

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.).

610, 29 f. *Bei allem Zugeständnisse, welches ich dem monogamischen Vorurtheile zu machen Willens bin]* Kompromissbereit zeigt sich das sprechende „ich“ eingangs gegenüber der Monogamie, die es zwar – hier im kritischen Sinn – für ein Vorurteil hält, das es aber in gewissen, nicht näher erörterten Grenzen geltenlassen will. Wörtlich wird die Monogamie bei N. nach eKGWB nur in zehn Texten zwischen 1876 und 1887 erwähnt. Schon der früheste Text NL 1876/77, 23[79] relativiert die Monogamie, indem er erklärt, dass „das Herkommen der Monogamie vielfach aus verschiedenen Rücksichten der Nützlichkeit sanktionirt worden [ist], vor allem zum Wohle der möglichst fest zu organisirenden Familie“ (KSA 8, 430, 16–19). Dabei führt dieses Notat die Monogamie aus männlicher Sicht vor allem auf „die Behauptung eines Besitzthums in weiberarmen Verhältnissen“ (KSA 8, 430, 12f.) zurück, um schließlich mit Blick auf die Verhältnisse in der eigenen Zeit eine heimliche Aufweichung der nach wie vor öffentlich ‚gefeierten‘ monogamischen Lebensform – jedenfalls bei Männern – zu diagnostizieren: „Jetzt, wo die Weiber in den civilisirten Staaten thatsächlich in der Mehrheit sind, ist die Monogamie nur noch durch die allmählich übermächtig gewordene Sanktion des Herkommens geschützt; die natürliche Basis ist gar nicht mehr vorhanden. Ebendeshalb besteht hinter dem Rücken der feierlich behandelten und geheiligten Monogamie thatsächlich eine Art Polygamie.“ (KSA 8, 430, 27–33)

In MA I 226, KSA 2, 190, 25–29, der einzigen weiteren Stelle in einem veröffentlichten Werk, wo sie namentlich genannt wird, erscheint die Monogamie als gewohnheitsmäßiges ‚Vorurteil‘ gebundener Geister: „Man nöthige zum Beispiel einen gebundenen Geist, seine Gründe gegen die Bigamie vorzubringen, dann wird man erfahren, ob sein heiliger Eifer für die Monogamie auf Gründen oder auf Angewöhnung beruht. Angewöhnung geistiger Grundsätze ohne Gründe nennt man Glauben.“

Der Einstieg mit Zugeständnissen an das monogamische Vorurteil, um daraufhin die Gleichberechtigung von Mann und Frau in Liebesdingen zu bestreiten, verweist auf Schopenhauer, der die seines Erachtens widernatürliche Gleichbehandlung der Geschlechter im Rechtsinstitut der Ehe, die zu seiner Zeit übrigens noch keineswegs im vollumfänglichen Sinn bestand, gerade auf die von ihm verworfene Monogamie zurückführt. Vgl. Schopenhauer 1873–1874, 6, 658: „Die Europäischen Ehegesetze nehmen das Weib als Aequivalent des Mannes, gehn also von einer unrichtigen Voraussetzung aus. – In unserm monogamischen Welttheile heißt heirathen seine Rechte halbiren und seine Pflichten verdoppeln. Jedoch als die Gesetze den Weibern gleiche Rechte mit den Männern einräumten, hätten sie ihnen auch eine männliche Vernunft verleihen sollen.“ Für Schopenhauer ist ferner klar: „[B]ei der widernatürlich vortheilhaften Stellung, welche die monogamische Einrichtung und die ihr beige-

gebenen Ehegesetze dem Weibe ertheilen, indem sie durchweg das Weib als das volle Aequivalent des Mannes betrachten, was es in keiner Hinsicht ist, tragen kluge und vorsichtige Männer sehr oft Bedenken, ein so großes Opfer zu bringen und auf ein so ungleiches Paktum einzugehn.“ (Ebd.)

610, 30–32 *werde ich doch niemals zulassen, dass man bei Mann und Weib von gleichen Rechten in der Liebe rede: diese giebt es nicht.*] Diese energische Positionierung gegen die Gleichberechtigung von Mann und Frau „in der Liebe“, die grammatisch noch offenlässt, ob das „ich“ nur die Existenz solcher gleichen Rechte oder gar die Existenz der Liebe selbst in Abrede stellt, ruft in ihrem Assoziationshorizont die zeitgenössische Frauen-Emanzipationsbewegung auf, wie sie N. vor allem durch John Stuart Mill kannte. N. besaß die Abhandlung *Ueber Frauenemancipation*, eine von Sigmund Freud angefertigte Übersetzung der von Mills Ehefrau Harriet (mit)verfassten Schrift *Enfranchisement of Women* (1851), die N. mit zahlreichen Lesespuren versah (vgl. hierzu Sommer 2020a, 284–288), sowie *Die Hörigkeit der Frau*, die sich allerdings nicht unter seinen Büchern erhalten hat. Bei Mill 1869–1886, 12, 6 hat N. sich u. a. folgendes Plädoyer für die Gleichberechtigung der Frauen markiert: „Indessen sind wir der festen Ueberzeugung, daß die Theilung der Menschheit in zwei Kasten, die eine durch die Geburt dazu bestimmt die andere zu beherrschen, in diesem Falle wie in jedem anderen nichts weniger als zweckdienlich, sondern ganz und gar vom Uebel ist, – eine Quelle der Verderbniß und sittlichen Entartung sowohl für die begünstigte Classe als für die, auf deren Kosten sie bevorzugt ist“ (N.s Unterstreichungen, außerdem mit Randstrich und Ausrufezeichen versehen).

Auch wenn N.s Text im Folgenden *für* die Unterordnung der Frau unter den Mann argumentiert, ist doch festzuhalten, dass es dabei nicht um die Leugnung gleicher Rechte überhaupt, sondern spezifisch nur auf dem Gebiet der Liebe geht. Einen umfassenderen Ansatz verfolgt hingegen Mill ebd., 1, insofern hier „die Emancipation der Frauen“ als „ihre gesetzliche und thatsächliche Gleichstellung in allen politischen, bürgerlichen und socialen Rechten mit den männlichen Mitgliedern des Gemeinwesens“ gefasst und gefordert wird. In FW 363 geht es dagegen nicht einmal um die juristische Frage nach (gleichen) Rechten von Ehepartnern, sondern bloß um eine angebliche Verschiedenheit der Liebesverständnisse bzw. -vorurteile von Mann und Frau, die dergestalt ‚natürlich‘ sei, dass sie auch durch bürgerliche Gesetze nicht verändert werden könne. So lautet an späterer Stelle das Zwischenfazit, das auf die Eingangsthese zurückkommt: „Das Weib giebt sich weg, der Mann nimmt hinzu – ich denke, über diesen Natur-Gegensatz wird man durch keine socialen Verträge, auch nicht durch den allerbesten Willen zur Gerechtigkeit hinwegkommen“ (611, 30–34).

Einen solchen „allerbesten Willen zur Gerechtigkeit“ könnte man aus der Perspektive des Sprechers immerhin beim Ehepaar Mill feststellen.

610, 32 *rede*] In D 16a, 30 korrigiert aus: „redet“.

611, 1–5 *Mann und Weib verstehen unter Liebe Jeder etwas Anderes, – und es gehört mit unter die Bedingungen der Liebe bei beiden Geschlechtern, dass das eine Geschlecht beim andren Geschlechte nicht das gleiche Gefühl, den gleichen Begriff „Liebe“ voraussetzt.*] Was ‚geistig armen‘ Frauen passieren kann, die bei Männern die gleiche Liebesauffassung wie bei sich selbst voraussetzen und sich mit Bindungsabsichten ‚hingeben‘, deutet im Zweiten Buch FW 65 an.

611, 5–11 *Was das Weib unter Liebe versteht, ist klar genug: vollkommene Hingabe (nicht nur Hingebung) mit Seele und Leib, ohne jede Rücksicht, jeden Vorbehalt, mit Scham und Schrecken vielmehr vor dem Gedanken einer verkläusulirten, an Bedingungen geknüpften Hingabe. In dieser Abwesenheit von Bedingungen ist eben seine Liebe ein Glaube: das Weib hat keinen anderen.*] Die hier vertretene Ansicht, wonach „Hingabe“ die weibliche Auffassung von Liebe bestimme, kann im späten 19. Jahrhundert deshalb – anders als die offenbar zu Überbietungszwecken vorgenommene Abgrenzung gegenüber der „Hingebung“ – beanspruchen, „klar genug“ zu sein, weil dies ein gängiges Geschlechterstereotyp evoziert (vgl. hierzu auch NK 427, 16–18). Es hat nicht zuletzt, was aufgrund der notorischen ‚Antichristlichkeit‘ N.s bemerkenswert erscheint, auch einen christlich-theologischen Hintergrund, der zu jener Zeit noch deutlich ausgeprägt ist. Vgl. z. B. Ventura 1863, 89: „Was Hingebung ist, das weiß nur die Frau; nur sie hat Gefühl dafür, nur für sie ist Hingebung sogar ein Bedürfnis. Hat ja doch Gott das Weib geschaffen als Gehilfin des Mannes, wie die hl. Schrift sagt; und helfen ist für das vernünftige Wesen nichts anderes als sich hingeben. Da nun die Hingebung nach den Rathschlüssen Gottes die besondere Function und Bestimmung der Frau ist, so hat Gott hauptsächlich der Frau das rechte Verständniß dieser Hingebung, einen Trieb und das rechte Geschick zur Ausübung derselben verliehen.“

Mit konkretem Bezug auf die „Liebe“ konnte N. auch in Wagners Schrift *Oper und Drama*, wo die Musik als Weib bestimmt wird (vgl. NK FW 63), über die weibliche „Hingebung“ lesen: „Die Natur des Weibes ist die Liebe: aber diese Liebe ist die empfangende und in der Empfängniß rückhaltlos sich hingebende. / Das Weib erhält volle Individualität erst im Momente der Hingebung. [...] /390/ [...] Das wahre Weib liebt unbedingt, weil es lieben muß. Es hat keine Wahl [...]. Ein Weib, das nicht mit diesem Stolze der Hingebung liebt, liebt in Wahrheit gar nicht.“ (Wagner 1871–1873, 3, 389 f.) Ganz ähnlich erklärt auch Kierkegaard – von dem N. freilich erst gegen Ende seines bewussten Lebens Notiz nahm – in seinem 1849 zuerst erschienenen Werk *Die Krankheit*

zum Tode (dänisch: *Sygdommen til Døden*): „Das Weib, wie viel zart- und feinführender sie auch sein mag als der Mann, hat weder eine selbstisch entwickelte Vorstellung vom Selbst noch in entscheidendem Sinne Intellektualität. Dagegen ist sein Wesen Hingebung; und das Weib ist unweiblich, wenn dem nicht so ist. [...] Hingebung ist das Einzige, was das Weib hat; so übernahm die Natur ihren Schutz. [...] Ein Weib das ohne Hingebung (ohne ihr Selbst hinzugeben!) glücklich ist (an was sie es auch hingeben mag), ist vollständig unweiblich.“ (Kierkegaard 1911, 46 f., Anm. 1) Und bei Fischer 1869c, 668 hätte N. folgende Fichte-Paraphrase lesen können: „Die ächte Hingebung des Weibes ist notwendig ausschließend, unbedingt und für immer. Es giebt nichts, das von dieser Hingebung ausgenommen sein könnte, es giebt keinen Vorbehalt [...]. Das Leben des Weibes soll ohne Rest in den Mann aufgehen“. Die in FW 363 behauptete Totalität der weiblichen Hingabe an den Mann entspricht zwar – ungeachtet der nicht weiter erläuterten terminologischen Differenzierung zwischen „Hingabe“ und „Hingebung“ – bis in Einzelheiten der Formulierung hinein diesen (und zahlreichen weiteren zeitgenössischen) Texten. Sie steht jedoch in einem merkwürdigen Spannungsverhältnis zu der am Ende von FW 361 noch behaupteten geschlechtsspezifischen Schauspielerei der ‚Weiber‘, die „selbst noch, wenn sie – sich geben“ (609, 27), eine Selbstinszenierung betreiben, sich also keineswegs authentisch und rückhaltlos hingeben.

611, 11 *Der Mann*] In D 16a, 30 korrigiert aus: „Jeder Mann“.

611, 13 *für seine Person*] Nachträglich in D 16a, 30 eingefügt.

611, 14–17 *gesetzt aber, dass es auch Männer geben sollte, denen ihrerseits das Verlangen nach vollkommener Hingebung nicht fremd ist, nun, so sind das eben – keine Männer*] Stegmaier 2012b, 422 liest dies als einen „unschöne[n] Seitenhieb auf [männliche] Homosexuelle“, was jedoch keinesfalls zwingend ist. Die Kautel könnte genauso gut heterosexuelle Männer betreffen, die ihre Frauen ‚hingebungsvoll‘ lieben und denen deshalb die ‚Männlichkeit‘ abgesprochen wird. Während dennoch auch Mionskowski 2018, 190 einen „homophoben Tenor“ in dieser Aussage hört, der bei Rudolf Borchardt wiederkehre, führt Becker 2018, 23 sie mit einer Figurenkonstellation aus Dostojewskijs Novelle *Die Wirtin* eng, in der es um die ‚sklavische‘ Liebe eines Mannes zu einer Frau geht: „Die von Nietzsche [...] in Betracht gezogene Möglichkeit, dass ein Mann auch so lieben könne wie eine Frau, dann jedoch unweigerlich zum Sklaven werde [...], wird in der Liebe von Ordinov zu Katerina mitsamt ihren Folgen exemplifiziert“.

611, 15 f. *ihrerseits das Verlangen nach vollkommener Hingebung*] In D 16a, 30 korrigiert aus: „das Verlangen nach vollkommener Hingebung ihrerseits“.

611, 16 f. Männer.] In D 16a, 30 korrigiert aus: „Männer ...“

611, 17 damit] Nachträglich in D 16a, 30 eingefügt.

611, 25 leerer Raum] In seinem Handexemplar der Neuausgabe von FW notierte sich N. hierzu am Rand: „horror vacui?“ (Nietzsche 1887, 303; HAAB, C 4610) Die lateinische Wendung *horror vacui* („Furcht vor der Leere“) stammt aus der Scholastik und schreibt der Natur die aktive Eigenschaft zu, vor der Leere zurückzuschrecken (zur Begriffsgeschichte vgl. Krafft 1974, 1206–1212). Im veröffentlichten Werk N.s kommt sie nur in GM III 1 vor (vgl. KSA 5, 339, 26).

611, 30–34 Das Weib giebt sich weg, der Mann nimmt hinzu – ich denke, über diesen Natur-Gegensatz wird man durch keine socialen Verträge, auch nicht durch den allerbesten Willen zur Gerechtigkeit hinwegkommen] Anspielung auf die zeitgenössische Emanzipationsbewegung; vgl. NK 610, 30–32.

611, 33 f. zur Gerechtigkeit] Nachträglich in D 16a, 30 eingefügt.

612, 1 Unmoralische] Nachträglich in D 16a, 30 eingefügt.

612, 2–4 Denn die Liebe, ganz, gross, voll gedacht, ist Natur und als Natur in alle Ewigkeit etwas „Unmoralisches“. –] Nachträglich in D 16a, 30 eingefügt.

612, 4–14 Die Treue ist demgemäss in die Liebe des Weibes eingeschlossen, sie folgt aus deren Definition; bei dem Manne kann sie leicht im Gefolge seiner Liebe entstehn, etwa als Dankbarkeit oder als Idiosynkrasie des Geschmacks und sogenannte Wahlverwandtschaft, aber sie gehört nicht in's Wesen seiner Liebe, – und zwar so wenig, dass man beinahe mit einigem Recht von einem natürlichen Widerspiel zwischen Liebe und Treue beim Mann reden dürfte: welche Liebe eben ein Haben-Wollen ist und nicht ein Verzichtleisten und Weggeben; das Haben-Wollen geht aber jedes Mal mit dem Haben zu Ende ...] Das liest sich wie ein Echo folgender Passage aus Schopenhauers „Metaphysik der Geschlechtsliebe“ in Kapitel 44 des zweiten Bandes seiner *Welt als Wille und Vorstellung*. Schopenhauer schreibt dort, „daß der Mann von Natur zur Unbeständigkeit in der Liebe, das Weib zur Beständigkeit geneigt ist. Die Liebe des /621/ Mannes sinkt merklich, von dem Augenblick an, wo sie Befriedigung erhalten hat: fast jedes andere Weib reizt ihn mehr als das, welches er schon besitzt: er sehnt sich nach Abwechslung. Die Liebe des Weibes hingegen steigt von eben jenem Augenblick an. Dies ist eine Folge des Zwecks der Natur, welche auf Erhaltung und daher auf möglichst starke Vermehrung der Gattung gerichtet ist. Der Mann nämlich kann, bequem, über hundert Kinder im Jahre zeugen, wenn ihm eben so viele Weiber zu Gebote stehen; das Weib hingegen könnte, mit noch so vielen Männern, doch nur e i n Kind im Jahr (von Zwillingsgeburten abgesehen) zur Welt bringen. Daher sieht er sich stets nach andern Weibern

um; sie hingegen hängt fest dem Einen an: denn die Natur treibt sie, instinktmäßig und ohne Reflexion, den Ernährer und Beschützer der künftigen Brut zu erhalten. Demzufolge ist die eheliche Treue dem Manne künstlich, dem Weibe natürlich, und also Ehebruch des Weibes, wie objektiv, wegen der Folgen, so auch subjektiv, wegen der Naturwidrigkeit, viel unverzeihlicher, als der des Mannes.“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 620 f.) Wenngleich auch in N.s Text im Vorangehenden von „Natur“ (612, 3) die Rede ist, fehlt hier doch das zeugungsbiologische Argument für die angeblich nur bei der Frau ‚natürliche‘ Treue, das Schopenhauer anführt.

612, 7f. *Idiosynkrasie des Geschmacks*] Vgl. NK 375, 23.

612, 8 *und sogenannte Wahlverwandtschaft*] Nachträglich in D 16a, 30 eingefügt. Die chemische Metapher der Wahlverwandtschaft ist durch Goethes Ehe(krisen)roman *Die Wahlverwandtschaften* von 1809 als Gleichnis für erotische Verhältnisse etabliert worden. Der Titelbegriff bezieht sich auf das Werk *De attractionibus electivis* (1775) des schwedischen Chemikers Torbern Bergman, in dem es um Verbindungsaffinitäten zwischen chemischen Stoffen geht, die die Figur des Hauptmanns in Goethes Roman so erläutert: „Denken Sie sich ein A, das mit einem B innig verbunden ist, durch viele Mittel und durch manche Gewalt nicht von ihm zu trennen; denken Sie sich ein C, das sich eben so zu einem D verhält; bringen Sie nun die beiden Paare in Berührung: A wird sich zu D, C zu B werfen, ohne daß man sagen kann, wer das andere zuerst verlassen, wer sich mit dem andern zuerst wieder verbunden habe.“ (Goethe 1853–1858, 15, 45).

612, 11 *beim Mann*] D 16a, 30: „beim Manne“.

612, 12 *dürfte*] In D 16a, 30 korrigiert aus: „könnte“.

612, 19 *für ihn*] Nachträglich in D 16a, 30 eingefügt.

612, 20 *hätte*. –] In D 16a, 30 ging der Text hier ursprünglich noch weiter. Durchgestrichen sind in derselben Zeile die anschließenden Wörter: „Bei den“ (D 16a, 30); der Rest wurde wohl abgeschnitten.

364.

Der Einsiedler redet.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „361“ (D 16a, 31) nummeriert und vielleicht auch mit anderem Titel versehen, wie die abgeschnittene Seitenecke oben links vermuten lässt. Der Abschnitt bildet zusammen mit dem folgenden ein Text-Paar, wie schon der Titel von FW 365 zu er-

kennen gibt: „Der Einsiedler spricht noch einmal“ (613, 14). Zugleich handelt es sich dabei um die ersten Abschnitte in FW V, die ausdrücklich als Rollenrede konzipiert sind; es folgen noch andere Sprecher-Rollen in FW 368 (Zyniker), FW 379 (Narr) u. FW 380 (Wanderer). Zu diesem Sprechen „through a persona“ im Fünften Buch und insbesondere im vorliegenden Abschnitt vgl. schon Higgins 2000, 170.

Auf den ersten Blick mag irritierend wirken, dass in FW 364 – wie ebenfalls in FW 365 – ausgerechnet aus der Figurenperspektive eines Einsiedlers Reflexionen über den Umgang mit Menschen präsentiert werden; handelt es sich bei Einsiedlern doch nach üblichem Verständnis um solche Menschen, die „sich in Zurückgezogenheit von der Welt der religiösen Kontemplation hing[ebe]n“ und dabei „einzeln in Wäldern und Einöden lebten“ (Meyer 1874–1884, 6, 268). Freilich empfiehlt bzw. diskutiert der ‚Einsiedler unter Menschen‘ gerade Maßnahmen zum Erträglichmachen einer von ihm als widrig empfundenen menschlichen Nähe (was eingangs auffälligerweise in anthropophagischer Metaphorik als Verdauungsvorgang eines ‚einsamen Wolfes‘ verbildlicht wird): Unterdrückung von Ekelgefühlen, Idealisierung des Gegenübers oder Gleichgültigkeit in Bezug auf es. Berührungspunkte mit dem Einsiedler-Motiv weisen auch FW 367 (vgl. NK 616, 15–17 u. NK 616, 17–22), FW 379 (vgl. NK 632, 21–23) sowie FW 383 (vgl. NK 638, 2f.) auf. Vgl. auch schon im Vierten Buch FW 317 (NK 549, 27–29). Einsiedler besiedeln N.s Texte von der frühen bis zur späten Schaffensphase in recht großer Zahl (die eKGWB liefert über 200 Fundstellen); bereits im Brief an Erwin Rohde vom 10. 01. 1869 beschreibt N. sich selbst als jemanden, der „sich als Einsiedler zu fühlen gewöhnt hat“, der „mit kalten Blicken durch alle die gesellschaftlichen und kameradschaftlichen Verbindungen hindurchsieht“ (KSB 2/KGB I 2, Nr. 607, S. 356, Z. 28–30). Vgl. in zeitlicher Nähe zu FW V auch JGB 230, KSA 5, 169, 13 f: „wir Einsiedler [...] in aller Heilichkeit eines Einsiedler-Gewissens“.

Zur Deutung des vorliegenden Textes siehe Lampert 1993, 390 f., der einen engen Zusammenhang von FW 364 und FW 365 mit der Gelehrtenthematik in FW 366 sieht. Ähnlich Franco 2011, 218. Vgl. dagegen Stegmaier 2012b, 442–446, der den Abschnitt anders kotextualisiert, indem er ihn als Beginn einer „Aphorismenkette“ liest, die mit insgesamt acht Texten die umfangreichste im Fünften Buch sei; sie soll noch FW 365, FW 367, FW 369, FW 371, FW 376, FW 379 und FW 381 umfassen und dem „furchtlosen Alleinstehen mit der eigenen Orientierung“ (Stegmaier 2012b, 438) gewidmet sein.

