die Verstellung ist ihm daher angeboren, deshalb auch fast so sehr dem dummen, wie dem klugen Weibe eigen. Von derselben bei jeder Gelegenheit Gebrauch zu machen ist ihm daher so natürlich, wie jenen Thieren, beim Angriff, sogleich ihre Waffen anzuwenden, und empfindet es sich dabei gewissermaßen als seine Rechte gebrauchend. Darum ist ein ganz wahrhaftes, unverstelltes Weib vielleicht unmöglich.“ Bei aller Übereinstimmung im grundsätzlichen Befund der weiblichen ‚Schauspielerei‘ fällt zwischen Schopenhauers ausführlicheren Äußerungen und N.s Text doch der Unterschied auf, dass bei N. nicht, wie bei Schopenhauer, von „Natur“, sondern von „Geschichte“ die Rede ist. Damit bleibt hier zumindest die Möglichkeit offen, dass die ‚Verstellungskunst‘ der Frauen keine unveränderliche Tatsache sei.

609, 22 *ganze*] Nachträglich in D 16a, 28 eingefügt.

609, 24–28 *Man höre die Aerzte, welche Frauenzimmer hypnotisirt haben; zuletzt, man liebe sie, – man lasse sich von ihnen „hypnotisiren“! Was kommt immer dabei heraus? Dass sie „sich geben“, selbst noch, wenn sie – sich geben. ... Das Weib ist so artistisch ...]* In D 16a, 28 korrigiert aus: „Und im Grunde, was

lieben wir an ihnen wenn nicht gerade das: daß sie, wenn sie ‚sich geben‘, immer ein Schauspiel geben? ...“ Zur Hypnose (allerdings nicht von Frauenzimmern, sondern von Christen) und N.s einschlägigen Quellen vgl. bereits NK 583, 8 f.; von der „Selbsthypnotisierung“ (613, 6) handelt anschließend FW 364; siehe NK 613, 6–8. Zur zeitgenössischen medizinischen Kontroverse darüber, ob „Frauen leichter zu hypnotisieren seien als Männer“, vgl. Obersteiner 1887, 50. N.s Text schreibt den Frauen dagegen gerade die Fähigkeit zu, (im übertragenen Sinn) die Männer zu hypnotisieren. Die Schlusspointe von FW 361 lebt von der Doppeldeutigkeit der Wendung „sich geben“, mit der in der Druckfassung zum einen – in Anführungszeichen – die schauspielerische Verstellung, zum anderen die ‚Hingabe‘ an den Mann gemeint ist – im Sinne des Wortgebrauchs von Goethes *Faust I* (V. 897 f.; Goethe 1876, 40), wo die Soldaten singen: „Mädchen und Burgen / Müssen sich geben.“ Vgl. auch FW 65 und FW 363, wo allerdings von ‚echter‘ weiblicher Hingebung gesprochen wird, die keine Verstellung kennt. Das am Ende von FW 361 gezeichnete Bild von der Frau als Schauspielerin, die den sie liebenden Mann ‚hypnotisiert‘, d. h. ihrem eigenen Willen unterwirft, passt denkbar schlecht zu dem Stereotyp des vollkommenen hingebungsvollen, sich dem Mann unterordnen wollenden ‚Weibes‘, das FW 363 affirmativ ausbuchstabiert.

Mabille 2006, 93 legt eine intertextuelle Referenz auf die zu kommentierende Stelle, die sie als N.s „ultimate compliment“ an das weibliche Geschlecht bezeichnet, in Oscar Wildes Roman *The Picture of Dorian Gray* (1890) nahe: „This is why Dorian Gray is so fascinated by Sibyl Vane. She is never herself.“ Zu den Frauen als Schauspielerinnen in FW 361 vgl. auch Verkerk 2019, 167, der darin „their role as fetish“ erblickt und sie „with the pornographic“ assoziiert.