612, 26 *Wolfshunger*] Das schon seit dem 17. Jahrhundert im Deutschen belegte Kompositum begegnet bei N. nur im vorliegenden Text (vgl. Grimm 1854–1971, 30, 1268). Im thematischen Verhältnis-Horizont von Einsiedlertum und menschlicher Gesellschaft lässt die Metapher an Hobbes’ Wolfsmenschen-

Formel „*Homo homini Lupus*“ (Hobbes 1657, Bl. *2 verso) denken und im Kontext des Fünften Buchs auch an die in FW 354 damit verbundene Formulierung „der einsiedlerische und raubthierhafte Mensch“ (591, 26 f.); vgl. NK 591, 24–33. In Walter Kaufmanns entsubstantivierender Übersetzung von „Wolfshunger“ geht, wie Lampert 1993, 390 moniert, der Raubtierbezug verloren: „ravenously hungry“ (Nietzsche 1974, 320).

612, 27 „*die schlechteste Gesellschaft lässt dich fühlen* –“, *wie Mephistopheles sagt*] In der Szene „Studierzimmer II“ von Goethes *Faust I* sagt Mephistopheles zu Faust: „Die schlechteste Gesellschaft läßt dich fühlen, / Daß du ein Mensch mit Menschen bist.“ (V. 1637 f.; Goethe 1876, 69) Im Erstdruck heißt es bei N. „sich“ (Nietzsche 1887, 304) statt „dich“. Letzteres steht aber auch in D 16a, 31 und in GoA V, 316. Lampert 1993, 390 macht gleichwohl gegen Colli/Montinari das Reflexivpronomen der Erstausgabe als intendiertes Falschzitat stark: „Nietzsches indicates his problem by misquoting a devil“, und er übersetzt: „The worst company allows itself to be felt.“ Kaufmann in Nietzsche 1974, 320 übersetzt hingegen: „the worst company can be felt“.

612, 28 f. *diesen Wolfshunger,*] Nachträglich in D 16a, 31 eingefügt.

612, 29 f. *Ah, wie schwer sind die Mitmenschen zu verdauen!*] Nachträglich in D 16a, 31 eingefügt. Abbey 2000, 184, Anm. 77 verweist hierfür auf die Verdauungsschwierigkeit in JGB 282 und nennt als Vorläufer der Metapher des Essens für „social relations“ Chamfort und Bacon. Vgl. auch im Dritten Buch FW 167, wo es schon in ähnlicher Wortwahl wie in FW 364 heißt, „dass man der Menschen satt sei, wenn man sie nicht mehr verdauen kann“ (499, 3 f.).

613, 6–8 *Selbsthypnotisierung. Sein Verkehrs-Objekt wie einen gläsernen Knopf fixiren, bis man aufhört, Lust und Unlust dabei zu empfinden*] Den „gläsernen Knopf“ als „Objekt“, auf das ein zu Hypnotisierender seine Aufmerksamkeit richten soll, hätte N., wie Brusotti 2001, 125, Anm. 36 betont, aus Anmerkungen des Übersetzers Preyer in Braid 1882, 280 vorfinden können (vgl. überdies Preyer 1881, 57). Von einem „Glasknopf“ ist aber auch in einem anderen, N. wohl bekannten Buch die Rede, nämlich in Georg Heinrich Schneiders *Der menschliche Wille*, in dem es ebenfalls um Hypnose geht (Schneider 1882, 206–208 u. 336–359): „Die abnorme Einseitigkeit des Bewusstseins wird bei dem Hypnotisiren aber dadurch hervorgerufen, dass die Aufmerksamkeit in aussergewöhnlicher Weise längere Zeit auf eine bestimmte Einwirkung gelenkt wird, auf den glänzenden Glasknopf, den man längere Zeit fixiren lässt, auf das Streichen und auf den Experimentator, den bei manchen Experimenten der Hypnotisirte scharf anzusehen hat.“ (Ebd., 345) Das Motiv nimmt N. auch in GM I 6, KSA 5, 265, 33–266, 1 auf, hier aber in orientalisieren-

der Verknüpfung als „Selbst-Hypnotisierung nach Art des Fakirs und Brahmanen – Brahman als gläserner Knopf und fixe Idee benutzt“ (vgl. NK 5/2, S. 128 f.).

613, 7 *fixiren*] D 16a, 31: „fixieren“.

613, 9 f. *und Freundschaft*] Nachträglich in D 16a, 31 eingefügt.

613, 10 *als unentbehrlich gepriesen, aber*] Nachträglich in D 16a, 31 eingefügt.

613, 12 *Geduld*] In D 16a, 31 ursprünglich durch Unterstreichung hervorgehoben.

365.

Der Einsiedler spricht noch einmal.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „362“ nummeriert (D 16a, 32). Der Titel bezieht sich auf FW 364 zurück und verdeutlicht durch die Wiederholungsanzeige „noch einmal“ die Zusammengehörigkeit der beiden Abschnitte – ähnlich wie bei FW 348 und FW 349 –, die auch über die Ähnlichkeit der Textanfänge hergestellt wird (vgl. NK 613, 14 f.). Während FW 364 jedoch in der unpersönlichen „man“-Form aus Einsiedlerperspektive allgemeine Ratschläge zum – distanzierenden – Umgang mit Menschen gibt, spricht FW 365 in der persönlicheren „wir“-Form über die eigene, einsiedlerische Rolle, die wesentlich als diejenige eines ‚postumen Menschen‘ erscheint. Staten 1990, 184 sieht darin ein „cunning project of self-representation“, Lampert 1993, 391 eine rezeptionstheoretische Selbstreflexion des „solitary Nietzsche“, in der wiederum Lemm 2009, 43 „a true consolation“ des Autors erkennen will; Stegmaier 2012b, 447–449, hier 447 spricht noch konkreter über N. als Autor „von Büchern, die imstande sind, auch nach dem Tod des Autors das Publikum noch [...] zu irritieren und zu faszinieren“.

613, 14 f. *Auch wir gehn mit „Menschen“ um*] Dass es sich um einen unter Menschen lebenden Einsiedler handelt, ist bereits aus dem vorangehenden Abschnitt bekannt, zu dessen Beginn die Sprechinstanz sich geradezu als Meister der „Kunst, mit Menschen umzugehn“ (612, 22 f.), präsentiert. Vgl. auch die weiter unten in FW 365 erwähnten „Kunststücke“ (613, 21) im Umgang mit bzw. unter Menschen.

613, 15–21 *auch wir ziehn bescheiden das Kleid an, in dem (als das) man uns kennt, achtet, sucht, und begeben uns damit in Gesellschaft, das heisst unter Verkleidete, die es nicht heissen wollen; auch wir machen es wie alle klugen Masken und setzen jeder Neugierde, die nicht unser „Kleid“ betrifft, auf eine höfliche*

Weise den Stuhl vor die Thüre] Die Verkleidungsmetaphorik in Bezug auf die menschliche Gesellschaft bzw. Moral kam bereits in FW 352 zum Einsatz. Dass zu der im vorliegenden Passus genannten Verkleidung bzw. Maskierung „perhaps even a mustache“ gehören kann, merkt Higgins 2000, 170 mit Blick auf N.s nachgerade ikonographisch gewordenen Schnurrbart an. Zum Schnurrbart als Maske vgl. ausdrücklich M 381, KSA 3, 247, 28–248, 4: „So kann der sanftmüthigste und billigste Mensch, wenn er nur einen grossen Schnurrbart hat, gleichsam im Schatten desselben sitzen, und ruhig sitzen, – die gewöhnlichen Augen sehen in ihm den Zubehör zu einem grossen Schnurrbart, will sagen: einen militärischen, leicht aufbrausenden, unter Umständen gewaltsamen Charakter – und benehmen sich darnach vor ihm.“

613, 16 *sucht, und]* D 16a, 32: „sucht und“.

613, 18 *die es nicht heissen wollen]* Nachträglich in D 16a, 32 eingefügt.

613, 22 f. *unter Menschen, mit Menschen „umzugehn“: zum Beispiel als Gespenst]* Das doppeldeutige Umgehen „mit“ und „unter Menschen“ erinnert in der letzteren Variante – ‚Umgehen‘ „als Gespenst“ – an die berühmten Eingangsworte des *Kommunistischen Manifests*: „Ein Gespenst geht um“ (Marx/Engels 1848, 3). Stegmaier 2012b, 447 verweist hingegen auf Lukas 24, 37, wo die Jünger den auferstandenen Jesus für ein Gespenst halten: „Sie erschrecken aber, und fürchteten sich; meineten, sie sähen einen Geist.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 107) Vor diesem Hintergrund erscheint fraglich, ob es sich bei dem dreifachen „Oder“ in 613, 25–27 um verschiedene, alternative „Arten und Kunststücke“ (613, 20) oder vielmehr nur um das Ausbuchstabieren ein und desselben (postumen) ‚Umgehens‘ mit/unter Menschen handelt.

613, 25 f. *wir kommen durch eine geschlossne Thür]* Anspielung auf den auferstandenen Jesus, der nach Johannes 20, 19 plötzlich in einem verschlossenen Raum vor seinen Jüngern stand: „Am Abend aber desselbigen Sabbaths, da die Jünger versammelt, und die Thüren verschlossen waren, aus Furcht vor den Juden, kam JEsus, und trat mitten ein, und spricht zu ihnen: Friede sey mit euch!“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 138) Vgl. auch die „Schlüsselloch“-Gedichte FW Vorspiel 42 u. FW Vorspiel 51.

613, 27–614, 3 *Oder: nachdem wir bereits gestorben sind. Letzteres ist das Kunststück der posthumen Menschen par excellence. („Was denkt ihr auch?“ sagte ein Solcher einmal ungeduldig, „würden wir diese Fremde, Kälte, Grabesstille um uns auszuhalten Lust haben, diese ganze unterirdische verborgne stumme unentdeckte Einsamkeit, die bei uns Leben heisst und ebensogut Tod heissen könnte, wenn wir nicht wüssten, was aus uns wird, – und dass wir nach dem Tode erst zu unserm Leben kommen und lebendig werden, ah! sehr lebendig!*

wir *posthumen Menschen!*“ –)] In mehreren Texten des späten N. findet sich die Vorstellung der Postumität, nicht zuletzt in selbstbezüglichen Äußerungen, in denen es um das Problem der denkerischen (Un-)Verständlichkeit bzw. Nachwirkung geht. So schreibt er etwa am 02.12.1887, KSB 8/KGB III 5, Nr. 960, S. 207, Z. 57–59 an Georg Brandes: „Sie sehen, mit was für posthumen Gedanken ich lebe. Aber eine Philosophie, wie die meine, ist wie ein Grab – man lebt nicht mehr mit.“ Im Spätwerk sind entsprechende prominente Äußerungen: GD Sprüche und Pfeile 15, KSA 6, 61, 10–12 („Posthume Menschen – ich zum Beispiel – werden schlechter verstanden als zeitgemässe, aber besser gehört. Strenger: wir werden nie verstanden – und daher unsre Autorität ...“), AC Vorwort, KSA 6, 167, 5 f. („Erst das Übermorgen gehört mir. Einige werden posthu(m) geboren.“) und EH Warum ich so gute Bücher schreibe 1, KSA 6, 298, 7 f. („Ich selber bin noch nicht an der Zeit, Einige werden posthum geboren.“); vgl. die entsprechenden Stellenkommentare in NK 6/1, S. 239 f., NK 6/2, S. 24 u. 448. Unter der titelgebenden Metapher der postumen Geburt betrachtet der Sammelband von Reschke/Brusotti 2012 N.s Wirkungsgeschichte.

613, 32 bei uns] Nachträglich in D 16a, 32 eingefügt.

614, 1 und] In D 16a, 32 wurde eine Streichung dieser Konjunktion wieder rückgängig gemacht.

366.

Angesichts eines gelehrten Buches.] Vgl. die ‚Vorstufe‘ KGW IX 12, Mp XV, 85v. 2–50: „Wir gehören nicht zu denen, die erst zwischen Büchern, auf den Anstoß von Büchern zu Gedanken kommen. Wir / lesen ‚sogar‘ selten, wir lesen deshalb nicht schlechter – Oh wie rasch errathen wir’s, ‚als Leser‘, ob Einer gehend, springend, / steigend, ‚im Freien, auf Höhen, am Meere‘ auf seine Gedanken gerathen ist oder aber sitzend, nicht fern genug vor dem Tintenfasce, mit zusammengedrücktem / Bauche, den Kopf über das ‚durstige‘ Papier gehängt: –~~oh wie rasch sind wir ‚auch‘ mit seinem Buche ‚einem xxxx‘~~ ‚solchen‘ Sitzgeiste u Sitzfleisch‘ fertig! ‚Man zweifle nicht:‘ Das geklemmte Eingeweide=weide ‚arbeitet mit, schreibt mit,‘ verräth sich ‚bis‘ und verräth sich‘ in die Form jedes ‚des‘ Satzes, bis ‚hinein.‘: ebenso wie eine geklemmte eitle ‚unverbesserlich=‘mittelmäßige Litteraten ‚Schreiber‘=Seele, / über welcher der Himmel niemals hell ‚werden will‘ geworden ist. / Ein ‚Die‘ Gelehrter hätte es ‚vor allem‘ nöthig, Künstler zu sein; so wie es ‚für‘ ein ‚die‘ Stubenhocker ‚es‘ nöthig ‚es‘ hätten, zu tanzen u. zu turnen: aber sie finden es ‚Beides‘ nicht

'nöthig.' / Man sehe seine Freunde wieder, mir denen man jung war, nachdem sie Besitz von ihrer Wissenschaft ergriffen / haben: ach, wie sehr 'immer' auch das Umgekehrte geschehen ist! Ach, wie sehr sie selbst nunmehr 'von ihr besetzt und' ,besessen' sind! / In ihre Ecke eingewachsen, verdrückt bis zur Unkenntlichkeit, unfrei, um ihr Gleichgewicht gebracht, 'abgemagert u.' an / Einer Stelle ausbündig rund – ~~jeder Gelehrte hat seinen Buckel – vielleicht~~: man ~~hat Mitleid~~, sie so wieder zu finden.' [von hier ist ein Strich gezogen, der vermitteln könnte, dass der Text bei „Jedes Handwerk ...“ fortgesetzt werden soll] [ist bewegt u. schweigt, wenn man sie so wiederfindet.] in Büchersälen über Schreiber=/Irrthümern blindgeworden oder in die ,innere Welt' eines Eingeweidewurms auf Nimmerwiedersehn verirrt: ein Schau=/spiel, das Mitleiden macht, wenn man daran denkt, was sie waren, was sie ,versprochen', in jenem Alter / wo man 'sich' mit guter göttlicher Laune sich dem Teufel verschreib't würde, u sie sich ,der Wissenschaft' ver-/schrieben 'weil sie 'heute' teufelsmäßig genug einhergeht'! Sie haben sich 'selbst' geopfert, diese Gelehrten: 'es ist kein Zweifel:' und man glaube 'ja' nicht, daß sie sich's hätten ersparen können, 'etwa' daß / sie nur das Opfer: 'irgend welcher' ungeschickter Methoden 'u Erziehungskünste' geworden seien, wie es ihnen die oberflächlichen Weltverbesserer u. Schreihälse 'teufel' einreden / möchten. ~~Es giebt keinen tüchtigen Gelehrten~~, 'Jeder tüchtige Gelehrte weiß es vom Grunde seines Herzens, daß es anders steht: daß es nämlich' ohne ein solches Opfer [gar keinen tüchtigen Gelehrten giebt'en' [würde.], daß] j'J'edes Handwerk, gesetzt 'selbst' daß es seinen goldenen / Boden hat, ~~einen Winkel, eine Ecke, einen 'mißformt schonungslos den mit ihm Behafteten; jeder "liegt schwer wie Blei'~~ [auf der Seele u. formt deren Gestalt schonungslos um – ins Krüppelhafte, Wunderliche, Plebejisch-Groteske. Das] / 'hat 'auch' ~~über sich ein Dach von Blei~~ 'über sich, das' gute Handwerker', das auf die Seele [des Gelehrten] drückt u. drückt, bis sie wunderbar u. krumm gedrückt ist.' / ist kein Einwand gegen dies/as Handwerk: vielmehr eine Bedingung dafür, daß es 'gesetzt daß es Einer in ihm' bis zur Meisterschaft getrie'ei'ben 'will.' wird. en' 'soll.' Wollt ihrs / anders, so habt ihr sofort den 'wissensch[aftlichen]' Schauspieler 'vor gemischtem Publikum', ich meine den Litteraten u 'Preß="Taschenspieler. ~~vor gemischtem Publikum~~. Oder / den Tribünen-Helden, der – – – 'Glaubt man 'darum'um diese leidige Verunstaltung' durch irgendwelche Erziehungskünste herumzukommen? / Ich zweifle: man muß um jede Art Meisterschaft ein wenig theuer zahlen.' / Man nimmt ein Buch zur Hand: man riecht daran. Ist es zwischen Büchern, auf den Anstoß von Büchern entstanden? 'Riecht es nach Büchern?' / Das ist eine 'die' erste Frage des Geruchs. Oh wie rasch ver-räth sichs, ob sein Schreiber viel oder wenig liest, ob er gut / liest, 'gut überhaupt' lesen kann – , ~~insgleichen ob er~~ 'eine seltene u vornehme Kunst! – insgleichen – – –'“.

Obwohl N. den gedruckten Text durch zwei Gedankenstriche zwischen ganzen Sätzen (in 614, 19 u. 615, 22) klar in drei Segmente gegliedert hat, lässt sich quer dazu eine inhaltliche Zweiteilung feststellen: Während der Gedankengang zunächst auf eine Kritik des Gelehrtenstandes hinausläuft, wie sie ähnlich schon UB II HL (vgl. exemplarisch das Vorwort in KSA 1, 245–247) anhand einer vom ‚Leben‘ abgewandten Geschichtswissenschaft unternahm, setzt der mit einem adversativen „Aber“ (615, 12) beginnende zweite Teil zu einer scharfen Polemik gegen den „Litteraten“ an, „der eigentlich Nichts ist, aber fast Alles ‚repräsentirt‘“ (615, 19 f.). Am negativen Kontrastbeispiel des ‚Literaten‘ richtet das sprechende Wir das zuvor gezeichnete Bild des Gelehrten als eines ‚krummgearbeiteten Handwerksmeisters‘ wieder auf: Das „Opfer“ (615, 11), das der Gelehrte seinem Fach dargebracht hat, erhebe ihn gegenüber allem „Scheinbaren, Halbächten, Aufgeputzten, Virtuosenhaften, Demagogischen, Schauspielerischen in litteris et artibus“ (615, 31–33), von dem in einer abschließenden Klammerbemerkung selbst das „Genie“ (616, 1) nicht ganz freigesprochen wird. Als exemplarisches Beispiel für N.s Humor führt dies Higgins 2000, vii an. Zur Gelehrtenexistenz und zum ‚gelehrten Buch‘ vgl. bereits FW 348, FW 349 und FW 358 (bes. 605, 1–10) sowie JGB VI: wir Gelehrten (KSA 5, 129–149). Durch den vom Titel des vorliegenden Abschnitts eher verschleierte Übergang von der Gelehrten- zur Künstlerthematik eröffnet FW 366 überdies eine Reihe von Abschnitten, die sich wieder (wie in FW V bereits – hinsichtlich des Schauspielertums – FW 356 und FW 361) Fragen der Ästhetik widmet und zunächst bis einschließlich FW 370 reicht.

Stegmaier 2012b, 153–160 betrachtet FW 366 hingegen nicht in dieser Überleitungsfunktion, sondern als „abschließende[n] Aphorismus“ (ebd., 153) einer Viererkette zur Gelehrtenthematik, die er bereits mit FW 344 beginnen und außerdem, vielleicht weniger überraschend, FW 348 und FW 349 (vgl. zu dieser „series of reflections“ über „‚scholarly‘ types“ schon Schacht 1988, 77 u. 86, Anm. 7) umfassen lässt. In Bezug auf FW 366 zeigt Stegmaier die Tendenz, einzelne Äußerungen auf spekulative Weise biographisch zu entschlüsseln. So könne es sich bei dem im Titel und dann erneut im Text genannten „gelehrte[n] Buch“ (614, 20) seines Erachtens ganz konkret um Wilhelm Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* von 1883 handeln, die sich zwar nicht N.s Privatbibliothek befand und auch nie von ihm erwähnt wurde, von Heinrich von Stein aber eventuell 1884 nach Sils-Maria mitgebracht worden sei (vgl. Stegmaier 2012b, 154, Anm. 253; hierzu bereits Kamerbeek 1950, 58 u. NK FW 355). Die Passage über die „Freunde [...], mit denen man jung war“ (614, 28), bezieht Stegmaier ebd., 156 auf N.s Studienfreund Erwin Rohde, der es später „in der Klassischen Philologie zur höchsten Gelehrsamkeit“ gebracht, sich aber zunehmend von N. entfernt hatte.

Zur Interpretation von FW 366 im Zusammenhang mit den beiden vorangehenden ‚Einsiedler-Abschnitten‘ vgl. Lampert 1993, 392–394, der die Gelehrten als potentielle postume Geburtshelfer und Verbündete des Einsiedlers gegen die Moderne deutet und dabei auch schon ihre sich gegen Ende des Textes abzeichnende Rehabilitierung hervorhebt. Rückgriffe auf N.s Biographie finden sich ebenfalls bereits bei Lampert: Neben Rohde führt er noch Paul Deussen an, um N.s „own experience with scholarly friends“ (ebd., 392) zu verdeutlichen. Zur ambivalenten Haltung gegenüber den Gelehrten in FW 366 vgl. auch Leiter 2015, xv u. 28 f. In Analogie zur Marx’schen Entfremdungsanalyse setzt Dobler 2017, 250 den ersten Part der Ausführungen über die Gelehrten in FW 366, die zeigten, dass „Entfremdung [...] nicht nur körperliche Arbeit“ betrifft.

614, 5–27 *Wir gehören nicht zu Denen, die erst zwischen Büchern, auf den Anstoss von Büchern zu Gedanken kommen – unsre Gewohnheit ist, im Freien zu denken, gehend, springend, steigend, tanzend, am liebsten auf einsamen Bergen oder dicht am Meere, da wo selbst die Wege nachdenklich werden. Unsre ersten Werthfragen, in Bezug auf Buch, Mensch und Musik, lauten: „kann er gehen? mehr noch, kann er tanzen?“ ... Wir lesen selten, wir lesen darum nicht schlechter – oh wie rasch errathen wir’s, wie Einer auf seine Gedanken gekommen ist, ob sitzend, vor dem Tintenfass, mit zusammengedrücktem Bauche, den Kopf über das Papier gebeugt: oh wie rasch sind wir auch mit seinem Buche fertig! Das geklemmte Eingeweide verräth sich, darauf darf man wetten, ebenso wie sich Stubenluft, Stubendecke, Stubenenge verräth. – Das waren meine Gefühle, als ich eben ein rechtschaffnes gelehrtes Buch zuschlug, dankbar, sehr dankbar, aber auch erleichtert ... An dem Buche eines Gelehrten ist fast immer auch etwas Drückendes, Gedrücktes: der „Specialist“ kommt irgendwo zum Vorschein, sein Eifer, sein Ernst, sein Ingrim, seine Ueberschätzung des Winkels, in dem er sitzt und spinnt, sein Buckel, – jeder Specialist hat seinen Buckel. Ein Gelehrten-Buch spiegelt immer auch eine krummgezogene Seele: jedes Handwerk zieht krumm.]* In der oben zitierten ‚Vorstufe‘ wird stattdessen eine Verbindung von Gelehrsamkeit und Künstlertum gefordert (vgl. KGW IX 12, Mp XV, 86v, 13f.). Vgl. auch die ‚unspezialistische‘ Synthese von Gelehrtem, Arzt, Künstler und Gesetzgeber in FW 113 (474, 5f.). Dass der empirische Autor N. nicht nur Interesse an Outdoor-Aktivitäten hatte, sondern auch an Turnübungen für Stubenhocker, zeigt seine Lektüre von Daniel Gottlob Moritz Schrebers Buch über *Aerztliche Zimmergymnastik* (15. Aufl. 1877), das er bereits 1878 erworben hatte.

614, 5–7 *Wir gehören nicht zu Denen, die erst zwischen Büchern, auf den Anstoss von Büchern zu Gedanken kommen]* Ergänzend dazu heißt es weiter unten rechtfertigend: „Wir lesen selten, wir lesen darum nicht schlechter“ (614, 12f.) Das Selbstporträt vom bücherabstinenten Selbstdenker, das der Beginn der

Druckfassung zeichnet, findet sich in N.s Spätwerk ähnlich auch an anderen Stellen. So heißt es noch drastischer, wenngleich nicht gerade wahrheitsgetreu in EH MA 4, KSA 6, 326, 21–23: „ich las jahrelang Nichts mehr – die grösste Wohltat, die ich mir je erwiesen habe!“ Siehe ebenfalls EH Warum ich so klug bin 3, KSA 6, 284, 7–11 u. 25 f. Darüber, dass Gelehrte nur beim Lesen denken könnten und dies ein Zeichen ihrer Dekadenz sei, mokiert sich dementsprechend EH Warum sich so klug bin 8, KSA 6, 292, 32–293, 13.

614, 8 *steigend*] Im Druckmanuskript korrigiert: „laufend steigend“ (D 16a, 33).

614, 9 f. , *am liebsten auf einsamen Bergen oder dicht am Meere, da wo selbst die Wege nachdenklich werden*] In etwas anderem Wortlaut nachträglich in D 16a, 33 eingefügt: „unter hellem Himmel“ statt „auf einsamen Bergen“. Die in der Druckfassung realisierten „einsamen Berge[]“ lassen an den Aufenthaltsort Zarathustras vor seinem „Untergang“ zu den Menschen denken; vgl. NK 571, 2–6.

614, 12 *kann er tanzen?“ ...*] D 16a, 33: „kann er tanzen?..“ Zum Tanz-Motiv, das in mehreren Abschnitten des Fünften Buchs und schon in der Erstaussgabe von FW als Metapher für das Ideal eines ‚freigeistigen‘, ‚fröhlich-wissenschaftlichen‘ Denk- und Schreibstils vorkommt, vgl. NK 356, 9 u. NK 635, 23–25.

614, 14–16 *sitzend, vor dem Tintenfass, mit zusammengedrücktem Bauche, den Kopf über das Papier gebeugt*] Vgl. NK 448, 21–28.

614, 17–19 *Das geklemmte Eingeweide verräth sich, darauf darf man wetten, ebenso wie sich Stubenluft, Stubendecke, Stubenenge verräth*] In der oben zitierten ‚Vorstufe‘ wird die in der zweiten Hälfte der Druckfassung geübte Polemik gegen ‚den Literaten‘ an dieser Stelle bereits vorweggenommen. Vgl. KGW IX 12, Mp XV, 85v, 5–12.

614, 25–27 *jeder Specialist hat seinen Buckel. Ein Gelehrten-Buch spiegelt immer auch eine krummgezogene Seele*] Zum Buckel des Gelehrten vgl. bereits N.s Brief an Carl von Gersdorff vom 11. 04. 1869, KSB 2/KGB I 2, Nr. 632, S. 385, Z. 18 f., wo er kurz vor Antritt seiner Basler Professur schreibt: „Von dem obligaten Buckel der Professoren spüre ich noch nichts.“ Auch in UB III SE 2 kommt N. auf das Motiv zurück; hier findet sich sogar schon das Bild vom Krummziehen: „Wer weiss es noch, dass die Erziehung des Gelehrten, dessen Menschlichkeit nicht preisgegeben oder ausgedörrt werden soll, ein höchst schwieriges Problem ist – und doch kann man diese Schwierigkeit mit Augen sehen, wenn man auf die zahlreichen Exemplare Acht giebt, welche durch eine gedankenlose und allzu frühzeitige Hingebung an die Wissenschaft krumm gezogen

und mit einem Höcker ausgezeichnet worden sind.“ (KSA 1, 344, 9–16) Laut Stegmaier 2012b, 157 soll es sich um eine „studentische Redensart“ aus N.s Zeit handeln; einen Beleg hierfür führt er jedoch nicht an.

615, 3 *wenn man sie so wiederfindet. Jedes Handwerk*] Der eingangs zitierten ‚Vorstufe‘ ist zu entnehmen, dass an an dieser Stelle ursprünglich ein zusätzlicher Passus über die Selbstopferung der Gelehrten stand.

615, 3 *sie so*] In D 16a, 33 korrigiert aus: „sich {selb[er]}“.

615, 3–5 *Jedes Handwerk, gesetzt selbst, dass es einen goldenen Boden hat, hat über sich auch eine bleierne Decke*] Dass das Handwerk „einen goldenen Boden“ hat, besagt ein altes Sprichwort, zu dem in Wanders *Sprichwörter-Lexikon* folgende Erklärung angeführt wird: „Arbeiten können gibt Selbstvertrauen, verleiht das wohlthuende Gefühl der Unabhängigkeit, und beschützt die Liebe zum Recht.“ (Wander 1867–1880, 2, 339) An der hier zu kommentierenden Stelle wird das Sprichwort lediglich um des Wortspiels „goldene[r] Boden“ – „bleierne Decke“ willen zitiert; der „goldene[] Boden“ des Handwerks wird durch die Wendung „gesetzt selbst“ schon in Frage gestellt – im Gegensatz zu seiner „bleierne[n] Decke“, die außer Frage steht. Das Handwerk, das hier freilich nur in übertragener Bedeutung gemeint ist – als das ‚Handwerk des Gelehrten‘ –, wird damit diffamiert. Die folgende, ausdrücklich lobende Abgrenzung der Gelehrten als „Meister eures Handwerks“ (615, 28 f.) von den bloß schauspielenden „Litteraten“ (615, 16), die in Wirklichkeit gar kein Handwerk beherrschen, relativiert das bisherige Negativporträt des Gelehrtenstandes aber wieder ein gutes Stück weit. Es bleibt ein ambivalentes Bild.

615, 13 *Herren*] D 16a, 34: „Herrn“.

615, 16 *den gewandten „vielgewendeten“ Litteraten*] Anspielung auf das Epitheton der ‚Vielgewandtheit‘, das bei Homer dem Helden Odysseus zukommt; vgl. NK 576, 26 f. Die ‚Vielgewendetheit‘ des „Litteraten“ im vorliegenden Passus verweist auf sein Schauspielertum.

615, 18–20 *den Litteraten, der eigentlich Nichts ist, aber fast alles „repräsentiert“, der den Sachkenner spielt und „vertritt“*] Dass „der Litterat [...] wesentlich Schauspieler“ ist, indem er „den ‚Sachkundigen‘, den ‚Fachmann‘ [spielt]“ (609, 20 f.), hatte bereits FW 361 behauptet, wo überdies „der Jude als geborener Litterat“ (609, 17) bezeichnet wurde. Vgl. NK 609, 17–21.

615, 32 f. *in litteris et artibus*] N. verwendet die lateinische Formel („in Wissenschaften und Künsten“), sonst stets umgekehrt: „in artibus et litteris“ (NL 1884, 26[404], KSA 11, 257, 8 f.); vgl. auch KGW IX 11, Z II 10, 5, 28 (in der Schreibweise „in artibus u. litteris“) = NL 1885, 38[5], KSA 11, 600, 6 u. GM III 22, KSA 5, 393, 1.

615, 33 f. *Probität*] Vgl. Petri 1861, 633: „die Redlichkeit, Rechtschaffenheit“.

616, 1 f. *Selbst Genie hilft über einen solchen Mangel nicht hinweg, so sehr es auch über ihn hinwegzutäuschen versteht*] Zum „Genie“ bei N. vgl. die Literaturhinweise in NK 399, 12–15. Das „Genie“ wird einerseits den schauspielerisch-schmarotzenden „Litteraten“ (615, 16) gegenübergestellt, andererseits aber doch auch zugesellt, insofern sich der Unterschied zwischen ihnen nur als ein gradueller erweist: Auch dem künstlerischen Genie fehle wie dem „Litteraten“ die „unbedingte Probität“ (615, 33 f.), die an den Gelehrten kurz davor noch gelobt wurde. Es vermöge sie zwar geschickter noch als die ersteren vorzutäuschen, leide aber trotzdem – und im Gegensatz zu ihnen? – an der Diskrepanz zwischen Schein und Sein. Völlig ungeschoren bleibt in FW 366 lediglich das sprechende Wir bzw. Ich selbst, das am ehesten noch hinsichtlich ihrer „rückichtsloseste[n] Ablehnung alles Scheinbaren“ (615, 30 f.) mit den Gelehrten sympathisiert, die darin „gleich mir“ (615, 24) seien. Bei so viel Authentizität kann selbst das „Genie“ nicht mithalten, das gründliche „Schulung und Cultur“ (616, 8) nur geschickt vorzugaukeln verstehe. Im Traditions-Hintergrund steht hierbei letztlich die in die Antike zurückreichende Dichotomie von *ars* und *ingenium*.

616, 7 f. *Solidität*] Vgl. Petri 1861, 727: „die Dichtheit, Festigkeit, Dauerhaftigkeit, Rechtlichkeit, Zuverlässigkeit“.

616, 11 f. *alle grossen modernen Künstler leiden am schlechten Gewissen*] Das schlechte Gewissen der „grossen modernen Künstler“ resultiert demnach aus ihrem Bewusstsein, der von ihnen zur Schau gestellten soliden „Schulung“ (616, 8) in Wahrheit nicht gerecht zu werden. Laut Sautet in Nietzsche 1993, 524, Anm. 460 handelt es sich bei dieser abschließenden Bemerkung um eine Anspielung auf Richard Wagner, an den man dabei tatsächlich auch – obschon nicht ausschließlich – denken kann: zumindest dann, wenn man die ausdrückliche Charakterisierung Wagners als Schauspieler im übernächsten Abschnitt FW 368 vor Augen hat; vgl. NK 617, 16–22. Wenn Stegmaier 2012b, 153, Anm. 251 dagegen einwendet, Wagner scheine doch gar „kein schlechtes Gewissen gehabt zu haben“, dann zielt dies an der psychologischen Suggestion von FW 366 vorbei, die ja gerade besagt, es handle sich beim schlechten Künstler-Gewissen um ein *heimliches* Leiden.

367.

Wie man zuerst bei Kunstwerken zu unterscheiden hat.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „366“ nummeriert (D 16a, 35). Der für das

Fünfte Buch vergleichsweise kurze Abschnitt – ähnlich kurz sind nur noch FW 376 und FW 378 – handelt nicht etwa von unterschiedlichen Elementen oder Aspekten eines jeden Kunstwerks, sondern von zwei verschiedenen Kunst-Arten, die letztlich auf einen produktionsästhetischen bzw. künstlertypologischen Gegensatz hinauslaufen: von einer „monologischen Kunst“, wie sie der nur mit sich und seinem Werk beschäftigte, solipsistische Künstler hervorbringe, und einer „Kunst vor Zeugen“ (616, 17), bei deren Produktion der Künstler es auf die Wirkung absehe und deshalb gleichsam selbst schon aus der Rezipientenperspektive arbeite. Dass in der Werthierarchie des Textes die erste Kunst-Art über der zweiten steht, wird allein schon dadurch deutlich, dass die sprechenden „wir Gottlosen“ (616, 22), die im zweiten, mittleren Satz des Abschnitts einen metaphorischen Abstecher vom Gebiet der Ästhetik in das der Religion unternehmen, für sich reklamieren, die „Einsamkeit“ (616, 21) erfunden zu haben. Die abgewertete „Kunst vor Zeugen“ ließe sich auch als ‚Schauspieler-Kunst‘ bezeichnen; insofern weist sie zurück auf die Schauspieler-Thematik in den Abschnitten FW 356, FW 361 sowie FW 366 und voraus auf den direkt folgenden Abschnitt FW 368, der insbesondere Richard Wagner als „Schauspieler“ (617, 21) betrachtet und verurteilt. Damit würde dann also ein konkretes Beispiel für die in FW 367 genannte, pejorativ konnotierte „Kunst vor Zeugen“ gegeben werden.

Während Schacht 1988, 77 u. 86, Anm. 10 FW 367 zusammen mit FW 368 und FW 370 zu einer „series of reflections“ über Kunst („art“) gruppiert, erklärt Lampert 1993, 395–397 den vorliegenden Abschnitt etwas großflächiger zum Beginn einer bis FW 371 reichenden Reihe von ‚methodologischen‘ Abschnitten, die dem für N. zentralen Problemkomplex „of art and truth“ (ebd., 395) gewidmet seien, wobei hier erneut der ‚Einsiedler‘ aus FW 364–365 spreche. In letzterem Punkt übereinstimmend beschreibt auch Stegmaier 2012b, 449–453, hier 449 das in FW 367 sprechende Wir als „einsiedlerische[n] Künstler“, der sich freilich paradoxerweise „vor Publikum darüber [äußert], dass einsiedlerische Künstler den Publikumsgeschmack [...] vergessen“. Stegmaier denkt hierbei offenbar an N.s Leserschaft; ein fiktives Publikum wird im Text jedenfalls nicht ausdrücklich adressiert. Dass die Sprechinstanz selbst als „Künstler“ aufgefasst werden kann, setzt schließlich den sehr weiten Begriff von Kunst voraus, wie er im Text eingeführt wird, wonach zur Kunst auch das Denken zählt. Demzufolge lassen sich ja ebenfalls die ästhetiktheoretischen Reflexionen des ‚einsamen Gottlosen‘ als „Kunst“ verstehen.

Über den monologischen Charakter seines eigenen Schreibens und dessen problematisches Verhältnis zum (potentiellen) Lesepublikum hat sich N. mehrfach in Briefen geäußert; in Bezug auf die Erstausgabe von FW benutzte er hierfür während der Vorbereitung des Drucks häufiger die lateinische Formel

„mihi ipsi scribo“ (Brief an Paul Rée, 29.05.1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 235, S. 199, Z. 19) bzw. „Mihi ipsi scripsi“ (Brief an Paul Rée, verm. 10.06.1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 238, S. 202, Z. 32; Brief an Erwin Rohde, Mitte Juli 1882 KSB 6/KGB III 1, Nr. 267, S. 226, Z. 27). In einer nachgelassenen Aufzeichnung von 1883 notiert N. die deutsche Version: „Ich schreibe für mich selber“, und er fügt mit Blick auf die „Gelehrten“ (die auch im Fünften Buch eine nicht unwichtige Rolle spielen, vgl. FW 348, FW 349 und den unmittelbar vorangehenden Abschnitt FW 366) hinzu: „und welchen Sinn hätte Schreiben in diesem zerschriebenen Zeitalter? wenig: denn abgesehen von den Gelehrten versteht Niemand mehr zu lesen, und auch die Gelehrten – – –“ (NL 1883, 8[20], KSA 10, 341, 4–7). Vgl. auch noch die Formulierung aus dem vielzitierten ‚Wille zur Macht‘-Notat KGW IX 6, W II 1, 1, 40–42 (NL 1887, 9[188], KSA 12, 450, 27–29): „Ich achte die Leser nicht mehr: wie könnte ich für Leser schreiben? ... Aber / ich notire mich, für mich.“

Zu FW 367 gibt es eine zwischen Sommer und Herbst 1884 entstandene Vorarbeit, die aber nicht zwei, sondern drei Kunsttypen unterscheidet und die vermeintlich mit Gott kommunizierende Kunst, die nach der Druckfassung der „Kunst vor Zeugen“ zuzuordnen ist, noch als Unterart des ersten, monologischen Typus betrachtet: „Es giebt 1) monologische Kunst (oder im ‚Zwiesgespräch mit Gott‘) / 2) gesellschaftliche Kunst, société vorausgesetzt, eine feinere Art von Mensch. / 3) demagogische Kunst z.B. Wagner für das deutsche ‚Volk‘, Victor Hugo“ (NL 1884, 26[321], KSA 11, 235, 1–6). Zur zentralen, gattungsübergreifenden Zweiteilung der Künste in FW 367 vgl. die in NK 616, 15–17 zitierte Forschungsliteratur.

616, 15–17 *Alles, was gedacht, gedichtet, gemalt, componirt, selbst gebaut und gebildet wird, gehört entweder zur monologischen Kunst oder zur Kunst vor Zeugen.*] Was nach geläufiger Vorstellung zu jedem Kunstwerk zu gehören scheint, nämlich der intentionale Rezipientenbezug bzw. die Kommunikationsstruktur zwischen Künstler und Publikum, erscheint in diesem apodiktischen Eingangssatz lediglich als *eine* Möglichkeit, die der anderen – und vom Sprecher präferierten – Option einer im reinen Selbstbezug des Künstlers aufgehenden Kunst gegenübersteht. Eine solche monologische Kunst (im weiten Sinne), die auf Autonomiekonzepte einer Genie-Ästhetik verweist, wie man sie aus den literarischen Strömungen des Sturm und Drang und der Romantik kennt, lässt sich, wie oben schon angedeutet, auch auf briefliche Selbstäußerungen N.s über die Erstausgabe von FW beziehen.

Es finden sich freilich weitere Aussagen bei N., in denen die zu Beginn von FW 367 so strikt gezogene Trennlinie zwischen den beiden Kunsttypen tendenziell verwischt, indem die inneren Spannungen einer ‚monologischen Kunst vor Zeugen‘ thematisiert werden. Vgl. z. B. schon den Hinweis N.s zur

Erstausgabe von MA I 1878: „Dieses monologische Buch, welches in Sorrent während eines Winteraufenthaltes (1876 auf 1877) entstand, würde jetzt der Oeffentlichkeit nicht übergeben werden, wenn nicht die Nähe des 30. Mai 1878 den Wunsch allzu lebhaft erregt hätte, einem der grössten Befreier des Geistes zur rechten Stunde [sc. Voltaire zum 100. Todestag] eine persönliche Huldigung darzubringen.“ (KSA 2, 10) Warum es dafür doch „der Oeffentlichkeit“ bedürfe, bleibt ungesagt. In der 1886 verfassten Vorrede zur Neuausgabe von MA II heißt es dann zu Beginn des fünften Abschnitts rückblickend: „Damals lernte ich erst jenes einsiedlerische Reden, auf welches sich nur die Schweigendsten und Leidendsten verstehn: ich redete, ohne Zeugen oder vielmehr gleichgültig gegen Zeugen, um nicht am Schweigen zu leiden“ (KSA 2, 374, 8–11). Anstelle der hier inszenierten Gleichgültigkeit des publizierenden Autors gegen seine lesenden „Zeugen“ (die bei N. indes keineswegs in großer Zahl vorhanden waren), artikuliert sich im Brief an Franz Overbeck vom 2. Juli 1885 ein Schamgefühl – zwar nicht vor dem Publikum, aber vor sich selbst: „ich schäme mich oft genug, so viel publice schon gesagt zu haben, was zu keiner Zeit, selbst zu viel werthvollern und tiefern Zeiten, vor das ‚Publicum‘ gehört hätte. Man verdirbt sich eben den Geschmack und die Instinkte, inmitten der ‚Preß- und Frechheits-Freiheit‘ des Jahrhunderts“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 609, S. 62f., Z. 50–55). In anderen Texten aus N.s später Schaffensphase wird dagegen von einem ganz und gar monologischen Denken und Schreiben geschwärmt; so heißt es z. B. in einem Nachlass-Notat vom Herbst 1887 unter der Überschrift „Das vollkommene Buch. – / 1) die Form, der Stil / Ein idealer Monolog“ (KGW IX 6, W II 1, 54 = NL 1887, 9[115], KSA 12, 400, 10–12).

In der Sekundärliteratur wird der zu kommentierende Passus recht häufig zitiert. Die ästhetiktheoretische Fundamentalunterscheidung zwischen monologischer und publikumsorientierter Kunstform in FW 367 projiziert Ahrend 1995, 160 auf die Differenz „zwischen unschuldiger und schuldiger Musik“ in M 255, KSA 3, 207, 31. Dass jener ästhetische Unterschied auch „crucial to Nietzsche’s political thinking“ sei, meint Conway 1998, 298 f. In Auseinandersetzung mit Conway gibt Ridley 2011, 314 zu bedenken, es gehe hier nur um „a distinction that spectators might draw between two varieties of artistic creativity“. Der „Gattung der ‚monologischen‘ Kunst“ ordnet hinwiederum Winteler 2014, 49 f. den gesamten Za-Werkkomplex zu. Als „Kunst vor Zeugen“ macht Tongeren 2016a, 143 u. 149–157 über den Umweg des mit dem in FW Vorrede (vgl. NK 349, 25 f.) gebrauchten Transfigurationsbegriffs (und eine entsprechende Raffael-Reminiszenz in GT 4) insbesondere die Kunstgattung der „Malerei“ namhaft, obwohl im Text ja die gattungsübergreifende Bedeutung der Zweiteilung von Kunstformen deutlich markiert wird.