609, 24 *Frauenzimmer*] Das heute veraltete, als abwertend empfundene Kompositum ist laut Grimm 1854–1971, 4, 84 eine metonymische Ableitung aus der ursprünglichen Bedeutung „frauengemach, frauenkammer, frauenstube, wo sich frauen oder weiber aufhalten, wo sie unterhalten werden, auch wo sie arbeiten“: „nahe lag, dasz dieser collectivbegrif auf frauen übertragen wurde, die nicht in besonderm gemach zusammen wohnten, man belegte damit frauen insgemein“ (ebd., 85); schließlich wurde der Ausdruck auch insbesondere zur Bezeichnung „von übeln frauen“ (ebd., 86) gebraucht.

362.

Unser Glaube an eine Vermännlichung Europa's.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „359“ (D 16a, 29) nummeriert. Das am Schluss des unmittelbar vorangehenden Abschnitts thematisierte „Weib“ kommt im nun zu

kommentierenden (wie auch im nachfolgenden) Text erneut vor, repräsentiert diesmal aber nicht in ästhetischer Hinsicht das Artistisch-Schauspielerische, sondern in politischer Blickrichtung die durch christliche und aufklärerische Ideen bestimmte ‚verweichlichte‘ Kultur des modernen Europa. Als ihr mit der ‚männlichen‘ Antike und Renaissance assoziierter Gegenspieler wird in positiver Wertung Napoleon aufgerufen, der ein kriegerisches Zeitalter eingeleitet habe. Allerdings sieht die Sprechinstanz Kriege zwischen einzelnen europäischen Nationen als Auslaufmodell an, wohingegen Napoleon sowohl für eine Überwindung des Nationalismus zugunsten eines geeinten Europas als auch für eine von diesem auszuübende Weltherrschaft stehe. Napoleon tritt insofern als Vorbild für eine mögliche europäisch-imperialistische Zukunft auf.

Während Lampert 1993, 374–376, hier 375 den Text als N.s. „claim to being Napoleon’s philosophic ‚heir and continuator““ versteht, merkt Beßlich 2007a, 295–298, hier 297 aus (rezeptions)historischer Perspektive kritisch an: „Napoleon als Gegner einer als weiblich markierten Zivilisation darzustellen, bedeutet einerseits eine Verzeichnung der historischen Tatsachen, die Napoleon gerade als Boten des modernen, bürokratischen, durchorganisierten Staatensystems zeigen. Napoleon hat die staatliche Modernisierung in Deutschland eingeleitet, als deren Gegner ihn Nietzsche darstellt. Andererseits gibt Nietzsche hier Zivilisationskritikern des 20. Jahrhunderts rhetorische Munition in die Hand, wie man mit Napoleon gegen die zivilisatorische Moderne zu Felde ziehen kann.“ Gemeint sind damit Autoren der ‚konservativen Revolution‘ (zu deren Bezugnahmen auf N. vgl. Kaufmann/Sommer 2018). Als Beleg dafür, dass „Napoleon [...] für Nietzsche die herausragendste Figur der jüngeren Zeit, als Mann ‚jenseits von Gut und Böse‘ seiner politischen Vision am nächsten“ war, liest Stegmaier 2012b, 337–351, hier 342 den vorliegenden Abschnitt (vgl. auch schon Stegmaier 2010b, 267–274). Als mögliche ‚Vorstufe‘ zu FW 362 führt er das Notat NL 1884, 26[417] an, das zwar ganz ohne Napoleon auskommt, dafür aber mit den martialisch-androphilen Worten beginnt: „Ich freue mich der militärischen Entwicklung Europa’s, auch der inneren anarchistischen Zustände: die Zeit der Ruhe und des Chinesenthums, welche Galiani für dies Jahrhundert voraussagte, ist vorbei. Persönliche männliche Tüchtigkeit, Leibes-Tüchtigkeit bekommt wieder Werth, die Schätzungen werden physischer, die Ernährung fleischlicher. Schöne Männer werden wieder möglich.“ (KSA 11, 263, 1–7) Ähnlich hebt auch schon im Vierten Buch FW 283 an (vgl. 526, 4–7: „Ich begrüße alle Anzeichen dafür, dass ein männlicheres, ein kriegerisches Zeitalter anhebt, das vor allem die Tapferkeit wieder zu Ehren bringen wird!“).

Allgemein zu Napoleon als historischem Vorbild für ‚große Politik‘ bei N. vgl. Ottmann 1999, 273–275, hier 274 der dieses Napoleonbild als ästhetisierenden in Schutz nimmt: „Nietzsches Napoleon ist nicht der reine Gewaltherr. [...]“

Er war für Nietzsche der große Mensch im Sinne der Alten, der Wiederbringer eines ‚großen Stils im Handeln‘, Synthese von Politiker und Künstler.“ Zu N.s wichtigsten Informationsquellen über Napoleon gehören die *Mémoires* der Madame de Rémusat, Stendhals nachgelassene Fragmente *Vie de Napoléon* und Hippolyte Taines zweiteiliger Essay *Napoléon Bonaparte*, der 1887 in der *Revue des deux mondes* erschienen war; über neuere Napoleon-Literatur konnte sich N. in Jules Barbey d'Aurevillys *Sensations d'histoire* (Barbey d'Aurevilly 1887, 379–431) informieren. Zu N.s Napoleon-Quellen siehe Sautet in Nietzsche 1993, 523, Anm. 450 u. Dombowsky 2015. Vgl. auch den Stellenkommentar zur ersten Nennung Napoleons in FW 23: NK 397, 30–398, 6 sowie NK KSA 5, 288, 3–8. Aus der Forschung zu FW 362 vgl. ferner Holub 1998, 44 u. Bamford 2014, 68, die sich für die kolonialen Imaginationen interessieren, die mit der hier entwickelten Europa-Idee verbunden sind.

609, 31f. *Napoleon verdankt man's (und ganz und gar nicht der französischen Revolution]* Diese entschiedene Entgegensetzung von Napoleon und Französischer Revolution, die im Weiteren auf einen Gegensatz zwischen ‚kriegerischer Männlichkeit‘ und ‚friedlicher Weiblichkeit‘ hinausläuft, erlaubt eine recht klare Zuordnung zu den von N. konsultierten zeitgenössischen Quellen, die durchaus unterschiedliche Positionen vertreten: Während etwa Taine 1887 die Revolution und Napoleon miteinander engführt und letzteren negativ beurteilt, konstruiert Barbey d'Aurevilly 1887 bei ausgeprägter Sympathie für den ‚männlichen‘ Napoleon wiederum eine radikale Differenz zur Revolution, die letztlich verantwortlich für seine Niederlage gewesen sei. Vgl. hierzu NK KSA 5, 288, 3–8. Siehe jedoch auch das Notat KGW IX 6, W II 2, 119, 1f. (NL 1887, 10[31], KSA 12, 471, 15–17), wo Napoleon als Gewächs der Französischen Revolution charakterisiert wird, die zumindest dadurch legitimiert und sogar als Modell für eine wünschenswerte künftige anarchistische Revolution erscheint: „d'Die Revolution ermöglichte Napoleon: nur die Revolution.] das ist ihre Rechtfertigung[.] – ‘Um einen ähnlichen Preis, ‘gesetzt daß derselbe garantirt werden könnte’ würde man [den] anarchistische Ein / einen anarch. Einsturz / stürze unserer ganzen Civilisation ~~wünschen müssen.~~“ Zur Kritik der Französischen Revolution bei N. vgl. Marti 1990.

609, 32f. *von Volk zu Volk]* Nachträglich in D 16a, 29 eingefügt.

610, 1–11 *dass sich jetzt ein paar kriegerische Jahrhunderte auf einander folgen dürfen, die in der Geschichte nicht ihres Gleichen haben, kurz dass wir in's klassische Zeitalter des Kriegs getreten sind, des gelehrten und zugleich volksthümlichen Kriegs im grössten Maassstabe (der Mittel, der Begabungen, der Disciplin), auf den alle kommenden Jahrtausende als auf ein Stück Vollkommenheit mit Neid und Ehrfurcht zurückblicken werden: – denn die nationale Bewe-*