616, 17–22 *Unter letztere ist auch noch jene scheinbare Monolog-Kunst einzurechnen, welche den Glauben an Gott in sich schliesst, die ganze Lyrik des Ge-*

bets: denn für einen Frommen giebt es noch keine Einsamkeit, – diese Erfindung haben erst wir gemacht, wir Gottlosen.] Während die oben schon angeführte ‚Vorstufe‘ NL 1884, 26[321], KSA 11, 235, 1 f. „monologische Kunst“ und Kunst „im ‚Zwiegespräch mit Gott‘“ noch in einem Atemzug nannte, wird die letzterer entsprechende „Lyrik des Gebets“ in der Druckfassung als nur „scheinbare Monolog-Kunst“, deren geglaubter Zeuge ja Gott ist, strikt von der authentischen Monolog-Kunst separiert. Vgl. auch „das rhythmisierte Gebet“ in FW 84, das „den Göttern näher an’s Ohr [...] kommen“ (440, 19 f.) soll. In einem Plan zu Za von 1885 heißt es in Bezug auf Gottlosigkeit und Einsamkeit ähnlich wie in FW 367, es handle es sich bei Zarathustra um einen „gottlose[n] Ein-/siedler“, um „de[n] erste[n] / Einsame[n]“, der / nicht betete“ (KGW IX 2, N VII 2, 191, 2–24 = NL 1885, 39[3], KSA 11, 620, 6 f.). In dem ebenfalls schon zitierten Brief an Franz Overbeck vom 2. Juli 1885, in dem N. von seiner Scham berichtet, vor Publikum zu denken, kommt er auch auf den Zusammenhang von Einsamkeit und Gottlosigkeit zu sprechen, wobei er jedoch von zwei gottgläubigen Einsamen als – insofern untauglichen – Vorbildern ausgeht: „ich halte mir das Bild Dante’s und Spinoza’s entgegen, welche sich besser auf das Loos der Einsamkeit verstanden haben. Freilich, ihre Denkweise war, gegen die meine gehalten, eine solche, welche die Einsamkeit ertragen ließ; und zuletzt gab es für alle die, welche irgendwie einen ‚Gott‘ zur Gesellschaft hatten, noch gar nicht das, was ich als ‚Einsamkeit‘ kenne.“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 609, S. 63, Z. 55–61) Offenkundig kommt diese neu erfahrene Einsamkeit eines Gottlosen derjenigen nahe, von der in FW 367 gehandelt wird. Hamacher 1986, 326 interpretiert die im vorliegenden Passus behauptete Zusammengehörigkeit von Gottlosigkeit und Einsamkeit als Reflexion auf die Bedingung von Individualität überhaupt.

616, 22 *Ich kenne]* In D 16a, 35 korrigiert aus: „Es giebt“.

616, 22–27 *Ich kenne keinen tieferen Unterschied der gesamten Optik eines Künstlers als diesen: ob er vom Auge des Zeugen aus nach seinem werdenden Kunstwerke (nach „sich“ –) hinblickt oder aber „die Welt vergessen hat“: wie es das Wesentliche jeder monologischen Kunst ist, – sie ruht auf dem Vergessen, sie ist die Musik des Vergessens.] Der Satzsatz variiert erneut die Unterscheidung des Eingangssatzes und fügt das Vergessen als Grund der monologischen Kunst hinzu, die abschließend metaphorisch als „Musik des Vergessens“ bezeichnet wird. Dass nicht die Musik selbst als besondere Kunstform angesprochen ist, geht aus der Weite des im Eingangssatz vorausgesetzten Kunstbegriffs hervor; Stegmaier 2012b, 452 verweist hierfür auf die verwandte Metapher von der „Musik des Lebens“ in FW 372 (624, 1), vgl. auch Tongeren 2016a, 143 u. 156 f. Rupschus 2011 stellt einen Bezug zu M 255 her, wo jedoch im wörtlichen Sinn von Musik die Rede ist. In diesem dialogischen Text bemerkt der*

Gesprächspartner A: „Aber ich nenne eine unschuldige Musik jene, welche ganz und gar nur an sich denkt, an sich glaubt, und über sich die Welt vergessen hat, – das Von-selber-Ertönen der tiefsten Einsamkeit, die über sich mit sich redet und nicht mehr weiss, dass es Hörer und Lauscher und Wirkungen und Missverständnisse und Misserfolge da draussen giebt.“ (KSA 3, 207, 33–208, 5)

Als mögliche Quelle präsentiert Rupschus ein Gedicht aus Friedrich Rückerts Zyklus *Liebesfrühling*, wo es freilich nicht über den Künstler bzw. den Musiker, sondern über den Liebenden heißt: „Wer in der Liebsten Auge blickt, / Der hat die Welt vergessen. / Der kann nicht, wen ihr Arm umstrickt, / Was draußen liegt, erlauben. // Ich halt’ in meinem Arm ein Glück; / Wer kann es mir entziehen? / Und nimm’ es morgen Gott zurück, / War’s heut mir doch geliehen. // Verlangen kann ein Menschenherz / Nichts Besseres auf Erden, / Als fühlen Liebeslust und Schmerz, / Und dann begraben werden.“ (Rückert 1834, 297) Ferner führt Rupschus folgenden Redepart Tellheims aus Lessings Drama *Minna von Barnhelm* an, der die Weltvergessenheit ebenfalls nicht auf die Kunst, sondern die Liebe bezieht: „Minna ist keine von den Eiteln, die in ihren Männern nichts als den Titel und die Ehrenstelle lieben. Sie wird mich um mich selbst lieben, und ich werde um sie die ganze Welt vergessen.“ (Lessing 1867, 2, 92) Stegmaier 2012b, 451, Anm. 674, fügt noch einen Passus aus Wielands Roman *Geschichte des Agathon* hinzu: „daß diese Danae jetzt verächtliche Blicke in die große Welt zurück warf, und nicht angenehmers fand als die ländliche Einfalt, nichts schöner als [...] von der Welt vergessen zu seyn und die Welt zu vergessen“ (Wieland 1794–1811, 1, 278). Es ließen sich freilich noch zahlreiche weitere Belegstellen beibringen; laut Grimms *Deutschem Wörterbuch* sind seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts auch das Substantiv „Weltvergessenheit“ sowie das Adjektiv „weltvergessen“ nachweisbar (vgl. Grimm 1854–1971, 28, 1715–1717).

Das Begründungsverhältnis von Vergessen und Kunst am Ende von FW 367 bezieht Stegmaier 2012b, 452 auf die früher, in UB II HL 10 genannte „Kunst und Kraft vergessen zu können“ (KSA 1, 330, 6 f.). Indes ist in der Frühschrift damit gerade nicht die Kunst im ästhetischen Wortsinn gemeint, die jener ‚unhistorischen‘ Vergessenskunst vielmehr als „überhistorisch[e]“ (KSA 1, 330, 8) Macht gegenübergestellt wird. Die Parallelführung mit dem späteren Text geht nicht auf, in dem es sich auch nicht allgemein um das Vergessen als Nicht-Erinnern dreht, sondern um das künstlerische Vergessen der umgebenden Welt, das solipsistische, zeugenlos-einsame Aufgehen des Künstlers im Schaffensprozess.

616, 27 , sie ist die Musik des Vergessens] Nachträglich in D 16a, 35 eingefügt; ursprünglich endete der Text dort stattdessen mit einem Gedankenstrich. In

seinem *Roman des Phänotyp* greift Gottfried Benn den Begriff der monologischen Kunst aus FW 367 auf, indem er die Schlussmetapher von der „Musik des Vergessens“ zitiert (Benn 1986–2003, 4, 403). Zu Differenzen zwischen dieser und Benns „Kunst der ‚Introversion‘“ siehe Meyer 1984, 45.

368.

Der Cyniker redet.] Der Abschnitt diente später als Vorlage für NW Wo ich Einwände mache, KSA 6, 418–420. Einerseits wurde in NW dieser neue Titel gewählt, um einen kontrastiven Bezug zum vorangehenden Abschnitt NW Wo ich bewundere (KSA 6, 417 f.) herzustellen, für den wiederum FW 87 („Von der Eitelkeit der Künstler“) aus dem Zweiten Buch die Vorlage bildet. Andererseits bewirkt die Titeländerung mit Blick auf den Einschub über „die cynischen Revolten“ (KSA 6, 418, 3 f.) in NW Wo ich bewundere (vgl. NK 445, 21–25) laut Andreas Urs Sommer, „dass keine Konfusion allenfalls verschiedener ‚Cynismus‘-Begriffe auf engem Raum entstehen kann.“ (NK 6/2, S. 721) Lampert 1993, 398, der die in FW 368 thematisierte Musik Wagners als Gegensatz zu der am Ende des vorangehenden Abschnitts genannten „Musik des Vergessens“ (616, 27) versteht, wirft die Frage auf, wer der titelgebende „Cyniker“ ist: „Is it the first speaker [den er mit N. gleichsetzt]? Or is it the clever Wagnerian [der am Ende von N.s Text zitiert wird]?“ Zu diesem „Wagnerian responding“ vgl. auch Cohen 2008, 304 f. Die Wagner-kritische Rolle, die der Sprecher in FW 368 einnimmt, korrespondiert jedenfalls einigen positiven, selbstbezüglichen Verwendungsweisen der Termini „Cynismus“ und „Cyniker“ im späten Schaffen N.s, vor deren Hintergrund es naheliegt, den „Cyniker“ als das Sprecher-Ich zu verstehen. So heißt es z. B. in EH Warum ich so gute Bücher schreibe 3, KSA 6, 302, 28 f., seine ‚so guten Bücher‘ erreichen „das Höchste, was auf Erden erreicht werden kann, den Cynismus“. In WA Nachschrift, KSA 6, 43, 34–44, 2 erscheint der „Cyniker“ dann, wie schon im vorliegenden Abschnitt, als Antipode Wagners: „Man muss Cyniker sein, um hier [von Wagners Musik] nicht verführt zu werden, man muss beißen können, um hier nicht anzubeten.“ Zum antiken Traditionshintergrund der philosophischen Strömung des Kynismus, auf den N.s Wortgebrauch verweist, siehe NK KSA 6, 302, 26–30.

Die folgenden Stellenkommentare verzeichnen die Abweichungen gegenüber NW Wo ich Einwände mache. Zur Kommentierung der Überarbeitungen siehe NK 6/2, S. 723–730. Stegmaier 2012b, 499–514, hier 513 argumentiert, dass diese „den Aphorismus polemisch entdifferenzieren“. Differenzierter erscheine demgegenüber FW 368, insofern sich dieser Text nur vordergründig als „bloße Polemik gegen Wagner“, hintergründig jedoch „als ein Meisterwerk fröhlicher

Perspektivierungskunst in der Rolle eines Cynikers“ darstelle, das sich durch einen performativen Grundwiderspruch auszeichne und damit letztlich ein ironisch-selbstbezüglicher Text sei: „Nietzsche [...] redet vor Zeugen gegen die Kunst vor Zeugen an [...] und kann zuletzt über sich selbst lachen.“ (Ebd.)

Das umfangreiche Nachlass-Notat NL 1886/87, 7[7], KSA 12, 284, 1 u. 285, 1–14 enthält unter der Überschrift „Zur Physiologie der Kunst“ folgende ‚Vorstufe‘ zu FW 368: „Ich bin für diese ganze romant(ische) Musik (Beethoven eingerechnet) nicht glücklich genug, nicht gesund genug. Was ich nöthig habe, ist Musik, bei der man das Leiden vergißt; bei der das animalische Leben sich vergöttlicht fühlt und triumphirt; bei der man tanzen möchte; bei der man vielleicht, cynisch gefragt, gut verdaut? Die Erleichterung des Lebens durch leichte kühne selbstgewisse ausgelassene Rhythmen, die Vergoldung des Lebens durch goldene zärtliche gütige Harmonien – das nehme ich mir aus der ganzen Musik heraus. Im Grunde sind mir wenige Takte genug. / Wagner vom Anfang bis zum Ende ist mir unmöglich geworden, weil er nicht gehen kann, geschweige denn tanzen. / Aber das sind physiologische Urtheile, keine aesthetische: nur – habe ich keine Aesthetik mehr!“ Vgl. auch die Streiflichter, die Staten 1990, 175, LaMothe 2006, 99 f. und Lawtoo 2008, 669 u. 684 auf FW 368 werfen.

616, 29–31 *Meine Einwände gegen die Musik Wagner’s sind physiologische Einwände: wozu dieselben erst noch unter ästhetische Formeln verkleiden?* In NW Wo ich Einwände mache, KSA 6, 418, 19–23 eingerahmt durch eine direkt an den vorangehenden Abschnitt NW Wo ich bewundere (Überarbeitung von FW 87) anschließende Eingangsformulierung und eine erläuternde Engführung von Ästhetik und Physiologie: „Damit ist nicht gesagt, dass ich diese Musik für gesund halte, am wenigsten gerade da, wo sie von Wagner redet. [...] Ästhetik ist ja nichts als eine angewandte Physiologie. –“

616, 31 *erst noch unter ästhetische Formeln verkleiden* Im Druckmanuskript korrigiert aus: „unter ästhetische Formeln verstecken“ (D 16a, 36).

616, 31–617, 4 *Meine „Thatsache“ ist, dass ich nicht mehr leicht athme, wenn diese Musik erst auf mich wirkt; dass alsbald mein Fuss gegen sie böse wird und revoltirt – er hat das Bedürfniss nach Takt, Tanz, Marsch* In NW Wo ich Einwände mache, KSA 6, 418, 23–28 erweitert zu: „Meine ‚Thatsache‘, mein ‚petit fait vrai‘ ist, dass ich nicht mehr leicht athme, wenn diese Musik erst auf mich wirkt; dass alsbald mein Fuss gegen sie böse wird und revoltirt: er hat das Bedürfniss nach Takt, Tanz, Marsch – nach Wagner’s Kaisermarsch kann nicht einmal der junge deutsche Kaiser marschiren –“.

617, 5 *Gehen, Schreiten, Springen, Tanzen* In NW Wo ich Einwände mache, KSA 6, 418, 30 verknappt zu: „Gehn, Schreiten, Tanzen“.

617, 7 *mein Eingeweide?*] In NW *Wo ich Einwände mache*, KSA 6, 418, 31–419, 1 erweitert zu: „betrübt sich nicht mein Eingeweide?“

617, 7–9 *Werde ich nicht unvermerkt heiser dabei? – Und so frage ich mich: was will eigentlich mein ganzer Leib von der Musik überhaupt?*] Vgl. folgende Erweiterung in NW *Wo ich Einwände mache*, KSA 6, 419, 1–4: „Um Wagner zu hören, brauche ich Pastilles Gêrandel ... Und so frage ich mich: was will eigentlich mein ganzer Leib von der Musik überhaupt? Denn es giebt keine Seele ...“

617, 10–12 *wie als ob alle animalischen Funktionen durch leichte kühne ausgelassne selbstgewisse Rhythmen beschleunigt werden sollten*] In NW *Wo ich Einwände mache*, KSA 6, 419, 5–7 hat N. Kommata eingefügt: „wie als ob alle animalischen Funktionen durch leichte, kühne, ausgelassne, selbstgewisse Rhythmen beschleunigt werden sollten“.

617, 13 f. *durch goldene gute zärtliche Harmonien vergoldet werden*] NW *Wo ich Einwände mache*, KSA 6, 419, 8 f.: „durch goldene zärtliche ögleiche Melodien seine Schwere verlieren“.

617, 15 f. *dazu brauche ich Musik.*] NW *Wo ich Einwände mache*, KSA 6, 419, 10 f.: „dazu brauche ich Musik. Aber Wagner macht krank. –“

617, 16–18 *Was geht mich das Drama an! Was die Krämpfe seiner sittlichen Ekstasen, an denen das „Volk“ seine Genugthuung hat!*] NW *Wo ich Einwände mache*, KSA 6, 419, 11–14: „Was geht mich das Theater an? Was die Krämpfe seiner ‚sittlichen‘ Ekstasen, an denen das Volk – und wer ist nicht ‚Volk‘! – seine Genugthuung hat!“

617, 16–22 *Was geht mich das Drama an! Was die Krämpfe seiner sittlichen Ekstasen, an denen das „Volk“ seine Genugthuung hat! Was der ganze Gebärden-Hokuspokus des Schauspielers! ... Man erräth, ich bin wesentlich antitheatralisch geartet, – aber Wagner war umgekehrt wesentlich Theatermensch und Schauspieler, der begeistertste Mimomane, den es gegeben hat, auch noch als Musiker!..*] Dass Wagner „ein Hokuspokus sondergleichen“ (Tappert 1877, 12) sei, befindet bereits ein in Wilhelm Tapperts *Wagner-Lexicon* verzeichneter Vorwurf. Zum – durchaus ambivalenten – Begriff des Schauspielers bei Wagner vgl. dessen Schriften *Über Schauspieler und Sänger* und *Brief über das Schauspielerswesen an einen Schauspieler* (beide 1872): Verachtet Wagner einerseits die publikumswirksame Affektiertheit der „Histrionen“ (vgl. hierzu NK KSA 6, 26, 28 f.), so sieht er andererseits die schauspielerische Darstellung als große Kunst an, wenn sie sich zur gänzlichen „Selbstentäußerung“ in der „Ekstase“ steigert (Wagner 1871–1873, 9, 255 u. 308 f.). Der „begeistertste Mimomane“

könnte eine Transformation des von Wagner geschilderten „begeisterten Mimen“ (Wagner 1871–1873, 9, 269) darstellen, der sich im Zustand ekstatischer Selbstvergessenheit befindet. Vgl. hierzu ausführlicher NK KSA 6, 419, 23–25.

Der „Mimomane“ selbst (zusammengesetzt aus den griechischen Nomina μῖμος = Schauspieler und μανία = Wahnsinn), der bei N. nur hier und in der Zweitverwertung NW Wo ich Einwände mache, KSA 6, 419, 24 vorkommt, konnte bisher vor N. im Deutschen nicht belegt werden. Wahrscheinlich kannte N. aber das Kompositum „mimomanie“ von den Brüdern Edmond und Jules de Goncourt, genauer: aus deren Schrift *La femme au dix-huitième siècle*, wo es heißt: „C'est une fureur, une folie que le théâtre de société dans la seconde moitié du dix-huitième siècle. Le goût de jouer la comédie gagne toutes les classes. Il va des petits appartements de Versailles aux sociétés dramatiques de la rue des Marais et de la rue Popincourt. La *mimomanie* règne dans le grand monde [...]. La *mimomanie* éclate dans tous les coins de Paris.“ (Goncourt 1878, 131) – „Es ist eine Raserei, ein Wahnsinn, das Theater der Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Die Vorliebe, Komödie zu spielen, befällt alle Klassen. Sie breitet sich aus von den kleinen Wohnungen in Versailles zu den dramatischen Gesellschaften der Rue des Marais und der Rue Popincourt. Die *Mimomanie* herrscht in der besseren Gesellschaft [...]. Die *Mimomanie* bricht aus in allen Ecken von Paris.“

Dass die kritischen Reflexionen über Schauspielerei und Theater beim späten N. insgesamt von seinen französischen Lektüren her zu verstehen seien, merkt Campioni 2009c, 281 f. an, der hierfür neben den Brüdern Goncourt noch Ernest Renan und Paul Bourget namhaft macht. Vgl. NK KSA 6, 419, 24. In FW wird Wagner an mehreren Stellen – ausdrücklich oder indirekt – der Schauspielerei bezichtigt, und zwar bereits in der ersten Ausgabe von 1882. Vgl. insbesondere FW 99 (456, 25–27) und FW 236.

617, 19 ... *Man erräth, ich*] In D 16a, 36 korrigiert aus: „Ich“. NW Wo ich Einwände mache, KSA 6, 419, 15: „– Man sieht, ich“.

617, 20 *aber Wagner war umgekehrt wesentlich*] In D 16a, 36 korrigiert aus: „und Wagner war wesentlich“.

617, 21f. *der begeistertste Mimomane, den es gegeben hat,*] Nachträglich in D 16a, 36 eingefügt.

617, 22–30 *Und, beiläufig gesagt: wenn es Wagner's Theorie gewesen ist „das Drama ist der Zweck, die Musik ist immer nur dessen Mittel“, – seine Praxis dagegen war, von Anfang bis zu Ende, „die Attitüde ist der Zweck, das Drama, auch die Musik ist immer nur ihr Mittel“. Die Musik als Mittel zur Verdeutlichung, Verstärkung, Verinnerlichung der dramatischen Gebärde und Schauspie-*

ler-Sinnenfälligkeit; und das Wagnerische Drama nur eine Gelegenheit zu vielen dramatischen Attitüden!/] Zu dem bereits in NL 1874, 32[52], KSA 7, 770, 4–7 und später noch in WA 10 aufgegriffenen Satz aus Wagners theoretischem Hauptwerk *Oper und Drama* (1851), die Musik sei als Mittel, das Drama hingegen als Zweck zu begreifen, vgl. NK KSA 6, 419, 26 f. Wie in WA 10, KSA 6, 36, 1 („Die Musik ist immer nur ein Mittel“) und NW Wo ich Einwände mache, KSA 6, 419, 26 f. („die Musik ist immer nur das Mittel“) wird auch im hier zu kommentierenden Passus nicht wörtlich korrekt zitiert. Bei Wagner heißt es: „der Irrthum in dem Kunstgenre der Oper bestand darin, / **daß ein Mittel des Ausdrucks (die Musik) zum Zwecke, der Zweck des Ausdrucks (das Drama) aber zum Mittel gemacht war**“ (Wagner 1871–1873, 3, 282). Mit dem „Drama“ ist bei Wagner allerdings nicht nur die poetische Gattung, sondern seinerseits schon eine Synthese aus Dichtung und Musik gemeint.

Die in FW 368 spöttisch vollzogene Verschiebung des Zwecks vom „Drama“ zur „Attitüde“ hat N. bereits in dem insofern als ‚Vorstufe‘ in Betracht kommenden Nachlass-Notat KGW IX 4, W I 5, 35, 18–24 u. 32–34 (NL 1885, 41[2], KSA 11, 674, 9–14) erprobt: „Die Männlichkeit und Strenge einer logischen Entwicklung / war ihm [sc. Wagner] versagt: aber er fand ‚Wirkungsvolleres‘! / ‚Die Musik[,] ‚hat er ‚gelehrt‘, ‚ist immer nur / ein Mittel, der Zweck ist das / Drama.‘ Das Drama? Nein ‚Im Grunde sogar‘, die / ‚dr[amatische]‘ Attitüde! – so ‚wenigstens‘ verstand es Wagner ‚bei sich selber.‘“ Der Gedanke wurde ebenfalls aufgegriffen in KGW IX 5, W I 8, 153, 38–43 (NL 1885/86, 2[60], KSA 12, 88, 13–17). Die mit der „Attitüde“ synonyme (vgl. Petri 1861, 92) „Gebärde“ ist bei Wagner durchaus positiv besetzt: In *Oper und Drama* schreibt er der „dramatische[n] Gebärde“ eine wichtige Rolle zu, namentlich als Ausdrucksmöglichkeit (im Zusammenspiel mit dem Orchester) eines in der Sprache nicht artikulierbaren Inhalts (vgl. Wagner 1871–1873, 4, 270–273). Die im zu kommentierenden Passus begegnende Rede von der „Musik als Mittel zur Verdeutlichung [...] der dramatischen Gebärde“ bezieht sich möglicherweise direkt auf diese Stelle: „Die dem Auge sinnfällige, stets gegenwärtige Erscheinung und Bewegung des Verkünders der Versmelodie, des Darstellers, ist die dramatische Gebärde; sie wird dem Gehöre verdeutlicht durch das Orchester, das seine ursprünglichste und nothwendigste Wirksamkeit /238/ als harmonische Trägerin der Versmelodie selbst abschließt.“ (Ebd., 237 f.)

617, 23 gewesen ist] In D 16a, 36 korrigiert aus: „war“.

617, 30–33 Er hatte, neben allen anderen Instinkten, die commandirenden Instinkte eines grossen Schauspielers, in Allem und Jedem: und, wie gesagt, auch als Musiker.] Vgl. N.s Brief an Ferdinand Avenarius vom 10. 12. 1888: „Fröhl. Wissenschaft [...] W[agner] Schauspieler durch und durch, auch als Musiker.“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 1184, S. 518, Z. 35 f.) Vgl. auch NK 445, 3–5 u. NK

FW 370. Zum kommandierenden Schauspieler-Instinkt vgl. auch schon 608, 31–33.

617, 30–618, 3 *Er hatte, neben allen anderen Instinkten, die commandirenden Instinkte eines grossen Schauspielers, in Allem und Jedem: und, wie gesagt, auch als Musiker. – Dies machte ich einstmals einem rechtschaffenen Wagnerianer klar, mit einiger Mühe; und ich hatte Gründe, noch hinzuzufügen „seien Sie doch ein wenig ehrlicher gegen sich selbst: wir sind ja nicht im Theater! Im Theater ist man nur als Masse ehrlich;]* NW Wo ich Einwände mache, KSA 6, 419, 33–420, 6: „Er hatte, neben allen andren Instinkten, die kommandirenden Instinkte eines grossen Schauspielers in Allem und Jedem: und, wie gesagt, auch als Musiker. – Dies machte ich einmal, nicht ohne Mühe, einem Wagnerianer pur sang klar, – Klarheit und Wagnerianer! ich sage kein Wort mehr. Es gab Gründe, noch hinzuzufügen ‚seien Sie doch ein wenig ehrlicher gegen sich selbst! wir sind ja nicht in Bayreuth. In Bayreuth ist man nur als Masse ehrlich [...]“.

617, 30 f. *, neben allen anderen Instinkten,]* Nachträglich in D 16a, 36 eingefügt.

617, 32 *und,]* Nachträglich in D 16a, 36 eingefügt.

617, 33 f. *Dies machte ich einstmals einem rechtschaffenen Wagnerianer klar, mit einiger Mühe]* In D 16a, 36 korrigiert aus: „Dies sagte ich einstmals zu einem rechtschaffnen Wagnerianer“ („rechtschaffnen“ nicht verändert).

618, 4 *wenn man in's Theater geht]* NW Wo ich Einwände mache, KSA 6, 420, 7 f.: „wenn man nach Bayreuth geht“.

618, 7 *den eignen]* In D 16a, 37 korrigiert aus: „seinen“.

618, 7 *Gott und Mensch]* NW Wo ich Einwände mache, KSA 6, 420, 10: „Gott und Welt“.

618, 7 *und übt]* Nachträglich in D 16a, 37 eingefügt.

618, 9 *auch der Künstler nicht, der für das Theater arbeitet]* NW Wo ich Einwände mache, KSA 6, 420, 12–14: „am wenigsten der Künstler, der für das Theater arbeitet, – es fehlt die Einsamkeit, alles Vollkommne verträgt keine Zeugen ...“

618, 9–17 *da ist man Volk, Publikum, Heerde, Weib, Pharisäer, Stimmvieh, Demokrat, Nächster, Mitmensch, da unterliegt noch das persönlichste Gewissen dem nivellirenden Zauber der „grössten Zahl“, da wirkt die Dummheit als Lüsternheit und Contagion, da regiert der „Nachbar“, da wird man Nachbar ...“ (Ich vergass zu erzählen, was mir mein aufgeklärter Wagnerianer auf die physiologischen Einwände entgegnete: „Sie sind also eigentlich nur nicht gesund genug für unsere Musik?“ –)]* NW Wo ich Einwände mache, KSA 6, 420, 14–18: „Im

Theater wird man Volk, Heerde, Weib, Pharisäer, Stimmvieh, Patronatsherr, Idiot – Wagnerianer: da unterliegt auch noch das persönlichste Gewissen dem nivellirenden Zauber der grossen Zahl, da regiert der Nachbar, da wird man Nachbar ...“ Die hier wegfallende wagnerianische Gegenfrage an den Sprecher, ob er „nur nicht gesund genug für unsere Musik“ sei, liest Lampert 1993, 398 vor dem Hintergrund des Motivs der ‚großen Gesundheit‘ am Ende des Fünften Buchs (vgl. FW 382); zur Gesundheitsthematik vgl. auch FW Vorrede, bes. NK 345, 12–15 u. NK 349, 16–350, 4. Die Formulierung „nicht gesund genug“ begegnet erneut am Ende von FW 372, wo die Frage aufgeworfen wird, ob „wir Modernen nur nicht gesund genug [sind], um Plato’s Idealismus nōthig zu haben?“ (624, 25–27)

618, 10 *Weib, Pharisäer,*] In D 16a, 37 korrigiert aus: „Feigling“.

618, 11 *noch*] Nachträglich in D 16a, 37 eingefügt.

618, 12 f. *der „grössten Zahl“*] Anspielung auf die von Francis Hutcheson geprägte und von Jeremy Bentham aufgegriffene utilitaristische Formel vom „größten Glück der größten Zahl“ (vgl. Hutcheson 1726, 177 f.; „the greatest Happiness for the greatest Numbers“ u. Bentham 1776, ii: „the greatest happiness of the greatest number“). Vgl. hierzu Politycki 1989, 152 f.

618, 13 *Lüstertheit*] In D 16a, 37 korrigiert aus: „Krampf“.

618, 13 *Contagion*] Vgl. Petri 1861, 197: „die Ansteckung, Seuche“.

618, 15 *aufgeklärter*] Nachträglich in D 16a, 37 eingefügt.

369.

Unser Nebeneinander.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „367“ nummeriert und „Ein Problem für Künstler“ betitelt (D 16a, 38). Bezieht Lampert 1993, 398 das in FW 369 geschilderte künstlerische Selbstmissverständnis auf N.s „own case“ und damit verbunden auch auf die im folgenden Abschnitt FW 370 behandelten romantischen Illusionen, so argumentiert Franco 2011, 218 hingegen unter Verweis auf seines Erachtens bestehende Parallelen zu FW 99 aus dem Zweiten Buch dafür, dass in FW 369 kein anderer als Richard Wagner gemeint sei. Auf Wagner verweist auch Stegmaier 2012b, 453 f., der den Abschnitt thematisch eng mit FW 367 und FW 376 verkettet. Zentral für FW 369 ist jedoch die hierarchisierende Unterscheidung zwischen zwei Formen des künstlerischen Geschmacks-Verhältnisses zum selbstgeschaffenen Werk: Dem – zum Teil unbewussten – Zurückbleiben desselben hinter den eigenen

Geschmacksansprüchen im gewöhnlichen Fall wird ein Überflügeltwerden letzterer durch das hervorgebrachte Produkt „bei fruchtbaren Künstlern“ (619, 13) gegenübergestellt, zu denen das sprechende Wir explizit die antiken Griechen, implizit aber wohl ebenfalls sich selbst zählt. Deutungsansätze zu FW 369 bieten auch May 1999, 32, Babich 2000, 179 und Oppel 2005, 205.

618, 23 *für sich stehn bleiben*] In D 16a, 38 ergänzt aus: „für sich bleiben“.

618, 25–28 *So dass zum Beispiel ein Musiker zeitlebens Dinge schaffen könnte, die dem, was sein verwöhntes Zuhörer-Ohr, Zuhörer-Herz schätzt, schmeckt, vorzieht, widersprechen*] Gemeint sind, wie aus dem Text eindeutig hervorgeht, nicht das „Ohr“ und „Herz“ der „Zuhörer“, sondern des Musikers selbst, insofern er ein „Zuhörer“ ist. Seine eigenen Produktionen blieben damit – möglicherweise von ihm unbemerkt (vgl. 618, 28 f.) – hinter dem Anspruch dieses Musikers als eines Rezipienten von Musik zurück, womit er freilich immer noch die Ansprüche seines Publikums erfüllen könnte.

618, 27 *Zuhörer-Herz*] Nachträglich in D 16a, 38 eingefügt.

618, 29 f. *wie eine fast peinlich-regelmässige Erfahrung zeigt,*] Nachträglich in D 16a, 38 eingefügt. Vgl. NK 619, 9–15.

618, 32–619, 1 *gelähmt und am Hervorbringen gehindert würde*] In D 16a, 38 korrigiert aus: „gelähmt würde und still stünde“.

619, 2 *gerade*] Nachträglich in D 16a, 38 eingefügt.

619, 3–6 *Ein Beständig-Schaffender, eine „Mutter“ von Mensch, im grossen Sinne des Wortes, ein Solcher, der von Nichts als von Schwangerschaften und Kindsbetten seines Geistes mehr weiss und hört*] Vgl. NK 430, 9–15. Auch FW 376, 628, 10–12 kommt auf die künstlerische ‚Mutterschaft‘ zurück. Der Fortgang von FW 369 hält die Metapher durch, wenn von „fruchtbaren Künstlern“ (619, 13) die Rede ist und deren Verhältnis zu ihren Werken mit dem zwischen „Eltern“ und „Kind“ (619, 14 f.) verglichen wird. Appel 1999, 106 zieht eine treffende Parallele zwischen der Gebärmeteraphorik in FW 369 und derjenigen in GM III 8, die Andreas Urs Sommer in NK 5/2, S. 443 als „eine wirkungsvolle antidemokratische Gegenfigur zur Maieutik, zur Hebammenkunst des Sokrates“, bezeichnet, da N.s „Philosoph antimaeutischen Zuschnitts“ nicht andere Menschen beim ‚Gebären‘ von Gedanken unterstützen, sondern eben selber „nur hervorbringen“ wolle. In FW 369 ist freilich vom Künstler, nicht vom Philosophen die Rede. Vgl. bereits die rhetorische Frage zu Beginn von M 552: „Giebt es einen wehevolleren Zustand, als den der Schwangerschaft?“ (KSA 3, 322, 8 f.)

619, 6–8 *sich und sein Werk zu bedenken, zu vergleichen, der auch nicht mehr Willens ist, seinen Geschmack noch zu üben*] In D 16a, 38 ergänzt und korrigiert aus: „seinen Geschmack zu üben, zu bilden“.

619, 9–15 *vielleicht bringt ein Solcher endlich Werke hervor, denen er mit seinem Urtheile längst nicht mehr gewachsen ist: so dass er über sie und sich Dummheiten sagt, – sagt und denkt. Dies scheint mir bei fruchtbaren Künstlern beinahe das normale Verhältniss, – Niemand kennt ein Kind schlechter als seine Eltern*] Dies ließe sich auch auf so manche Selbstinterpretation N.s beziehen. Zumindest liegt die Vermutung nahe, dass die Sprechinstanz dieses Textes, die sich ja gleich eingangs als „wir Künstler“ (618, 20) zu erkennen gab, hier auch über sich selbst zu sprechen intendiert – anders als im Fall der „fast peinlich-regelmässige[n] Erfahrung“ des Zurückbleibens der schöpferischen „Kraft“ hinter dem eigenen „Geschmack“ bei anderen, minderen Künstlern (618, 29–31).

619, 10 *endlich*] Nachträglich in D 16a, 38 eingefügt.

619, 12 f. : *so dass er über sie und sich Dummheiten sagt, – sagt und denkt.*] Nachträglich in D 16a, 38 eingefügt.

619, 16–18 *die ganze griechische Dichter- und Künstler-Welt: sie hat niemals „gewusst“, was sie gethan hat ...*] Diese SchlussThese, die den altgedienten Topos von der ‚Naivität‘ der Griechen reproduziert, konfliktiert tendenziell mit derjenigen von FW Vorrede 4, die den Griechen ‚Oberflächlichkeit‘ „aus Tiefe“ (352, 25) bescheinigt. Die abschließende Wendung alludiert die berühmten Worte Jesu in Lukas 23, 34: „Vater, vergieb ihnen; denn sie wissen nicht, was sie thun.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 105) Nach FW 358 hätten die Griechen dies mit Luther gemeinsam; vgl. NK 604, 27 f.

619, 17 *Dichter- und Künstler-*] Nachträglich in D 16a, 38 eingefügt.

370.

Was ist Romantik?] In N.s Brief an Ferdinand Avenarius vom 10.12.1888 dient FW 370 als Dokument der Abgrenzung gegenüber Richard Wagner: „Ich führe nunmehr seit 10 Jahren Krieg gegen die Verderbnis von Bayreuth, – Wagner hielt mich seit 1876 für seinen eigentlichen und einzigen Gegner, die Spuren davon sind überreich in seinen späteren Schriften. Der Gegensatz eines *décadent* und einer aus der Überfülle der Kraft herauschaffenden, das heißt *dionysischen* Natur, der das Schwerste Spiel ist, ist ja zwischen uns handgreiflich (ein Gegensatz, der vielleicht in fünfzig Stellen meiner Bücher ausge-

drückt ist, z. B. in der ‚fröhl. Wissenschaft‘ S. 312 ff [= Nietzsche 1887, 312–316]). Wir sind verschieden wie arm und reich.“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 1184, S. 517 f., Z. 6–15) Vgl. auch NK 445, 3–5 u. NK 617, 30–33. Als derjenige Text, in dem N. „[s]einen Begriff der Romantik [...] vorzugsweise [...] entwickelt“, wird FW 370 von Müller 2005, 158, Anm. 391 bezeichnet – merkwürdigerweise allerdings zusammen mit FW 357. Auch wenn FW 357 keinen eigenen Romantikbegriff entwickelt (während es hinsichtlich der Pessimismusthematik gewisse Überschneidungen mit FW 370 gibt; vgl. NK 622, 15–19), spielt die Romantik – neben einer einzigen Erwähnung in der Erstausgabe in FW 24 (vgl. 399, 9) – doch noch in anderen Teilen der Neuausgabe von FW eine (mehrdeutige) Rolle: Während der Ausdruck in FW Vorrede 1 die eigene, inzwischen überwundene Vorgeschichte – ähnlich wie mit Blick auf den einstigen ‚Irrtum‘ über Schopenhauer und Wagner in FW 370 – bezeichnet (vgl. NK 346, 17 f.), dient er in FW 380 als Synonym der erst noch zu überwindenden „Zeit-Ungemässheit“ (633, 27) der Sprechinstanz.

N. selbst wurde gleich zu Beginn seiner Wirkungsgeschichte mehrfach auf die Romantik bezogen. Als verhinderten Romantikkritiker, der seinerseits in der Romantik steckengeblieben war, charakterisiert ihn etwa bereits Esswein 1899, 171: „Nietzsche war [...] ein Romantiker. Allerdings kein Unbedingter, keiner, den die jünglingshafte Sehnsucht nach Verwirklichung des romantischen Erkenntnisideales völlig hypnotisiert hatte.“ Obwohl sich bei N. ein „männliches Ringen und Streben“ nach der „That“ und „dem Leben“ zeige, habe er doch das „grosse Werk“, das ihm dergestalt vorschwebte, letztlich „nicht geschaffen“ (ebd.). Monographisch bearbeitet wurde das Thema *Nietzsche und die Romantik* dann wenig später von dem Basler Philosophen Karl Joël, für den die Formel „Nietzsche der Romantiker“ (Joël 1905, 159) gültig bleibt, auch wenn er ebenfalls auf die Gegnerschaft N.s gegenüber der Romantik abstellt, die er jedoch vor allem auf die Spätromantik bezieht: „Nietzsche bekämpft als ‚Romantik‘ nicht die eigentliche, die Frühromantik um die Jahrhundertwende [sc. um 1800], sondern die spätere, die größtenteils garnicht mehr Romantik ist, sondern der Standpunkt altgewordener Romantik, Dekadenz und Epigonentum der Romantik. [...] Als Nietzsche zu schreiben begann, hieß in Deutschland Romantik der Geist der noch nicht lange überwundenen politisch-religiösen Reaktion. Der Begriff der Romantik erweiterte und belebte sich für Nietzsche, als er die gleichzeitige französische Romantik kennen lernte. Aus ihr schöpfte er den richtigen Blick und Instinkt, durch den er Richard Wagner als wahren, größten Romantiker der Zeit erfasste.“ (Ebd., 159)

Tatsächlich dient auch in FW 370 Wagner als Inbegriff der Romantik, darüber hinaus aber ebenso Schopenhauer; ausdrücklich wird im Text „der romantische Pessimismus“ als ‚Wesen‘ der deutschen (Spät-)Romantik in zwei Grund-

formen betrachtet: „als Schopenhauer'sche Willens-Philosophie“ sowie „als Wagner'sche Musik“ (622, 16–18). Zugleich aber geht es um eine Generalisierung, die es letztlich auch erlaubt, konkrete Gestalten wie „Epikur“ (621, 7) und abstrakte Typen wie „den ‚Christen‘“ (621, 8 f.) als „wesentlich[e] Romantiker“ (621, 10) zu charakterisieren und in ein Gegensatz-Schema einzufügen, das ungeachtet der Titelfrage eigentlich im Zentrum des vorliegenden Textes steht. Dabei wird der aus N.s früher Schaffensphase bekannte Begriff des Dionysischen wieder aufgegriffen, jedoch umcodiert, indem er nun nicht mehr als Gegenbegriff des Apollinischen, sondern eben des Romantischen fungiert. Die bereits zitierte Formel vom „romantische[n] Pessimismus“ bedeutet allerdings keine direkte, durchgängige Gleichsetzung von Romantik und Pessimismus, auch wenn der Sprecher zunächst die „Romantik“ zum „eigentlichen Charakter“ des „philosophischen Pessimismus“ erklärt (620, 7–9). Vielmehr differenziert sich gegen Ende von FW 370 der Unterschied zwischen dem Romantischen und dem Dionysischen weiter aus zum Gegensatz von „romantische[m] Pessimismus“ (622, 15) à la Schopenhauer und Wagner und „dionysische[m] Pessimismus“ (622, 25 f.), wobei sich das sprechende Ich in der abschließenden Klammerbemerkung (622, 19–26) ausdrücklich zu letzterem bekennt und diesen sogar in den Rang eines Zukunftsmodells erhebt. Dieser Gegensatz lässt sich auf die früher im Text gezogene Trennlinie zwischen den „an der Verarmung des Lebens Leidenden“ (620, 16 f.) und den „an der Ueberfülle des Lebens Leidenden“ (620, 13 f.) zurückbeziehen.

Allerdings bleibt offen, worin denn das Leiden bzw. der Pessimismus angesichts der „Fülle des Lebens“ (619, 28) bestehen soll, mit dem das sprechende Ich laut Textexposition (619, 20–620, 10) in seiner lebensgeschichtlichen Vergangenheit den „Pessimismus des neunzehnten Jahrhunderts“ (619, 25 f.) verwechselt haben will. Der zweite Teil des Abschnitts (620, 10–621, 19) setzt zwar im Sinne der referierten Unterscheidung unter Philosophen sowie Künstlern „zweierlei Leidende“ (620, 13) voraus, assoziiert dann aber schon bald mit dem Leiden nur noch die Lebensarmut (vgl. 620, 34: „der Leidendste, Lebensärmste“). Diese Engführung verstärkt sich im dritten Teil (621, 19–622, 19) noch, wenn hier betont wird, dass der Unterschied zwischen Lebensfülle und Lebensarmut (als Produktionsprinzip hinter philosophischen/künstlerischen Werken) nicht deckungsgleich ist mit dem zwischen dem „Verlangen nach Zerstörung“ (621, 28 f.) und dem „Wille[n] zum Verewigen“ (622, 2), sondern gleichsam quer dazu liegt. Denn beides sei jeweils aus Fülle und aus Armut möglich: das Zerstörungsverlangen ebenso wie der Verewigungswille, wobei jedoch nur die lebensarme Variante in beiden Fällen – exemplifiziert einerseits durch „unsre Anarchisten“ (622, 1 f.) für die Zerstörung und andererseits durch die ‚romantischen Pessimisten‘ Schopenhauer und Wagner (vgl. 622, 14–17) für

die Verewigung – mit Leiden und Entbehrung gekoppelt erscheint. Der ‚dionysische Pessimismus‘, der im eingeklammerten Ausblick zumindest vorübergehend auch mit dem Epitheton des „klassischen“ (622, 20) belegt wird, scheint dabei jedenfalls im chiasmatischen Umkehrungsverhältnis zum romantischen Pessimismus, der auf einem Verewigungswillen aus Lebensarmut basiere, als ein Zerstörungsverlangen aus Lebensfülle konzeptualisiert zu werden (vgl. 621, 28–31).

Deutungsansätze zu einzelnen Aspekten von FW 370 entwickeln u. a. Kaufmann 1982, 436–438 (mit Blick auf den Ressentimentbegriff, der in N.s Text zwar nicht explizit vorkommt; vgl. aber z. B. NK 621, 32 f.), Young 1992, bes. 109–111 u. 140 f., Steinmann 2000, 135 f., Görner 2009, 92–95 u. 100 f., Souladié 2010, 83–85, Ahern 2012, 4–6, Acharya 2014, 115, Themis 2014, 36 u. 144, Anm. 33 und Ansell-Pearson 2018b, 324. Ausführlichere Interpretationen messen FW 370 eine besondere Bedeutung zu: Picht 1988, 178–186 hält den vorliegenden „Aphorismus“ für den Schlüssel zu einem „Verständnis des inneren Baus von Nietzsches Denken“ (Picht 1988, 180), da er eine „geschlossene und durchsichtige Darstellung seiner philosophischen Grundhaltung“ (Picht 1988, 178) biete. Lampert 1993, 399–405 parallelisiert FW 370 mit JGB 56 und liest den Abschnitt in einer Textreihe (FW 367–371) über ‚Kunst und Wahrheit‘ als autobiographische Selbstreflexion N.s, die vom Zugeständnis seiner früheren Denkfehler sukzessive zur Bejahung des – wenngleich nicht namentlich erwähnten – Gedankens der ewigen Wiederkehr übergehe. Tongeren 2002 argumentiert für ein gegenwartsdiagnostisches Potential der terminologischen Unterscheidungen, die in N.s Text vorgemommen werden (vgl. auch Tongeren 2018, 77 f.). Stegmaier 2012b, 465–497 deutet FW 370 – neben FW 343, FW 354, FW 355, FW 357 u. FW 363 – als „eine[n] der großen Solitäre“ (ebd., 465) innerhalb des seines Erachtens ansonsten von „Aphorismenketten“ durchzogenen Fünften Buchs, wobei FW 370 nicht nur philosophisch über das Dionysische spreche, sondern „selbst ein Beispiel [...] dionysischen Philosophierens“ (ebd., 495) gebe. Ure 2019, 225 erhebt N.s „counter-ideal of Dionysian pessimism“ zur Zentralvorstellung des gesamten Fünften Buchs, das er unter dieser Überschrift behandelt (vgl. ebd., 203). FW 370 bildet die Vorlage für NW Wir Antipoden, KSA 6, 424–427; die Änderungen sind in den Stellenkommentaren verzeichnet. Nach früheren Werkplänen sollte FW 370 sogar den Auftakt von NW bilden; vgl. NK 6/2, S. 705.

619, 21 *ich Anfangs*] Im Druckmanuskript korrigiert aus: „ich gleich Anfangs“ (D 16a, 39).