gung, aus der diese Kriegs-Glorie herauswächst, ist nur der Gegen-choc gegen Napoleon und wäre ohne Napoleon nicht vorhanden.] Dass der „Krieg unentbehrlich“ sei, behauptet unter diesem Titel bereits 1878 MA I 477; damit die „Menschheit [...] nicht an den Mitteln der Cultur ihre Cultur und ihr Dasein selber einzubüssen“ hat, bedürfe es „der grössten und furchtbarsten Kriege – also zeitweiliger Rückfälle in die Barbarei“ (KSA 2, 311, 25 u. 312, 24–28), wie es hier schon in ähnlich zivilisationskritischer Perspektive heißt, wie fast zehn Jahre später in FW 362. Leonhard 2008b, 151 (der FW 362 fälschlich auf das Jahr 1882 datiert) hebt zustimmend hervor, dass gemäß dem zu kommentierenden Passus der „in seinen Begründungen und Ausmaßen neuartige Krieg einen Grundzug des langen 19. Jahrhunderts“ bildet, indem „die Kriege der Revolution und Napoleons mit den gewaltsamen Konflikten um die Etablierung neuer Nationalstaaten in den 1860er und 1870er Jahren“ verbunden werden. Angesichts der antibürgerlichen, antimodernistischen Stoßrichtung dieser im Kern nicht bestrittenen Diagnose merkt Leonhard jedoch an, es handle sich um eine historische Fehleinschätzung: „Dass sich gerade auch der bürgerliche Bellizismus in seiner Ausrichtung am Ideal des Nationenkriegs aus den Erfahrungssubstraten der Kriege zwischen 1792 und 1815 speiste, wollte Nietzsche so nicht sehen.“ (Ebd.) Zum Bellizismus bei N. vgl. ausführlicher Leonhard 2008a, 771–775.

610, 1 *kriegerische*] In D 16a, 29 ursprünglich durch Unterstreichung hervorgehoben.

610, 7 f. *mit Neid und Ehrfurcht*] Nachträglich in D 16a, 29 eingefügt.

610, 8–11 *die nationale Bewegung, aus der diese Kriegs-Glorie herauswächst, ist nur der Gegen-choc gegen Napoleon und wäre ohne Napoleon nicht vorhanden*] Als ‚Einwand‘ gegen Napoleon formuliert diesen Gedanken folgendes Notat: „Napoleon ermöglichte den Nationalismus / : das ist dessen Einschränkung.“ (KGW IX 6, W II 2, 119, 3 = NL 1887, 10[31], KSA 12, 471, 18 f.) Der Gallizismus „Choc“ passt semantisch zur Kriegsthematik: „der Stoß, Schlag; Angriff, Anfall, bes. Reiterangriff“ (Petri 1861, 165).

610, 11–16 *Ihm also wird man einmal es zurechnen dürfen, dass der Mann in Europa wieder Herr über den Kaufmann und Philister geworden ist; vielleicht sogar über „das Weib“, das durch das Christenthum und den schwärmerischen Geist des achtzehnten Jahrhunderts, noch mehr durch die „modernen Ideen“, verhätschelt worden ist.*] Dieser Passus, der den Titel des Abschnitts erhellt, folgert („also“) die dort genannte „Vermännlichung Europa’s“ aus dem im ersten Satz konstatierten gegenwärtigen „Zeitalter des Kriegs“ (610, 3 f.), das Napoleon eingeleitet habe. Auch wenn zunächst der „Kaufmann und Philister“

als dadurch überwältigte Repräsentanten der ökonomischen und bürgerlichen Sphäre genannt werden, kommt vor dem Hintergrund der „chauvinistisch eingefärbte[n]“ Rede von der Vermännlichung und der „virile[n] Aggressivität“ (Beßlich 2007a, 296), mit der das Kriegerische gefeiert wird, dem ‚verhätschelten Weib‘ ein besonderer Stellenwert zu. Über Napoleons Frauenbild notierte sich N. 1880 in zwei nachgelassenen Aufzeichnungen: „die Herrschaft der Frauen habe die Könige von Frankreich geschwächt: an Napoleon’s Hofe sollten sie nur Zierath sein.“ (NL 1880/81, 8[113], KSA 9, 406, 20 f.) – „Napoleon war überzeugt, daß die Frauen in Frankreich mehr Geist hätten als die Männer – er sagte es oft. Die Erziehung, die man ihnen gebe, disponire sie zu einer gewissen Geschicklichkeit, gegen die man sich vertheidigen müsse.“ (NL 1880/81, 8[114], KSA 9, 406, 22–25) Schon die Anführungszeichen, in denen im zu kommentierenden Passus „das Weib“ steht, signalisieren freilich, dass damit nicht nur im buchstäblichen Sinn die Frauen gemeint sind, sondern metaphorisch eine Verweiblichung und Verweiblichung der gesamten Kultur, die durch Christentum, Aufklärung und ‚moderne Ideen‘ (Sozialismus, Demokratie usw.) charakterisiert ist. Zu letzteren vgl. NK 586, 22–24.