619, 22 *einigen dicken Irrthümern und Ueberschätzungen*] NW Wir Antipoden, KSA 6, 424, 28 f. „einigen Irrthümern und Überschätzungen“.

619, 24–620, 9 *Ich verstand – wer weiss, auf welche persönlichen Erfahrungen hin? – den philosophischen Pessimismus des neunzehnten Jahrhunderts, wie als ob er das Symptom von höherer Kraft des Gedankens, von verwegenerer Tapferkeit, von siegreicherer Fülle des Lebens sei, als diese dem achtzehnten Jahrhundert, dem Zeitalter Hume's, Kant's, Condillac's und der Sensualisten, zu eigen gewesen sind: so dass mir die tragische Erkenntniss wie der eigentliche Luxus unsrer Cultur erschien, als deren kostbarste, vornehmste, gefährlichste Art Verschwendung, aber immerhin, auf Grund ihres Ueberreichthums, als ihr erlaubter Luxus. Ingleichen deutete ich mir die deutsche Musik zurecht zum Ausdruck einer dionysischen Mächtigkeit der deutschen Seele: in ihr glaubte ich das Erdbeben zu hören, mit dem eine von Alters her aufgestaute Urkraft sich endlich Luft macht – gleichgültig dagegen, ob Alles, was sonst Cultur heisst, dabei in's Zittern geräth. Man sieht, ich verkannte damals, sowohl am philosophischen Pessimismus, wie an der deutschen Musik, das was ihren eigentlichen Charakter ausmacht – ihre Romantik.*] Eine Vorarbeit hierzu stellt KGW IX 5, W I 8, 114, 22–38 u. 113, 36–40 (NL 1885/86, 2[111], KSA 12, 117, 9–23) dar, wo auch schon der in FW 370 erst weiter unten eingeführte Unterschied des Romantischen und Dionysischen aufgespannt wird – allerdings noch ganz in Bezug auf die Musik, die in der frühen Schaffensphase von GT falsch gedeutet worden sei: „Fehlerhafte Nutzenanwendung auf die Gegenwart: ich deutete 'verstand, wer weiß, aus' [welcher pers[önlichen] Erfahrung heraus?] / den 'philosoph.' Pessimismus 'des neunzehnten Jahrh. wie als ob er die' als Folge der 'einer' höheren Kraft u. Lebensfülle [sei], welche / sich 'das Tragische wie Erkenntniß wie einen' den Luxus des Tragischen 'auf Grund ihres Ueberreichthums' erlauben't' kann [darf]. Ingleichen deutete ich / 'mir' die deutsche Musik als Ausdruck einer dionys[ischen] Überfülle 'Mächtigkeit', u. Ursprünglich 'einer gleichsam von' / keit. dh. "'Alters her' aufgestauten Kraft, die sich endlich Luft macht'en' und 'darf' 'u dabei' den Erdboden unserer 'europäischen' Cultur erzittern läßt. 'zum Zittern bringt.' Man sieht, ich / war Romantiker genug, um [begriff weder an der pess[imistischen] Phil[osophie]] noch an der d[es] M[enschen] ihren wesentlichen Zug nämlich ihre Romantik.' 1) ich überschätzte das deutsche Wesen / 2) ich verstand die Quellen 'Es ist mir jetzt ersichtlich genug, wie sehr ich doch d[as] W[ahre] überschätzte,' 'wie fremd mir die eigentl. Ursache' der modernen Verdüsterung nicht 'war' / 'u' 3) mir fehlte das kulturhistor. Verständniß für den / Ursprung der modernen Musik u. ihre essentielle Roman= / tik. / NB /113/ Abgesehen von dieser fehlerhaften Nutzenanwendung bleibt das Problem bestehen: / wie würde eine Musik sein, welche nicht romantischen Ursprungs wäre – / sondern eines dionysischen?“

619, 25 *hin? – den*] NW Wir Antipoden, KSA 6, 424, 31: „hin? den“.

619, 26–28 , wie als ob er das Symptom von höherer Kraft des Gedankens, von verwegener Tapferkeit, von siegreicherer Fülle des Lebens sei,] NW Wir Antipoden, KSA 6, 425, 1 f.: „als Symptom einer höheren Kraft des Gedankens, einer siegreicheren Fülle des Lebens,“.

619, 26 von] Nachträglich in D 16a, 39 eingefügt.

619, 27 von] Nachträglich in D 16a, 39 eingefügt.

619, 28–30 als diese dem achtzehnten Jahrhundert, dem Zeitalter Hume's, Kant's, Condillac's und der Sensualisten, zu eigen gewesen sind:] D 16a, 39: „als das 'dem achtzehnten Jahrhundert, dem' Zeitalter Humes, Kant's, '{Voltaire's} Condillacs' und der Sensualisten gehabt hat 'zu eigen waren gewesen sind:'“.

NW Wir Antipoden, KSA 6, 425, 3 f.: „als diese in der Philosophie Hume's, Kant's und Hegel's zum Ausdruck gekommen war, –“. Der in NW Wir Antipoden durch Hegel ersetzte Étienne Bonnot de Condillac (1714–1780) findet in N.s veröffentlichtem Werk nur an dieser Stelle Erwähnung. Vgl. aber auch die nachgelassenen Notate KGW IX 4, W I 3, 92, 1–8 (NL 1885, 35[38], KSA 11, 527, 26–31), KGW IX 11, Z II 10, 5, 2–12 (ähnlich: NL 1885, 38[5], KSA 11, 599, 21–29) und NL 1888/89, 25[8], KSA 13, 641, 29–31, wo er jeweils im Zusammenhang mit Stendhal vorkommt, über dessen Beeinflussung durch Condillac sich N. eine Stelle in Bourgets *Nouveaux essais de psychologie contemporaine* markiert hatte (vgl. Bourget 1886, 193), wie denn überhaupt N.s Condillac-Kenntnisse nur durch sekundäre Lektüren vermittelt gewesen sein dürften. Stendhal selbst äußert sich über Condillac etwa in seiner Schrift *Racine et Shakspeare* (vgl. Stendhal 1854a, 97–99), die sich unter N.s Büchern erhalten hat.

Das „und“, das im zu kommentierenden Passus Condillac von den „Sensualisten“ zu unterscheiden scheint, kann vor dem Hintergrund, dass Condillac selbst – schon in der N. geläufigen Literatur – als führender Sensualist gilt, irritierend wirken (Stegmaier 2012b, 518 behilft sich deshalb mit der Lesart: „Sensualisten‘ ist also zugleich Neben- und Oberbegriff“). Über den Sensualismus Condillacs konnte sich N. bspw. in Ueberweg 1866–1867, 3, 118 informieren: „Das Ich ist die Gesammtheit der Sensationen. Le moi de chaque homme n'est que la collection des sensations qu'il éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle, c'est tout à la fois la conscience de ce qu'il est et le souvenir de ce qu'il a été. Condillac ist Sensualist, aber nicht Materialist.“ Recht abfällig über den Sensualisten Condillac äußert sich Eugen Dühring in seiner *Kritischen Geschichte der Nationalökonomie*, in der sich N. folgende Äußerung markiert hat: „Der auch in der Philosophie, wo er allein erwähnt zu werden verdient, trocken schulmässige, langweilige und oberflächliche Condillac, der mit seinem bornirten und platten Sensualismus zu dem originalen und geistig regsamem Materialismus eines Lamettrie im beschämendsten Contrast steht, – die-

ser scholastische Verwässerer Lockes hat mit seinen Plattitüden über den Handel und seinen Verkehrtheiten über den Werth höchstens den Anspruch, als psychologisches Beispiel für die Verirrungen der gemeinen Reflexion über politisch ökonomische Gegenstände zu figuriren.“ (Dühring 1875b, 456; N.s Unterstreichungen, mehrere Randstriche.)

Folgende Stelle über Condillac hat N. sich während der Entstehungszeit von FW 370 in Eugène de Robertys *L'ancienne et la nouvelle philosophie* angestrichen, an der auch eine Verbindung zu Hume gezogen wird: „Condillac attribuait une grande valeur à la langue: ‚Une science bien traitée, disait-il, n’est qu’une langue bien faite.‘ Il ne veut pas se laisser tromper par le caractère illusoire des symboles verbaux dans les hautes spéculations: [Diese Passage hat N. mit einem Randstrich markiert] ‚Parce que nous donnons des noms à des choses dont nous avons une idée‘, dit-il dans sa *Logique ou premiers développements de l’art de penser* (1780), ‚on suppose que nous avons une idée de toutes celles auxquelles nous donnons des noms‘. C’est ce qu’ont toujours affirmé Locke et Hume; c’est aussi la thèse soutenue par Diderot. Les services rendus par Condillac à la science psychologique ne sauraient être mis en doute; il a été un des premiers à apercevoir clairement que non seulement les idées, mais les fonctions psychiques elles-mêmes étaient le résultat d’une évolution organique“ (Roberty 1887, 346, Anm. 19; N.s Unterstreichungen und Randstriche). – „Condillac schrieb der Sprache einen großen Wert zu: ‚Eine gut behandelte Wissenschaft‘, sagte er, ‚ist nichts anderes als eine gut gemachte Sprache.‘ Er will sich nicht täuschen lassen durch den illusorischen Charakter der sprachlichen Symbole in den hohen Spekulationen: ‚Weil wir den Dingen Namen geben, von denen wir eine Vorstellung haben‘, sagt er in seiner *Logik oder erste Entwicklungen der Kunst des Denkens* (1780), ‚nimmt man an, dass wir von allen Dingen eine Vorstellung haben, denen wir einen Namen geben‘. Das ist das, was Locke und Hume stets bejaht haben; das ist auch die These, die Diderot aufrecht erhält. Die Dienste, die Condillac der psychologischen Wissenschaft geleistet hat, sollten nicht in Zweifel gezogen werden; er war einer der ersten, der klar erkannt hat, dass nicht nur die Vorstellungen, sondern auch die psychischen Funktionen selbst das Resultat einer organischen Entwicklung sind.“) Vgl. hierzu NK KSA 6, 425, 3 f.

Zu Hume (der wie Condillac ebenfalls als Sensualist gilt) und Kant siehe auch NK 598, 18–23. „Sensualisten“ werden erneut in FW 372 erwähnt, wo sich das sprechende Wir sogar ausdrücklich dazu zählt; vgl. NK 623, 23 f.

619, 30–620, 1 so dass mir die tragische Erkenntniss wie der eigentliche Luxus unsrer Cultur erschien, als deren kostbarste, vornehmste, gefährlichste Art Verschwendung, aber immerhin, auf Grund ihres Ueberreichthums, als ihr erlaubter Luxus] NW Wir Antipoden, KSA 6, 425, 4–8: „ich nahm die tragische

Erkenntniss als den schönsten Luxus unsrer Cultur, als deren kostbarste, vornehmste, gefährlichste Art Verschwendung, aber immerhin, auf Grund ihres Überreichthums, als ihren erlaubten Luxus“.

619, 32 *vornehmste*,] Nachträglich in D 16a, 39 eingefügt.

620, 1 *Insgleichen*] So auch in D 16a, 39 und als handschriftliche Korrektur aus „Desgleichen“ im Handexemplar (vgl. Nietzsche 1887, 313; HAAB, C4610). In GoA V, 324 wurde die Korrektur schon übernommen.

620, 1–3 *Insgleichen deutete ich mir die deutsche Musik zurecht zum Ausdruck einer dionysischen Mächtigkeit der deutschen Seele:*] In NW Wir Antipoden, KSA 6, 425, 8f. konkretisiert N. dies durch namentliche Nennung Wagners, lässt dabei aber zugleich das ‚Deutsche‘ weg: „Desgleichen deutete ich mir die Musik Wagner’s zurecht zum Ausdruck einer dionysischen Mächtigkeit der Seele.“.

620, 5 *Urkraft*] NW Wir Antipoden, KSA 6, 425, 11: „Urkraft von Leben“.

620, 5 *macht* –] NW Wir Antipoden, KSA 6, 425, 12: „macht“.

620, 6 f. *was sonst Cultur heisst, dabei in’s Zittern geräth*] NW Wir Antipoden, KSA 6, 425, 12f.: „was sich heute Cultur nennt, damit in’s Wackeln geräth“.

620, 7 *Man sieht*] In D 16a, 39 korrigiert aus: „Man begreift“.

620, 7–10 *Man sieht, ich verkannte damals, sowohl am philosophischen Pessimismus, wie an der deutschen Musik, das was ihren eigentlichen Charakter ausmacht – ihre Romantik. Was ist Romantik?*] NW Wir Antipoden, KSA 6, 425, 13–15 formuliert weniger selbstkritisch und ohne Bezug auf die Romantik: „Man sieht, was ich verkannte, man sieht insgleichen, womit ich Wagnern und Schopenhauern beschenkte – mit mir ...“

620, 11 f. *Hilfsmittel im Dienste des wachsenden, kämpfenden Lebens angesehen werden*] NW Wir Antipoden, KSA 6, 425, 16f.: „Hilfsmittel des wachsenden oder des niedergehenden Lebens angesehen werden“.

620, 11 *wachsenden, kämpfenden*] Nachträglich in D 16a, 39 eingefügt.

620, 14 *Ueberfülle des Lebens*] NW Wir Antipoden, KSA 6, 425, 19: „Überfülle des Lebens“.

620, 15 f. *tragische Ansicht und Einsicht in das Leben, –*] NW Wir Antipoden, KSA 6, 425, 20f.: „tragische Einsicht und Aussicht auf das Leben –“.

620, 17–19 *glattes Meer, Erlösung von sich durch die Kunst und Erkenntniss suchen, oder aber den Rausch*] NW Wir Antipoden, KSA 6, 425, 22f.: „glattes Meer

oder aber den Rausch“. Das „glatte[] Meer“ gemahnt an die auf Epikur gemünzte Meeresstille in FW 45 (hierzu NK 411, 12–17). Zu Epikur, der weiter unten in FW 370 auch ausdrücklich genannt wird, vgl. NK 621, 4–12.

620, 19 *die Betäubung, den Wahnsinn.*] NW Wir Antipoden, KSA 6, 425, 23–25: „die Betäubung von Kunst und Philosophie verlangen. Die Rache am Leben selbst – die wollüstigste Art Rausch für solche Verarmte! ...“

620, 20–26 *Dem Doppel-Bedürfnisse der Letzteren entspricht alle Romantik in Künsten und Erkenntnissen, ihnen entsprach (und entspricht) ebenso Schopenhauer als Richard Wagner, um jene berühmtesten und ausdrücklichsten Romantiker zu nennen, welche damals von mir missverstanden wurden – übrigens nicht zu ihrem Nachtheile, wie man mir in aller Billigkeit zugestehn darf.*] NW Wir Antipoden, KSA 6, 425, 25–28 „Dem Doppel-Bedürfniss der Letzteren entspricht ebenso Wagner wie Schopenhauer – sie verneinen das Leben, sie verleumden es, damit sind sie meine Antipoden. –“

620, 25 f. *wie man mir in aller Billigkeit zugestehn darf*] In D 16a, 39 – hier aber noch „muß“ statt „darf“ – korrigiert aus: „wie es ~~mir heute scheinen will~~ man mir zu verstehen giebt“.

620, 29 *fürchterliche That*] NW Wir Antipoden, KSA 6, 425, 31: „furchtbare That“.

620, 30 *Verneinung;*] NW Wir Antipoden, KSA 6, 425, 32: „Verneinung, –“

620, 30–33 *erscheint das Böse, Unsinnige und Hässliche gleichsam erlaubt, in Folge eines Ueberschusses von zeugenden, befruchtenden Kräften, welcher aus jeder Wüste noch ein üppiges Fruchthland zu schaffen im Stande ist.*] NW Wir Antipoden, KSA 6, 425, 32–426, 2 „erscheint das Böse, Sinnlose und Hässliche gleichsam erlaubt, wie es in der Natur erlaubt erscheint, in Folge eines Überschusses von zeugenden, wiederherstellenden Kräften, welche aus jeder Wüste noch ein üppiges Fruchthland zu schaffen vermag.“ Zu dieser agrikulturellen Metapher siehe Lemm 2016b, 71. Zum ästhetischen Verlangen nach dem Hässlichen vgl. auch GT Versuch einer Selbstkritik 4 und NK KSA 1, 15, 31–16, 5.

620, 30 *Unsinnige*] Nachträglich in D 16a, 40 eingefügt.

621, 3 *ein „Heiland“ wäre;*] NW Wir Antipoden, KSA 6, 426, 6: „ein Heiland ist,“.

621, 4–12 *Daseins – denn die Logik beruhigt, giebt Vertrauen –, kurz eine gewisse warme furchtabwehrende Enge und Einschliessung in optimistische Horizonte. Dergestalt lernte ich allmählich Epikur begreifen, den Gegensatz eines dionysischen Pessimisten, ebenfalls den ‚Christen‘, der in der That nur eine Art Epikureer*

und, gleich jenem, wesentlich Romantiker ist, – und mein Blick schärfte sich immer mehr für jene schwierigste und verfänglichste Form des Rückschlusses] NW Wir Antipoden, KSA 6, 426, 7–19: „Daseins selbst für Idioten – die typischen ‚Freigeister‘, wie die ‚Idealisten‘ und ‚schönen Seelen‘, sind alle *décadents* – kurz, eine gewisse warme, furchtabwehrende Enge und Einschliessung in optimistische Horizonte, die Ver d u m m u n g erlaubt ... Dergestalt lernte ich allmählich Epikur begreifen, den Gegensatz eines dionysischen Griechen, insgleichen den Christen, der in der That nur eine Art Epikureer ist und mit seinem ‚der Glaube macht selig‘ dem Princip des Hedonismus so weit wie möglich folgt – bis über jede intellektuelle Rechtschaffenheit hinweg ... Wenn ich Etwas vor allen Psychologen voraus habe, so ist es das, dass mein Blick geschärfter ist für jene schwierigste und verfänglichste Art des Rückschlusses“. Zur provokatorisch herausgestellten Verwandtschaft zwischen Epikur und Jesus vgl. auch AC 30 und NK KSA 6, 201, 12–18.

Bereits NL 1884, 25[95], KSA 11, 33, 9–12 setzt Epikur bzw. den Epikureismus dem Dionysischen entgegen: „Ich habe die Erkenntniß vor so furchtbare Bilder gestellt, daß jedes ‚epikureische Vergnügen‘ dabei unmöglich ist. Nur die dionysische Lust reicht aus – **ich habe das Tragische erst entdeckt.**“ Parallelen ergeben sich auch zu dem 1886 verfassten „Versuch einer Selbstkritik“ zu GT, in dem Epikur gleich an zwei Stellen als Gegenteil eines Pessimisten angesprochen wird. So wirft GT Versuch einer Selbstkritik 1, KSA 1, 12, 29 f. die rhetorische Frage auf, ob „[d]er epikurische Wille gegen den Pessimismus nur eine Vorsicht des Leidenden“ sei, die ähnlich in GT Versuch einer Selbstkritik 4, KSA 1, 17, 2 f. wiederholt wird: „War Epikur ein Optimist – gerade als Leidender?“ Etwas unvermittelt wirkt jedoch die – erst nachträglich ins Druckmanuskript von FW 370 eingefügte (vgl. NK 621, 7 f.) – beiläufig anmutende Bezeichnung Epikurs als „Gegensatz eines dionysischen Pessimisten“ an der zu kommentierenden Stelle, insofern der Begriff des „dionysischen Pessimismus“ (622, 25 f.) nach einer weiter unten zunächst erfolgenden terminologischen Einführung des Dionysischen (vgl. 621, 30 f.) erst ganz am Ende von FW 370 als die vom Sprecher-Ich selbst anvisierte Form eines zukunftssträchtigen Pessimismus ‚definiert‘ wird (vgl. 622, 24–26: „Ich nenne jenen Pessimismus [...] den dionysischen“).

Irritierend wirkt im kotextuellen Zusammenhang der sonstigen Bezugnahmen auf Epikur in FW aber auch die damit verbundene kritisch-ablehnende Sicht auf den antiken Philosophen. Im Ersten Buch hatte FW 45 dagegen noch mit den enthusiastisch-identifikatorischen Worten begonnen: „Ja, ich bin stolz darauf, den Charakter Epikur’s anders zu empfinden, als irgend Jemand vielleicht, und bei Allem, was ich von ihm höre und lese, das Glück des Nachmittags des Alterthums zu geniessen“ (411, 5–8). Zu Epikur vgl. auch im Vierten

Buch FW 306, wo die epikureische Lebensweise deutlich den Vorzug gegenüber der stoischen erhält. Dass „wir Epikureer scheinen“ (627, 19), behauptet zumindest in erkenntnistheoretischer Hinsicht auch im Fünften Buch noch FW 375.

621, 7 *allmählich*] Nachträglich in D 16a, 40 eingefügt.

621, 7 *Epikur*] D 16a, 40: „Epicur“.

621, 7f. *den Gegensatz eines dionysischen Pessimisten,*] Nachträglich in D 16a, 40 eingefügt; „dionysischen“ aus „tragischen“ korrigiert.

621, 10 *Romantiker*] In D 16a, 40 korrigiert aus: „ein Leidender“.

621, 14f. *vom Ideal auf Den, der es nöthig hat,*] Nachträglich in D 16a, 40 eingefügt.

621, 15f. *von jeder Denk- und Werthungsweise auf das dahinter kommandirende Bedürfniss*] Zur Metaphorik des Kommandierens vgl. NK 633, 7.