Zur Effemination Europas im Zeitalter der modernen Ideen siehe auch schon JGB 239, wo behauptet wird, mit der Entmännlichung der Männer gehe zugleich eine Entweiblichung der ‚Weiber‘ einher. Vgl. NK 5/1, S. 668–671.

610, 16 worden ist] In D 16a, 29 korrigiert aus: „worden war“.

610, 16–18 *Napoleon, der in den modernen Ideen und geradewegs in der Civilisation Etwas wie eine persönliche Feindin sah*] KSA 14, 275 nennt als Quelle hierfür eine Passage aus dem ersten Band der *Mémoires* der Madame de Rémusat, an der diese wiederum einen Ausdruck Talleyrands aufgreift – in einem misogynen Aussagenkontext, der jedenfalls mit den abfälligen Äußerungen über „das Weib“ (610, 13) in FW 362 harmoniert: „L’empereur méprise les femmes; ce n’est pas le moyen d’apprendre à les aimer. Leur faiblesse lui apparaît une preuve sans réplique de leur infériorité, et le pouvoir qu’elles ont acquis dans la société lui semble une usurpation insupportable, suite et abus de progrès de cette civilisation, toujours un peu *son ennemie personnelle*, selon l’expression de M. de Talleyrand.“ (Rémusat 1880, 1, 112) – „Der Kaiser verachtet die Frauen; das ist nicht der Weg, sie lieben zu lernen. Ihre Schwäche erscheint ihm als ein unumstößlicher Beweis ihrer Minderwertigkeit, und die Macht, die sie in der Gesellschaft erlangt haben, scheint ihm eine unerträgliche Anmaßung, eine Folge und ein Missbrauch der fortgeschrittenen Zivilisation, die immer ein wenig *seine persönliche Feindin* ist, nach einem Ausdruck des Herrn von Talleyrand.“

610, 20 f. *das Stück Granit,*] Nachträglich in D 16a, 29 eingefügt. Man mag darin einen Rückbezug auf FW 356 sehen, wo das Fehlen von Baumaterial für

den großen Gesellschaftsbau im modernen ‚Schauspieler‘-Europa beklagt wurde: dass der einzelne Mensch kein „Stein“ (597, 2) mehr sei. Zu dieser Motivverbindung vgl. Franco 2011, 218 u. 255, Anm. 60.

610, 25 f. *das Eine Europa [...] als Herrin der Erde*] Bereits MA II WS 87 visioniert „jenen jetzt noch so fernen Zustand der Dinge [...], wo den guten Europäern ihre grosse Aufgabe in die Hände fällt: die Leitung und Ueberwachung der gesammten Erdcultur“ (KSA 2, 592, 30–32). FW 362 überträgt diese Zukunftsvision auf Napoleon, der insofern schon als ‚guter Europäer‘ (vgl. NK 600, 11–27) und ‚großer Politiker‘ (vgl. NK 630, 25 f.) erscheint. Zur *Stiftung Europas durch Napoleon* bei N. siehe Caysa 2008, 39–43. Vgl. auch NL 1884, 25[115], KSA 11, 43, 25–30, wo Napoleon als progressive Kraft in dieser Hinsicht den retardierenden Deutschen gegenübergestellt wird: „Die Deutschen verderben, als Nachzügler, den großen Gang der europäischen Cultur: [...] neuerdings, als Napoleon Europa in eine Staaten-Association bringen wollte (der einzige Mensch, der stark genug dazu war!), haben sie mit den ‚Freiheits-Kriegen‘ Alles vermanscht und das Unglück des Nationalitäten-Wahnsinns heraufbeschworen“.