621, 16–622, 26 *In Hinsicht auf alle ästhetischen Werthe bediene ich mich jetzt dieser Hauptunterscheidung: ich frage, in jedem einzelnen Falle, „ist hier der Hunger oder der Ueberfluss schöpferisch geworden?“ Von vornherein möchte sich eine andre Unterscheidung mehr zu empfehlen scheinen – sie ist bei weitem augenscheinlicher – nämlich das Augenmerk darauf, ob das Verlangen nach Starrmachen, Verewigen, nach Sein die Ursache des Schaffens ist, oder aber das Verlangen nach Zerstörung, nach Wechsel, nach Neuem, nach Zukunft, nach Werden. Aber beide Arten des Verlangens erweisen sich, tiefer angesehen, noch als zweideutig, und zwar deutbar eben nach jenem vorangestellten und mit Recht, wie mich dünkt, vorgezogenen Schema. Das Verlangen nach Zerstörung, Wechsel, Werden kann der Ausdruck der übervollen, zukunfts-schwangeren Kraft sein (mein terminus ist dafür, wie man weiss, das Wort „dionysisch“), aber es kann auch der Hass des Missrathenen, Entbehrenden, Schlechtweggekommenen sein, der zerstört, zerstören muss, weil ihn das Bestehende, ja alles Bestehn, alles Sein selbst empört und aufreizt – man sehe sich, um diesen Affekt zu verstehn, unsre Anarchisten aus der Nähe an. Der Wille zum Verewigen bedarf gleichfalls einer zwiefachen Interpretation. Er kann einmal aus Dankbarkeit und Liebe kommen: – eine Kunst dieses Ursprungs wird immer eine Apotheosenkunst sein, dithyrambisch vielleicht mit Rubens, selig-spöttisch mit Hafis, hell und gütig mit Goethe, und einen homerischen Licht- und Glorienschein über alle Dinge brei-tend. Er kann aber auch jener tyrannische Wille eines Schwerleidenden, Kämpfenden, Torturirten sein, welcher das Persönlichste, Einzelinste, Engste, die eigent-liche Idiosynkrasie seines Leidens noch zum verbindlichen Gesetz und Zwang stempeln möchte und der an allen Dingen gleichsam Rache nimmt, dadurch, dass*

er ihnen sein Bild, das Bild seiner Tortur, aufdrückt, einzwängt, einbrennt. Letzteres ist der romantische Pessimismus in seiner ausdrucksvollsten Form, sei es als Schopenhauer'sche Willens-Philosophie, sei es als Wagner'sche Musik: – der romantische Pessimismus, das letzte grosse Ereigniss im Schicksal unsrer Cultur. (Dass es noch einen ganz anderen Pessimismus geben könne, einen klassischen – diese Ahnung und Vision gehört zu mir, als unablässig von mir, als mein proprium und ipsissimum: nur dass meinen Ohren das Wort „klassisch“ widersteht, es ist bei weitem zu abgebraucht, zu rund und unkenntlich geworden. Ich nenne jenen Pessimismus der Zukunft – denn er kommt! ich sehe ihn kommen! – den dionysischen Pessimismus.) NW Wir Antipoden, KSA 6, 426, 24–427, 2: „In Hinsicht auf Artisten jeder Art bediene ich mich jetzt dieser Hauptunterscheidung: ist hier der Hass gegen das Leben oder der Überfluss an Leben schöpferisch geworden? In Goethe zum Beispiel wurde der Überfluss schöpferisch, in Flaubert der Hass: Flaubert, eine Neuausgabe Pascal's, aber als Artist, mit dem Instinkt-Urtheil aus dem Grunde: ‚Flaubert est toujours haïssable, l'homme n'est rien, l'oeuvre est tout‘ ... Er torturirte sich, wenn er dichtete, ganz wie Pascal sich torturirte, wenn er dachte – sie empfanden beide unegoistisch ... ‚Selbstlosigkeit‘ – das *décadence*-Princip, der Wille zum Ende in der Kunst sowohl wie in der Moral. –“

621, 16–19 *In Hinsicht auf alle ästhetischen Werthe bediene ich mich jetzt dieser Hauptunterscheidung: ich frage, in jedem einzelnen Falle, „ist hier der Hunger oder der Ueberfluss schöpferisch geworden?“* Zur komplementären Unterscheidung zwischen mangelleidenden und reichen, kraftvollen Philosophen in FW Vorrede 2 vgl. NK 347, 10 f.

621, 22–25 *ob das Verlangen nach Starmachen, Verewigen, nach Sein die Ursache des Schaffens ist, oder aber das Verlangen nach Zerstörung, nach Wechsel, nach Neuem, nach Zukunft, nach Werden* Die philosophische Begriffsunterscheidung zwischen Sein und Werden gehört zum Grundmuster der traditionellen Sicht auf die Vorsokratiker, genauer: auf den Gegensatz zwischen Heraklit und Parmenides bzw. den Eleaten; vgl. etwa Ueberweg 1866–1867, 1, 44 f.: „[D]er durch Parmenides vollzogene Fortgang zum Begriffe des Seins machte möglich, aus der Heraklitischen Vorstellung von dem /45/ Flusse [...] den Begriff des Werdens herauszuheben.“ Eine ‚Vorstufe‘ zu FW 357, 599, 7–12 nennt allerdings die „Heraushebung des ‚Werdens‘ gegenüber dem ‚Sein‘“ als Charakteristikum Hegels und sieht darin ein „nachdenkliches Symptom“ deutscher Selbst-Erfahrung“ (KGW IX 12, Mp XV, 81v, 34–36). Ein dynamisches Weltbild, das die ‚Wirklichkeit‘ des Werdens gegen den ‚Irrtum‘ eines starren Seins behauptet, vertreten (auf je verschiedene Weise) die Abschnitte FW 109–112 zu Beginn des Dritten Buchs.

621, 22 f. *Starrmachen, Verewigen*] In D 16a, 40 korrigiert aus: „Starrwerden, Ewigwerden“.

621, 25 , *nach Zukunft*] Nachträglich in D 16a, 40 eingefügt.

621, 27 *und zwar deutbar eben*] In D 16a, 40 ergänzt aus: „und deutbar“.

621, 30 f. (*mein terminus ist dafür, wie man weiss, das Wort „dionysisch“*)] Nachdem das Adjektiv „dionysisch“ wie selbstverständlich bereits weiter oben (vgl. 621, 8) gefallen war, erfolgt nun erst die terminologische Einführung – bemerkenswerterweise aber ihrerseits nur als Klammerbemerkung, die Altbekanntes in Erinnerung ruft. Der Einschub „wie man weiss“ bezieht sich auf die zu Beginn des Abschnitts bereits angespielte frühe Schaffensphase von GT, wo das Begriffspaar ‚apollinisch-dionysisch‘ von grundlegender Bedeutung war (wobei allerdings das Apollinische in FW 370 ausfällt [vgl. aber NK 622, 7 f.] und das Dionysische plötzlich für sich stehen kann). Vgl. hierzu die Überblicksdarstellungen von Schüle in NH 187–190, NK KSA 1, 25, 4–6, Hufnagel in NLex² 80 u. Müller 2020b, 129–137.

621, 32 f. *der Hass des Missrathenen, Entbehrenden, Schlechtweggekommenen*] Ähnliche und noch tiradenhaftere Reihungen von benachteiligten Personengruppen, die unter Ressentiment-Verdacht stehen, kommen im Spätwerk häufiger vor. Vgl. etwa GM III 13, KSA 5, 366, 27–29: „die ganze Heerde der Missrathnen, Verstimmten, Schlechtweggekommenen, Verunglückten, An-sich-Leidenden jeder Art“; AC 43, KSA 6, 217, 27 f.: „alles Missrathene, Aufständisch-Gesinnte, Schlechtweggekommene, den ganzen Auswurf und Abhub der Menschheit“ und GD Die „Verbesserer“ der Menschheit 4, KSA 6, 102, 3 f.: „der Gesamt-Aufstand alles Niedergetretenen, Elenden, Missrathenen, Schlechtweggekommenen“. Auch wenn der Ausdruck ‚Ressentiment‘ in FW 370 nicht vorkommt, hat Kaufmann 1982, 436 darin „Nietzsches Vorstellung vom *ressentiment*“ wiedergefunden.

622, 1 f. *man sehe sich, um diesen Affekt zu verstehn, unsre Anarchisten aus der Nähe an*] Im Druckmanuskript schloss sich hier ursprünglich noch ein weiterer, exemplifizierender Satzteil an: „(zum Beispiel ‚den {philosophischen Agitator}‘ Eugen Dühring)“ (D 16a, 41). Zu den „Anarchisten“, die bei N. seit M 184 wiederholt abwertend-polemisch aufgerufen und, vage bzw. willkürlich genug, teils mit den Sozialisten, teils aber auch mit den Christen oder eben gar konkret mit Eugen Dühring (so auch in JGB 204, KSA 5, 131, 13) assoziiert werden, vgl. NK KSA 6, 132, 17. Dass N. selbst freilich bisweilen in die Nähe des Anarchismus zu rücken scheint, reflektiert er im Brief an seinen zeitweiligen Verleger Ernst Schmeitzner vom 02.04.1883, KSB 6/KGB III 1, Nr. 399, S. 355 f., Z. 7–10: „Mag man mich zu den ‚Anarchisten‘ rechnen, wenn man mir übel will: aber gewiß

ist, daß ich europäische Anarchien und Erdbeben in ungeheurem Umfange voraussehe.“ Zur ‚anarchistischen‘ N.-Deutung vgl. Miething 2016. Über das breitere internationale Spektrum „unsere[r] Anarchisten“ (KSA 3, 13, 11), die ungefähr zeitgleich mit FW 370 auch M Vorrede 3 herbeizitiert, informiert der entsprechende Stellenkommentar in NK 3/1, S. 69, wo die Traditionslinien von Stirner und Proudhon bis hin zu Bakunin und Kropotkin, aber auch dem frühen, revolutionären Richard Wagner gezogen werden.

622, 2 f. *Der Wille zum Verewigen bedarf gleichfalls einer zwiefachen Interpretation.*] Sein Handexemplar von FW hat N. hier mit einer zusätzlichen handschriftlichen Bleistift-Anmerkung versehen, die er aber wieder durchstrich und – sinngemäß – an die Stelle 622, 7 f. rückte: „Der Wille zum Verewigen – das Apollinische, gemäß meiner alten Formel – bedarf gleichfalls einer zwiefachen Interpretation.“ (HAAB C 4610, Nietzsche 1887, 315) Gegen Walter Kaufmanns Übersetzung des Verewigungswillens als „[t]he will to immortalize“ (Nietzsche 1974, 329) wendet Lampert 1993, 402 ein, sie sei „exactly wrong“, da sie nicht nur den seines Erachtens vorliegenden Bezug zur ewigen Wiederkehr verschleierte, sondern damit zugleich „a negation of the mortal“ impliziere, während es doch gerade um „a will to the eternal return of the mortal as mortal, the highest affirmation of the mortal“ gehe. Stattdessen übersetzt Lampert ebd.: „the will to eternalize“. Doch abgesehen von der Frage, ob der Verewigungswille in FW 370 tatsächlich so deckungsgleich mit einer Bejahung der ewigen Wiederkehr ist, wie Lampert voraussetzt, ist zu Kaufmanns Ehrenrettung zu sagen, dass er in einer Anmerkung zu seiner Übersetzung selbst erläutert (was Lampert verschweigt): „Literally: eternalize“ (Nietzsche 1974, 329, Anm. 123).

622, 3–8 *Er kann einmal aus Dankbarkeit und Liebe kommen: – eine Kunst dieses Ursprungs wird immer eine Apotheosenkunst sein, dithyrambisch vielleicht mit Rubens, selig-spöttisch mit Hafis, hell und gütig mit Goethe, und einen homerischen Licht- und Glorienschein über alle Dinge breitend.*] Vgl. als ‚Vorstufe‘ zu dieser oft zitierten Stelle KGW IX 5, W I 8, 112, 10–14 u. 24–26 (NL 1885/86, 2[114], KSA 12, 119, 4–8 u. 21 f.): „Ist die Kunst eine Folge des Ungenügens am Wirklichen? Oder ein Ausdruck / der Dankbarkeit über genossenes Glück? Im ersten Falle Romantik, im zweiten / Glorien=schein und Dithyrambus. (‘ kurz Apotheosen —,‘=Kunst’): [...] Homer als Apotheosen=Künstler; auch Rubens. Die Musik hat noch / keinen gehabt.“ Im Gegensatz zu Homer wird der flämische Barockmaler Peter Paul Rubens (1577–1640) bei N. nur selten genannt; die eKGWB liefert gerade einmal fünf Fundstellen; im veröffentlichten Werk kommt Rubens nur hier vor. Auch wenn sich die Nennungen auf die Jahre 1884/85 konzentrieren, schätzt N. Rubens zusammen mit seinem flämischen

Kollegen Anthonis van Dyck (1599–1641) bereits im Brief vom 13.05.1877 an Malwida von Meysenbug „höher als alle Maler der Welt“ (KSB 5/KGB II 5, Nr. 615, S. 236, Z. 51 f.). Ein ähnlich seltener, aber geehrter Gast in N.s Texten ist der persische Lyriker Hafis (ca. 1320–1390), der im deutschsprachigen Raum durch seine von Joseph von Hammer-Purgstall 1812/13 übertragene Gedichtsammlung *Diwan* sowie vor allem durch Goethes darauf basierendem *West-östlichen Divan* (1819, erweiterte Ausgabe 1827) populär wurde. N. erwähnt Hafis laut eKGWB erst seit 1884 und nur achtmal (freilich dabei auch mehrfach in den Werken: so noch in JGB 198 u. GM III 2), hat aber sogar – in der Nachfolge Goethes – ein Gedicht „An Hafis“ (NL 1884, 28[42]) verfasst; vgl. hierzu Groddeck 2019, bes. 175–177 u. 194. Die Charakterisierung Hafis' als „selig-spöttisch“ in FW 370 geht wohl ebenfalls auf Goethes Vermittlung zurück, der den persischen Dichter z. B. im *Divan*-Gedicht *Offenbar Geheimniß* mit den Worten apostrophiert: „Der du, ohne fromm zu seyn, selig bist!“ (Goethe 1853–1858, 4, 24) Zum philosophischen Pendant der in FW 370 charakterisierten „Apotheosenkunst“ in FW Vorrede 2 vgl. NK 347, 14–16.

622, 7 f. *und einen homerischen Licht- und Glorienschein über alle Dinge breitend*] Sein Handexemplar von FW hat N. an dieser Stelle mit einem handschriftlichen Zusatz versehen, den GoAK, 327 übernommen hat: „und einen homerischen Licht- und Glorienschein über alle Dinge breitend (in diesem Falle rede ich von apollinischer Kunst)“ (HAAB C 4610, Nietzsche 1887, 315). Zum Apollinischen, das in der frühen Schaffensphase, kulminierend in GT, als Gegenbegriff des Dionysischen fungierte, siehe neben der in NK 621, 30 f. angeführten Literatur auch Müller 2020b, 113 f.

622, 7 *Licht- und*] Nachträglich in D 16a, 41 eingefügt.

622, 9 *Torturirten*] Vgl. Petri 1861, 781: „**torturiren**, foltern“.

622, 10 f. *die eigentliche Idiosynkrasie seines Leidens*] Zum Begriff der Idiosynkrasie vgl. NK 375, 23.

622, 15–19 *der romantische Pessimismus in seiner ausdrucksvollsten Form, sei es als Schopenhauer'sche Willens-Philosophie, sei es als Wagner'sche Musik: – der romantische Pessimismus, das letzte grosse Ereigniss im Schicksal unsrer Cultur*] Unter Ausblendung Wagners und noch ohne das Epitheton ‚romantisch‘ nahm im Fünften Buch bereits FW 357 den Pessimismus Schopenhauers ausgiebig in den Blick (vgl. 599, 16–601, 6). Auch dort war in Verbindung damit explizit von einem großen kulturellen „Ereigniss“ (599, 19 f.) die Rede, allerdings nicht oder nur bedingt von einem deutschen, vielmehr von einem „gesamt-europäische[n] Ereigniss“ (599, 24). Dagegen scheint FW 370 mit „unsrer Cultur“ (siehe wortgleich auch schon 619, 31 f.) gerade auf die „deutsche[] Seele“ (620, 3) abzielen.

622, 18 f. *Ereigniss im Schicksal unsrer Cultur*] In D 16a, 41 korrigiert aus: „Ereigniß unsrer modernen Cultur“.

622, 20 *einen klassischen*] Das Klassische, das hier dem Romantischen entgegengesetzt wird, um dann jedoch schließlich unter Verweis auf die Unangemessenheit des „zu rund“ klingenden „Wort[es] ,klassisch““ (622, 22 f.) durch das Dionysische ersetzt zu werden, verweist im vorliegenden Argumentationszusammenhang auf ein bekanntes Goethe-Diktum: „Classisch ist das Gesunde, Romantisch das Kranke.“ (Goethe 1853–1858, 3, 237) Den Ausspruch des Weimarer Klassikers, den der Sprecher von FW 370 weiter oben selbst als Beispiel für einen Verewigungswillen aus Lebensfülle anführte, hätte N. in ähnlichem Wortlaut auch in Eckermanns *Gesprächen mit Goethe*, laut MA II WS 109 „dem besten deutschen Buche, das es giebt“ (KSA 2, 599, 25 f.), lesen können: „Das Classische nenne ich das Gesunde, und das Romantische das Kranke.“ (Eckermann 1868, 2, 63)

Zum ‚klassischen‘ vs. ‚romantischen Pessimismus‘ vgl. auch KGW IX 8, W II 5, 178, 4 u. 10–14 (NL 1888, 14[25], KSA 13, 229, 23–25 u. 26 f.) („die‘ Conception [...] ‘eines‘ des klassischen Pessimism [...]. Der Gegensatz des klass. Pess. ist der ‘der gewöhnlich als allein‘ der ro=/mantische“) sowie KGW IX 8, W II 5, 42–44 (NL 1888, 14[26], KSA 13, 230, 14–16).

622, 20 *von mir*] Nachträglich in D 16a, 41 eingefügt.

622, 21 f. *mein proprium und ipsissimum*] „Proprium“ war zu N.s Zeit schon ein geläufiger Latinismus für „das Eigenthum, Eigene“ (Petri 1861, 638); „ipsissimum“ stellt eine hierzu analoge Substantivierung des Superlativs von „ipse“ („selbst“, „eigen“) dar, wie er sich nach Scheller 1807, 1, 1489 etwa bei Plautus in der Wendung „ego ipsissimus“ – „ich bins selbst leibhaftig“ findet. In Max Müllers *Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache*, die N. Ende 1869 aus der Basler Universitätsbibliothek entliehen hatte, wird das altprovenzalische „essme“ auf das lateinische „ipsissimum“ zurückgeführt (Müller 1863–1866, 2, 247). In JGB 207, KSA 5, 134, 30 prägt N. das Kunstwort „Ipsissimosität“; siehe den entsprechenden Stellenkommentar in NK 5/1, S. 568.

622, 22–24 *nur dass meinen Ohren das Wort „klassisch“ widersteht, es ist bei weitem zu abgebraucht, zu rund und unkenntlich geworden*] In D 16a, 41 korrigiert aus: „nur dass auch das Wort ‚klassisch‘ zu abgebraucht, zu rund und unkenntlich dünkt“.

622, 24–26 *Ich nenne jenen Pessimismus der Zukunft – denn er kommt! ich sehe ihn kommen! – den dionysischen Pessimismus.*] Der ‚dionysische Pessimismus‘, der sich am Schluss von FW 370 als angemessenere Bezeichnungsformel für den ‚klassischen Pessimismus‘ empfiehlt, wurde bereits weiter oben

gegen Epikur in Stellung gebracht (vgl. NK 621, 4–12), was den suggerierten Effekt einer Schlussdefinition, in die der gesamte Gedankengang mündet, untergräbt. Eine konzeptionelle Verbindung der Unterscheidung ‚romantischer vs. klassischer/dionysischer Pessimismus‘ mit der beim späten N. des Öfteren begegnenden Opposition ‚Pessimismus der Schwäche vs. Pessimismus der Stärke‘ ist dabei offensichtlich (vgl. etwa GT Versuch einer Selbstkritik 1, KSA 1, 12, 7–13, 5; MA II Vorrede 7, KSA 2, 376, 26–377, 9; KGW IX 6, W II 1, 43, 2–5 = NL 1887, 9[126], KSA 12, 410, 14–20; KGW IX 6, W II 2, 125, 39–126, 1 u. 31–38 = NL 1887, 10[21], KSA 12, 467, 3–10 u. 467, 34–468, 5; KGW IX 7, W II 4, 102, 16 = NL 1888, 12[1], KSA 13, 202, 1 u. KGW IX 8, W II 5, 178, 1–26 = NL 1888, 14[25], KSA 13, 229, 20–230, 4). Im Brief an Carl Fuchs vom 29.07.1888, KSB 8/KGB III 5, Nr. 1075, S. 375, Z. 55–58 wird der dionysische Pessimismus ausdrücklich mit dem Pessimismus aus Stärke identifiziert, wenn sich N. hier „als Erfinder einer neuen Art Pessimismus (eines dionysischen, aus der Stärke geborenen, der sich das Vergnügen macht, das Problem des Daseins an seinen Hörnern zu packen)“ rühmt.

Insgesamt ergibt sich in FW 370 folgendes Einteilungsschema, das zwei mal zwei Haltungen zu differenzieren erlaubt, denen verschiedene Akteure zugewiesen werden: 1.1: Zerstörungsdrang aus Lebensfülle = klassischer/dionysischer Pessimismus (Sprechinstanz), 1.2: Zerstörungsdrang aus Lebensarmut = Ressentiment (z. B. Anarchismus); 2.1: Verewigungsverlangen aus Lebensfülle = (apollinische) Apotheotik (z. B. Rubens, Hafis, Goethe, Homer), 2.2: Verewigungsverlangen aus Lebensarmut = romantischer Pessimismus (Schopenhauer und Wagner). Vgl. die „Kreuztabelle“ bei Stegmaier 2012b, 489, in der allerdings die Spalte für den ‚Zerstörungsdrang aus Lebensfülle‘ leer bleibt bzw. nur mit einem „X“ versehen wird, obwohl dann wenige Seiten später auch Stegmaier damit den dionysischen Pessimismus verknüpft, den er aber zugleich als synthetisierende Metaposition in der Schwebe halten will (vgl. ebd., 494 f.).

371.

Wir Unverständlichen.] Im Zuge der Unstimmigkeiten, die sich bei der Druckvorbereitung des Fünften Buchs ergeben hatten (vgl. NK FW 343), fragt N. am 13. Februar 1887 seinen Verleger Wilhelm Fritzsch, „ob Sie 371 *Wir Furchtlosen* richtig auch mit dem später geschickten Nachtrag versehen haben“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 799, S. 22, Z. 34–36). Aller Wahrscheinlichkeit nach war damit aber kein „Nachtrag“ zu FW 371, sondern zu FW 379 gemeint, wie im Stellenkommentar zu diesem Abschnitt gezeigt wird.

Lampert 1993, 405–408, der FW 371 als Beschluss einer mit FW 367 anhebenden Reihe von ‚methodologischen‘ Abschnitten erachtet, gibt zu bedenken, dass N. aufgrund seiner eigenen Missverständnisse (in Bezug auf Schopenhauer und Wagner) „can hardly complain about being misunderstood by others“ (ebd., 405 f.). Dagegen wertet Higgins 2000, 169 den vorliegenden Text als Indiz für „Nietzsche’s bad conscience, about his own attitudes toward being understood“. Dass „Nietzsche claims that he is misunderstood [...], given the circumstances of his age, as a matter of necessity“, entnehmen Clark/Dudrick 2012, 116 (vgl. bereits Clark/Dudrick 2006) dem Abschnitt FW 371, den sie im Verbund mit seinen Nachfolgern FW 372–374 als „reflections on the relationship between the will to truth and the will to value“ (Clark/Dudrick 2012, 117) lesen wollen. Stegmaier 2012b, 455–457, hier 455 wiederum betrachtet FW 371 zusammen mit FW 379 und FW 381 als Teil einer dem Verhältnis von „Schriftsteller“ und „Publikum“ gewidmeten Textgruppe. Insbesondere zu Abschnitt FW 381, der unter dem thematisch verwandten Titel „Zur Frage der Verständlichkeit“ steht, ergeben sich tatsächlich enge Bezüge (siehe NK 622, 28–30). Diese betont auch Saarinen 2019, 182, dem zufolge N. hier bekunde, dass seine Bücher „not for everyone“, sondern nur für „the free spirits (of the future)“ verständlich seien.