Dass jedoch „das nächste Jahrhundert in den Fußtapfen Napoleons zu finden sein [wird], des ersten und vorwegnehmendsten Menschen neuerer Zeit“, dessen ist sich das in einem Notat aus W I 6 sprechende Ich sicher, welches „das Eine Europa“ wenn auch erst „langsam und zögernd sich vorbereiten“ sieht und dem „eine große wirthschaftliche Thatsache erklärend zur Seite“ stellt, die die anzustrebende Erdherrschaft des geeinten Europas erfordere: „die Kleinstaaten Euro=/pas, ich meine alle unsere jetzigen Staaten und ‚Reiche‘, müssen, bei / dem unbedingten Drange des großen Verkehrs und Handels nach einer / letzten Gränze, nach Weltverkehr und Welthandel, in kurzer Zeit / wirtschaftlich unhaltbar werden. (Das Geld allein schon zwingt Europa, / irgendwann sih sich zu e ‘E’iner Macht zusammenzuballen.) Um aber / mit guten Aussichten in den Kampf um die Regierung der Erde ein=/zutreten – es liegt auf der Hand, gegen wen sich dieser Kampf richten / wird [sc. gegen Russland, zumindest nach JGB 208, KSA 5, 139, 17–140, 13] – [–] hat Europa wahrscheinlich nöthig, sich ernsthaft mit England zu /47/ ‘,’ verständigen ‘’: es bedarf der Kolonien Englands zu jenem Kampfe ‘ebenso wie das jetzige Deutschland, zur Einübung / in seine neue Rolle ‘Vermittler und Makler’, der Kolonien Hollands bedarf.“ (KGW IX 4, W I 6, 45, 6 u. 45, 30–47, 2 = NL 1885 37[9], KSA 11, 583, 16 f. u. 30 f. u. 583, 31–584, 12 u. 584, 19–21) Vgl. dagegen Walter Kaufmanns Einwand in Nietzsche 1974, 318, Anm. 97, die im Schlusssatz von FW 362 angedeutete Idee des „Eine[n] Europa“ bleibe unklar, weil N. sich angeblich nie zur Frage der (afrikanischen) Kolonien geäußert habe. Zum kolonialistischen Anspruch der ‚guten Europäer‘ in FW 362 siehe Holub 1998, 44.

Ein Plädoyer für das europäische „Bemühen um Weltherrschaft im Sinne geistiger Leistungen und Größe“ vernimmt wiederum Witzler 2001, 93 in diesem Abschnitt.

Der mit Napoleon verknüpfte bzw. auf ihn zurückgeführte Vorstellungskomplex einer europäischen Einheit und Erdregierung, die von den Deutschen verhindert bzw. verzögert wurde, begegnet bei N. bis zuletzt immer wieder in Briefen, Werk und Nachlass. Vgl. z.B. das Schreiben an Franz Overbeck, 18. 10. 1888, KSB 8/KGB III 5, Nr. 1132, S. 454, Z. 35–38: „„Freiheits-Kriege‘ beim Erscheinen Napoleon’s, des Einzigen, der bisher stark genug war, aus Europa eine politische und wirthschaftliche **Einheit** zu bilden“; KGW IX 9, W II 6, 66, 4–6 (NL 1888, 15[68], KSA 13, 451, 15–17): „Napoleon, indem er den Mann, den Soldaten u den großen Kampf um Macht / wieder aufweckte – Europa als polit. Einheit concipirend“ (Notat durchgestrichen); EH WA 2, KSA 6, 360, 8–15 „Die Deutschen haben endlich, als auf der Brücke zwischen zwei *décadence*-Jahrhunderten eine *force majeure* von Genie und Wille sichtbar wurde, stark genug, aus Europa eine Einheit, eine politische und wirtschaftliche Einheit, zum Zweck der Erdregierung zu schaffen, mit ihren ‚Freiheits-Kriegen‘ Europa um den Sinn, um das Wunder von Sinn in der Existenz Napoleon’s gebracht“.

610, 25 *wie man weiss,*] Nachträglich in D 16a, 29 eingefügt.

610, 26 *Herrin der Erde*] Ungeachtet der im Titel verheißenen „Vermännlichung Europa’s“ wird dieses auffälligerweise doch – gemäß der namengebenden mythologischen Figur der von Zeus nach Kreta entführten phönizischen Königstochter (vgl. Preller 1854, 2, 79–82) – als Femininum behandelt.

363.

Wie jedes Geschlecht über die Liebe sein Vorurtheil hat.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „360“ nummeriert, lautete die Überschrift hier zunächst noch: „Liebe: wie jedes Geschlecht sein Vorurtheil über sie für sich hat“ (D 16a, 30). Mit „Vorurtheil“ ist, wie schnell ersichtlich wird, nicht zwangsläufig ein falsches, unbegründetes Urteil gemeint, sondern zunächst einmal ein vorgefasstes, von vornherein gefälltes (zum Vorurteilsbegriff siehe NK 557, 22 f.; vgl. auch NK 5/1, S. 74 f.). Dabei handelt es sich nicht um ein von Mann und Frau geteiltes, gemeinsames „Vorurtheil“ über die Liebe, sondern die zentrale These – die sich dieses Ausdrucks dann gar nicht mehr bedient – lautet, dass „Mann und Weib [...] unter Liebe Jeder etwas Anderes“ (611, 1 f.)

verstehen und auch darum wissen. Mit diesem Argument wendet sich der Text gegen die Gleichberechtigung von Mann und Frau im Sinne einer Vorstellung „von gleichen Rechten in der Liebe“ (610, 31f.). Hierfür beruft sich das sprechende Ich auf einen „Natur-Gegensatz“ (611, 32), wobei alte Geschlechterstereotype zum Zuge kommen, denen zufolge die Liebe der Frau durch „Hingabe“ (611, 6), die des Mannes umgekehrt durch „Besitzdurst“ (612, 15) gekennzeichnet sei. Dass es sich bei diesem „Antagonismus“ (612, 2) der Geschlechter um „etwas ‚Unmoralisches‘“ (612, 4), eine ‚Ungerechtigkeit‘ handle, gibt der Sprecher zwar zu bedenken, hält ihn jedoch für unveränderlich, weil eben für „Natur“ (612, 3). Schließlich steuert der Gedankengang auf die Frage zu, weshalb die Liebe des Mannes unter der Voraussetzung, dass ihn nicht der sichere Besitz, sondern nur „das Haben-Wollen“ (612, 13) reizt, denn überhaupt über die Dauer der ‚Eroberung‘ hinaus fortbestehen könne, was auf einen allgemeinen Selbstbetrug des Mannes zurückgeführt wird, der sich gerade aufgrund seines ‚Besitzdurstes‘ nicht oder erst spät eingestehe, dass er die Frau doch schon ganz besitzt.

Laut Lampert 1993, 368 liegt mit FW 363 schon in formaler Hinsicht „the central, twenty-first section“ des insgesamt 41 Abschnitte umfassenden Fünften Buchs vor, „separating two halves of twenty sections each“. In seiner ausführlichen Interpretation des Textes (ebd., 376–387) sucht Lampert darüber hinaus zu zeigen, dass er auch in inhaltlicher Hinsicht zentral sei: „The central section deals with the central matter, for if the title speaks of prejudice, the text speaks of nature.“ (Ebd., 376) Stegmaier 2012b, 422–437 meint FW 363 trotzdem noch gegen den möglichen Einwand der Unterkomplexität verteidigen zu müssen; er hält dagegen, der „Aphorismus [sei] nicht weniger raffiniert gebaut als die übrigen Aphorismen des V. Buchs der FW, vielleicht noch raffinierter“, und erklärt ihn in diesem Sinne zu einem „Kabinetstück der Perspektivierung und des Spiels mit Oberflächen“ (ebd., 423). Ein solcher Ehrenrettungsversuch des Textes dürfte durch die landläufige Kritik motiviert sein, die N. aufgrund von Äußerungen, wie sie in FW 363 enthalten sind, „als reaktionären Frauenfeind“ brandmarkt (ebd., 422, Anm. 632; dort auch Hinweise zum vielschichtigen Themenkomplex ‚N. und der Feminismus‘). Obwohl Stegmaier ebd., 423, Anm. 632 behauptet, dass FW 363 vor ihm noch „keine[] gründliche[]“ Aufmerksamkeit erfahren habe, wurde der Abschnitt doch, einmal abgesehen von Lamperts ausführlicher Deutung, schon früher zitiert und zumindest ansatzweise interpretiert. Im Begriffsartikel „Liebe“ führt ihn Lemke in NH 276 noch, anders als dann Stegmaier, als Beleg für die „chauvinistischen Äußerungen und antifeministischen Polemiken“ bei N. an, die Lemke biographisch als eine „Folge der schmerzhaften Enttäuschung“ durch Lou von Salomé 1882 versteht.

Wirkungsgeschichtlich bedeutend erscheint vor allem Simone de Beauvoirs Lektüre von FW 363 in ihrem 1949 erschienenen Werk *Le Deuxième Sexe* (deutscher Titel: *Das andere Geschlecht*), wo argumentiert wird, N.s Darstellung sei zwar sozialhistorisch richtig, beschreibe aber keineswegs „ein Naturgesetz“ (Beauvoir 1951, 649). Thorgeirsdottir 2012b, 103–105, die auf Beauvoirs Interpretationsansatz genauer eingeht, erblickt selbst zwar in FW 363 (sie spricht versehentlich von FW 362) eine „Verwerfung der Gleichberechtigung“, indem N. hier „die Meinung“ vertrete, „dass das Gleichheitsdenken als Verleugnung von Differenzen geradezu nachteilig ist“ (ebd., 104). Zugleich zeige der Text aber auch, „dass die schwache Stellung der Frau in der Beziehung Nachteile mit sich bringt“ (ebd.). Näher am Text begründet wird diese These jedoch nicht. Höchstwahrscheinlich zielt sie darauf ab, dass FW 363 „das Harte, Schreckliche, Räthselhafte, Unmoralische dieses Antagonismus“ (612, 1f.) von Mann und Frau anspricht. Indes erfährt dies in N.s Text keine ausdrückliche Wertung als Nachteil, sondern erscheint, „ganz, gross, voll gedacht“, als „Natur“ (612, 3), die nun einmal keine Moral kenne. In seinem prominenten *Sporren*-Vortrag von 1972 bezieht sich auch Jacques Derrida auf FW 363, wo er parallele „Propriationsbewegungen“ (Derrida 1986, 166, Anm. 9) zu denen in FW 14 ausmacht. Zwar geht es tatsächlich auch in diesem Text um die Liebe als Besitzstreben, allerdings wird dort noch nicht trennscharf zwischen weiblichem und männlichem Liebesverständnis unterschieden.

Aus der jüngeren Literatur vgl. neben den neuerlichen Ausführungen zu FW 363 von Thorgeirsdottir 2017 die punktuellen Bezugnahmen bei Beeker 2018, 23f., der Ähnlichkeiten mit Dostojewskijs Novelle *Die Wirtin* betont, die N. jedoch erst nach der Fertigstellung des Fünften Buchs zur Kenntnis nahm, sowie Mionskowski 2018, 190, der Rudolf Borchardt durch N.s Text beeinflusst sieht. Zu FW 363 vor dem Hintergrund der Weiblichkeits- bzw. Geschlechterthematik im Zweiten Buch und im Kontext der Debatte, ob N. ein misogyner oder aber ein (prä)feministischer Denker gewesen sei, vgl. Ure 2019, 88–90, dem zufolge zumindest mit Blick auf den hier zu kommentierenden Abschnitt das Urteil eindeutig ausfällt: „Nietzsche's essentialist or naturalist conception of ‚women‘ as inferior to men [...] is on full display“ (ebd., 89). Obwohl Verkerk 2019, 129f. durchaus einen ironisch-provokativen Unterton in FW 363 vernimmt, beobachtet er doch ebenfalls die vermeintliche Voraussetzung von „biological differences between the sexes that correlate with gender roles“ (ebd., 130). Von biologischen Unterschieden ist im vorliegenden Abschnitt allerdings gar nicht direkt die Rede, sondern nur allgemein von einem naturbedingt abweichenden Liebesverständnis der Geschlechter. Wie schon Staten 1990, 163f. zieht auch Verkerk JGB 194, KSA 5, 115, 16–29 als Parallelstelle heran (vgl. hierzu NK 5/1, S. 524f.).