Zumindest indirekt zieht Zavatta 2006, 289 f. eine Parallele zwischen FW 371 und einer Passage aus Emersons Essay *Selbstvertrauen*, ohne diese freilich zu zitieren. Dabei sind die Gemeinsamkeiten durchaus evident. Bei Emerson hatte N. folgende Aufforderung gelesen: „wenn ihr Männer sein wollt, so sprecht, was ihr heute denkt, in Worten aus, so laut, daß sie wiederhallen wie Kanonendonner, und morgen sprecht, was ihr morgen denkt, mit eben so lauter Stimme, wenn auch jedes Wort ein Widerspruch von dem ist, was ihr heute gesagt habt. Ach, dann, rufen die bejahrten Damen aus, werdet ihr gewiß sein, daß man euch misversteht! Misverstanden! Das ist so recht das Wort eines echten Thoren. Ist es denn so schrecklich, misverstanden zu werden? Pythagoras wurde misverstanden, und Sokrates, und Jesus, und Luther, und /43/ Kopernikus, und Galilei, und Newton, und jeder lautere und weise Geist, der jemals Fleisch ward. Groß sein ist misverstanden sein.“ (Emerson 1858, 42 f.; letzter Satz von N. mit doppeltem Randstrich markiert und in NL 1878, 30[104], KSA 8, 540, 11 teilweise exzerpiert.)

Einen intertextuellen Bezug auf FW 371 bzw. „Nietzsches Kritik der ‚Romantik in Künsten und Wissenschaften‘“ erblickt Panizzo 2007, 95 in Thomas Manns Essay *Leiden und Größe Richard Wagners* von 1933, „wenn auch ohne Nietzsches polemischen Ton“. Hinzuweisen ist in kotextueller Hinsicht schließlich noch auf thematische Verbindungen zu Abschnitten aus dem Vierten Buch, die bereits die wachstumsbedingte Wandelbarkeit (FW 307) und das

problematische Publikumsverhältnis des einsamen Denkers reflektieren (FW 330–332), sowie innerhalb des Fünften Buchs zu FW 365, wo der Sprecher seine eigentliche schriftstellerische Wirksamkeit schon in die (postume) Zukunft verlegt.

622, 28–30 *Haben wir uns je darüber beklagt, missverstanden, verkannt, verwechselt, verleumdet, verhört und überhört zu werden?*] Im Druckmanuskript geht dem noch ein anderer, durchgestrichener Satzanfang voraus: „Das mag schwer zu verstehn sein: haben“; letzteres entsprechend zu „Haben“ korrigiert (D 16a, 42). Die Kernaussage des gedruckten Eingangssatzes wird weiter unten im Text wiederholt: „Man verwechselt uns“ (623, 1f.). Ähnlich wie in der – eine verneinende Antwort heischenden – rhetorischen Eröffnungsfrage von FW 371 schreibt N. bereits am 29. August 1883 an seine Schwester Elisabeth: „Es ist ganz notwendig, daß ich **mißverstanden** werde; mehr noch, ich muß es dahin bringen, schlimm verstanden und verachtet zu werden.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 459, S. 439, Z. 28–30) Die Parallele zwischen dieser Briefstelle und FW 371 betont auch schon Zavatta 2006, 289, in deren Augen damit deutlich wird, dass „Nietzsche das Missverstandenwerden als Unterscheidungsmerkmal für die höheren Geister [begreife], die dem Pöbel notwendigerweise unverständlich erscheinen müssen“.

Zum Verwechseltwerden, das in N.s ‚mittlerer‘ und ‚später‘ Schaffensphase keineswegs immer so schicksalsergeben hingenommen oder gar angestrebt wird, sondern durchaus auch als Schreckgespenst zu fungieren vermag, vgl. ebenfalls FW 381 (NK 635, 13f.). Schon am 17.04.1883 schreibt N. an Heinrich Köselitz: „Ich will mit Niemandem mehr verwechselt werden. [...] Die ärmlichste Einsamkeit soll mir recht sein: aber, nochmals, ich will nicht verwechselt werden.“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 402, S. 360, Z. 38 u. 42f.) Das Sprecher-Wir in FW 371 scheint hingegen nicht nur keine Furcht vor möglichen Verwechslungen zu empfinden, sondern im Gegenteil sogar stolz auf seine Verwechselbarkeit zu sein, wie aus dem Fortgang des Textes hervorgeht.

622, 29 *missverstanden,*] Nachträglich in D 16a, 42 eingefügt.

622, 31 *oh für lange noch! sagen wir, um bescheiden zu sein, bis 1901*] In D 16a, 42 korrigiert aus: „für lange noch, sagen wir, bis 1901. Stegmaier 2012b, 455 sieht darin eine Prognose des empirischen Autors N. über das Einsetzen der eigenen Wirkungsgeschichte, die sich im Nachhinein als erstaunlich zutreffend erweise. Insbesondere erwähnt Stegmaier in diesem Zusammenhang die im Jahr 1901 von Heinrich Köselitz und Elisabeth Förster-Nietzsche herausgegebene Nachlasskompilation WzM, die erheblichen Einfluss auf die N.-Rezeption im 20. Jahrhundert ausübte. Allerdings setzte N.s Breitenwirkung bereits etwas eher ein: Nach seinem geistigen Zusammenbruch Anfang 1889 erlangte der

umnachtete Denker schon in der letzten Dekade des 19. Jahrhunderts eine gewisse Berühmtheit. Wobei dies jedoch keineswegs die Möglichkeit des Verkannt- und Verwechseltwerdens ausschloss ...

622, 32–623, 1 *wir würden uns selbst nicht genug in Ehren halten, wenn wir's anders wünschten.*] In D 16a, 42 korrigiert aus: „es stünde schlimm um uns, wenn es anders stünde!“

623, 2 *selbst*] Nachträglich in D 16a, 42 eingefügt.

623, 3–14 *wir stossen alte Rinden ab, wir häuten uns mit jedem Frühjahr noch, wir werden immer jünger, zukünftiger, höher, stärker, wir treiben unsre Wurzeln immer mächtiger in die Tiefe – in's Böse –, während wir zugleich den Himmel immer liebevoller, immer breiter umarmen und sein Licht immer durstiger mit allen unsren Zweigen und Blättern in uns hineinsaugen. Wir wachsen wie Bäume – das ist schwer zu verstehn, wie alles Leben! – nicht an Einer Stelle, sondern überall, nicht in Einer Richtung, sondern ebenso hinauf, hinaus wie hinein und hinunter, – unsre Kraft treibt zugleich in Stamm, Aesten und Wurzeln, es steht uns gar nicht mehr frei, irgend Etwas einzeln zu thun, irgend etwas Einzelnes noch zu sein ...*] Vom Abstoßen einer „Rinde“ (545, 8) ist auch schon in FW 307 zu lesen. Eine Inspirationsquelle hierfür könnte Emerson gewesen sein, in dessen Essay *Vergeltung* N. folgende Stelle mit Lesespuren versehen hat: „Ein Fortschreiten ist allezeit Brauch der Natur gewesen, und diese wesentliche Nothwendigkeit läßt jede Menschenseele das ganze System der Dinge, in dem sie heimisch war, verlassen, ihre Freunde, ihr Haus, ihre Gesetze und ihren Glauben, wie das Schalthier aus seiner schönen aber steinernen Hülle herauskriecht, weil sie seinen [sic] Wachsthum nicht gestattet, und langsam ein neues Haus formt. Im Verhältniß zur Lebenskraft des Individuums sind die Revolutionen häufig, bis sie endlich in /95/ einem glückseligeren Geiste unaufhörlich werden, indem alle weltlichen Verbindungen denselben nur lose umgeben, gleichsam zu einer transparenten flüssigen Membrane werdend, durch welche die Form immer erkennbar ist; nicht aber wie bei den meisten Menschen, zu einem verhärteten, heterogenen Gewebe von Data's, ohne bestimmten Charakter, in welches der Mensch eingeschlossen ist. Dann kann eine Erweiterung, eine Ausdehnung stattfinden, und der Mann von heute erkennt kaum den Mann von gestern wieder. Und dieser Art sollte die äußere Biographie des Menschen sein, der in der Zeit lebt, ein von sich Abwerfen aller todten Zustände, Tag für Tag, wie er seine Kleidung Tag für Tag erneuert.“ (Emerson 1858, 94 f.; N.s. Unterstreichungen und zusätzliche Randstriche.)

Mit Blick auf die arborale Metaphorik hat Haase 1990, 527 hingegen folgende Stelle aus Paolo Mantegazzas Werk *Die Physiologie der Liebe* als Quelle geltend machen wollen: „Die Höhen und Tiefen der Liebe. / So oft ich eine Blume

sehe, die am Rande eines Abgrundes ihren Kelch entfaltet und zum Himmel lächelt, kommt mir stets der nämliche Gedanke: so ist die Liebe, die zwischen zwei Unendlichkeiten erblüht, zwischen der unendlichen Höhe und der unendlichen Tiefe. Während sie mit ihren Wünschen hoch empor strebt, während sie den Himmelsräumen Luft und Licht zu entnehmen scheint, senkt sie ihre Wurzeln doch in die feinsten Aederchen des Felsgesteins, in die dunkelsten Tiefen des Abgrundes. Bald ein Stern, der in der Unendlichkeit des Idealen erglänzt, bald eine Wurzel, welche tiefer und tiefer sich in die Steinmassen einbohrt – so verbindet sie die Höhe mit der Tiefe. Sie ist die menschlichste aller Leidenschaften, und doch hat man sie zu allen Zeiten unter die göttlichen gezählt; sie ist die tiefinnerlichste – und doch auch die ätherisch-unbewußteste; mit den Gedanken schwingt sie sich auf zu den Gipfeln der Berge – mit den Nerven haftet sie im Thale.“ (Mantegazza 1877, 161)

Clark/Dudrick 2012, 116 f. konstruieren ein reziprokes Bedingungsverhältnis zwischen einem Wert- und einem Wahrheitswillen, das im Baumvergleich von FW 371 zum Ausdruck komme: „Nietzsche’s will to truth leads him to be rooted in the earth while his will to value leads him to embrace the heavens. [...] Nietzsche is like a tree in that the growth of his will to truth depends on the growth of his will to value, and the growth of his will to value depends on that of the will to truth.“ Es handelt sich hierbei um eine ziemlich kreative, um nicht zu sagen projektive Interpretation; im Text selbst ist zumindest weder von Wille noch von Wahrheit oder Werten die Rede.

623, 4 *noch*] Nachträglich in D 16a, 42 eingefügt.

623, 4 f. *höher, stärker,*] Nachträglich in D 16a, 42 eingefügt.

623, 6 – *in’s Böse* –] Nachträglich in D 16a, 42 eingefügt.

623, 7 *immer breiter*] Nachträglich in D 16a, 42 eingefügt.

623, 9 *verstehn*] D 16a, 42: „verstehen“.

623, 10–12 *nicht in Einer Richtung, sondern ebenso hinauf, hinaus wie hinein und hinunter*] Nachträglich in D 16a, 42 eingefügt.

623, 14 *noch*] Nachträglich in D 16a, 42 eingefügt.

623, 15 *wir wachsen in die Höhe;*] Nachträglich in D 16a, 42 eingefügt; „Höhe“ hier aber noch nicht hervorgehoben.

623, 16 f. *denn wir wohnen den Blitzen immer näher!* –] Nachträglich in D 16a, 42 eingefügt, und zwar gleich doppelt: Der Einschub steht nicht nur im fortlaufenden Text, sondern separat und mit Klammern versehen erneut am rechten unteren Seitenrand.

623, 19 *das Verhängniss der Höhe,*] Nachträglich in D 16a, 42 eingefügt.

372.

Warum wir keine Idealisten sind.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „368“ (D 16a, 43) nummeriert. Eine erste Antwort auf die vom Titel aufgeworfene Frage gibt scheinbar gleich der erste Satz: weil „wir“ die „Furcht vor den Sinnen“ (623, 22) verlernt haben. Wie aber die Titelfrage nicht als Frage, sondern eher als Ankündigung einer Antwort daherkommt, so umgekehrt der vermeintliche Antwortsatz als Frage (mit Fragezeichen). Fraglich erscheint dabei, ob „diese Furcht vielleicht allzusehr verlernt“ (623, 23) wurde. Die Adverbalkette „vielleicht allzusehr“ macht damit die im Titel anklingende Ablehnung des Idealismus als ein mögliches Defizit sichtbar. Der durch Gedankenstriche zwischen Sätzen klar in drei Teile (623, 21–624, 2; 624, 2–25 u. 624, 25–28) gegliederte Text lässt diese Möglichkeit aber zunächst wieder aus dem Blick geraten: Nach der kurzen Exposition, in der sich das sprechende Wir den praktizierenden Sensualisten der Moderne zurechnet, gilt die kritische Aufmerksamkeit in den ersten beiden Teilen vor allem den früheren, idealistischen Philosophen. Charakterisiert die Sprechinstanz diese pauschal – konkret genannt wird einzig Spinoza als vergleichsweise später, aber repräsentativer Vertreter – als blasse, kranke Opfer der ‚Idee‘ im Sinne einer vampirischen „Blutaussaugerin“ (624, 15), so entsteht der Anschein, dass „[i]dealistisch‘ [...] hier zum Schmähwort“ (Sommer 2016b, 202) wird. Auf die Ausgangsfrage zurückkommend, relativiert bzw. revidiert der kurze Schlussteil diesen Eindruck dann allerdings, wenn er den Idealismus Platons explizit von der Kritik ausnimmt und diesen Idealismus umgekehrt als Ausweis einer Gesundheit wertet, über die „wir Modernen“ „[v]ielleicht“ nur nicht mehr verfügen, so dass die Antwort auf die Titelfrage gerade nicht lauten würde: ‚weil wir zu gesund sind‘, sondern: weil wir „nicht gesund genug“ sind (624, 25 f.).

Auf die ambivalente Haltung gegenüber dem Idealismus in FW 372 macht schon Lampert 1993, 408–411 aufmerksam, wenn er dem Text einerseits „antipathy to idealism“ (ebd., 408) attestiert, andererseits aber angesichts des darin gezeichneten Platon-Bildes festhält: „Idealism may be a sickness but its inventor was a model of health“ (ebd., 409). Vgl. ähnlich auch Figal 1999, 154–156. Den Grund, weshalb „wir Modernen“ nicht über die Gesundheit Platons verfügen, sehen Clark/Dudrick 2012, 117–119 gemäß ihrer übergreifenden These, in FW 371–374 gehe es um das Verhältnis von Wert- und Wahrheitwille, darin, dass „we lack Plato’s insight into the conflict between the will to truth and the will to value“ (ebd., 119). Stegmaier 2012b, 515–538, der in seiner ‚kon-

textuellen‘ Deutung des Fünften Buchs „FW 368 als ein Vorspiel für FW 372“ bezeichnet, nimmt hingegen an, dass der auf Platon rekurrierende Schlussteil des vorliegenden Abschnitts „seine Ausgangsvermutung, dass Philosophen generell Opfer ihres ‚Idealismus‘ sind, zu bestätigen“ scheint (ebd., 516; zu Platon als vermeintlichem Idealismusopfer ebd., 532–535) und sich das sprechende Wir schließlich selbst als Idealist, wenngleich nicht vom Schlage Platons, erweise (vgl. ebd., 533). Zur „kontextuellen Interpretation“ von FW 372 siehe auch schon Stegmaier 2004. Allgemein zu „Nietzsche’s Critique of Platonism“ vgl. Themí 2014, speziell zu FW 372 ebd., 120 f. Themí betont „the sudden praise, by contrast, of Plato’s *initial* idealism“ am Ende des Textes und erläutert die in der Moderne fehlende Gesundheit als ein „denaturalizing“ (ebd., 121), das sich auch und gerade im modernen Materialismus zeige. Im Rahmen von Überlegungen zu Musik und Freiheit bei N. und Hegel betrachtet wiederum Branco 2015, 101–104 den vorliegenden Text und gelangt dabei zu dem Schluss, der hier für seine krankheitsbedingte Sinnenfeindlichkeit kritisierte nicht-platonische Idealismus der Moderne sei zumal derjenige Hegels (vgl. auch Branco 2016). Als Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit einer ‚Verwindung‘ des „Nihilismus“ wird FW 372 von Tongeren 2016a, 143 u. 157 gelesen.

623, 23 f. *Wir sind heute allesamt Sensualisten*] Zum Sensualismus vgl. die Definition in Langes *Geschichte des Materialismus*, die N. wohlbekannt war. Lange bringt den Sensualismus wie den Materialismus, bei allen internen Unterschieden, in einen Grundgegensatz zum Idealismus: „Wie in der äusseren Natur der Stoff oder die Materie, so verhält sich im inneren Leben des Menschen die Empfindung. [...] Wie nun der Materialist, in die äussere Natur blickend, die Formen der Dinge aus ihren Stoffen ableitet und diese zur Grundlage seiner Weltanschauung macht, so leitet der Sensualist das ganze Bewusstsein aus den Empfindungen ab.“ (Lange 1873–1875, 1, 26) Für Lange stellt der Sensualismus „eine natürliche Fortbildung des Materialismus“ dar (ebd., 27), die schließlich ihrerseits zu „Skepsis oder Kriticismus“ führt, wie er – ähnlich der Sprechinstanz in FW 372 (vgl. NK 623, 24 f.) – mit Blick auf Gegenwart und Zukunft ausführt, wobei er ausgerechnet den Titel von Schopenhauers Hauptwerk anzitiert: „Dies wird für die Zukunft noch entschiedener gelten, seit sich selbst die Naturforscher daran gewöhnt haben, dass uns die Sinne nur eine ‚Welt als Vorstellung‘ geben.“ (Lange 1873–1875, 1, 417, Anm. 54) Im Unterschied zu der pauschalen Suggestion in FW 372, sämtliche „Philosophen“ von „Ehemals“ (623, 21 f.) seien eben noch keine „Sensualisten“, sondern die im Titel des Abschnitts genannten „Idealisten“ gewesen, geht es Lange jedoch gerade darum, materialistische und sensualistische Philosophien auch schon in der griechischen Antike dingfest zu machen. So handelt er etwa im zuerst zitierten Kapitel vom „Sensualismus der Sophisten“ (Lange 1873–1875, 1,

26). „Sensualisten“ (619, 30) kommen in FW nur noch an einer weiteren Stelle vor: in FW 370.

Clark/Dudrick 2012, 118 stellen einen Bezug zu JGB 15 her, wo ebenfalls der „Sensualismus“ thematisiert wird: „als regulative Hypothese, um nicht zu sagen als heuristisches Princip“ (KSA 5, 29, 8 f.).

623, 24 f. *wir Gegenwärtigen und Zukünftigen in der Philosophie*] Nachträglich in D 16a, 43 eingefügt. Die Selbstcharakterisierung eines Philosophen-Wir als ‚modern‘ und ‚zukünftig‘ durchzieht FW V leitmotivartig; vgl. z. B. auch NK 627, 19–21 u. NK 632, 8 f.

623, 25 f. *nicht der Theorie nach, aber der Praxis, der Praktik*] Die Einschränkung, wonach der Sensualismus des gegenwarts- und zukunftsphilosophischen Wir kein theoretischer, sondern ein praktischer sei, dient zunächst der Präzisierung des hier verwendeten Sensualismus-Begriffs. Er bezeichnet nicht eine von den Sinnesempfindungen ausgehende Bewusstseinstheorie, wie Lange sie definiert (vgl. NK 623, 23 f.), sondern eine ‚sinnliche‘ Art zu philosophieren, die dem weiter unten im Text beschriebenen ‚blutleeren‘ und ‚herzlos[en]‘ idealistischen „Philosophiren“, das „eine Art Vampyrismus“ sei (624, 9 f.), diametral entgegengesetzt ist: ein Philosophieren ‚mit Herz und Sinnen‘, wie es der vorliegende Text selbst praktizieren will. Dass das sprechende Wir „nicht der Theorie nach“ Sensualist ist, zeigt sich jedoch auch und gerade an seiner erstaunlich aufgeschlossenen Haltung gegenüber „Plato’s Idealismus“ (624, 26), der am Schluss von FW 372 ausdrücklich als ‚gesunde‘ Ausnahme unter den philosophischen Idealismen gewürdigt wird und sogar zur Infragestellung der eigenen „Gesundheit“ (624, 24) führt.

Einen weit gefassten Begriff des Sensualismus vertritt auch folgendes Nachlass-Notat aus der Entstehungszeit von FW V: „Die geistigsten M[enschen] empfinden den Reiz ‚u Zaubern‘ der sinnlichen Dinge [...] – sie sind Sensualisten im besten Glauben, / weil sie den Sinnen *höheren* ‚einen grundsätzlicheren‘ Werth *zumessen* / als zugestehen als den ‚jenen‘ feinen Sieben ‚oder‘, u. *Abstraktions* ‚den ‚jenen‘ Ver-/dünnungs-Verkleinerungs-‘apparaten, [oder was das sein ‚heißen‘ mag, d’w’as mit‘an‘, in der Sprache] *welche man* ‚Geist‘ ‚mit *Einem Worte*‘ nennt. / des Volkes ‚Geist‘ nennt. Die Kraft u. Macht der Sinne – / dies ist das Wesentlichste an einem wohlgerathenen u. ganzen / Menschen“ (KGW IX 3, N VII 3, 160, 2–20 = NL 1886/87, 5[34], KSA 12, 196, 8 u. 11–17). Der Schluss von FW 372 setzt allerdings ein Fragezeichen hinter den Sensualismus des sprechenden Wir, insofern dieser gerade nicht von einer solchen ‚Wohlgerathenheit‘ zeugen könnte, wie sie die zitierte Aufzeichnung proklamiert.

623, 27 f. *auf ein gefährliches südlicheres Eiland weggelockt zu werden*] Laut Gentili 2017, 246 scheint der nächste Satz (623, 30–624, 2) zwar „nahezulegen,

dass die gemeinte Insel der Fels sei, von dem die Sirenen Odysseus mit ihrem Gesang eine Falle stellten“. Tatsächlich handle es sich jedoch um eine Anspielung auf die Insel Ios, auf der Homer gestorben sein soll. Die Anekdote um ein dort von Fischerknaben gestelltes Rätsel, das der Dichter nicht lösen konnte, bevor er – nach einem Überlieferungsstrang: aus Gram darüber – starb, wird im Vierten Buch am Schluss von FW 302 referiert. Gentili 2017, 246 versteht das Fischerknaben-Rätsel nach Heraklits Deutungsvorgabe in Fragment B 56 (siehe hierzu NK 541, 22–25) als eine „Metapher“ für „die Sinneseindrücke, deren Besitz nicht zur Erkenntnis führt, die stattdessen durch den Besitz der nicht sinnlich vermittelten Begriffe [...] gewährleistet wird“, woraus sich eine Übertragbarkeit auf die Sensualismus-Idealismus-Problematik von FW 372 ergebe. Die Frage ist aber, wie weit diese Übertragung trägt. Im vorliegenden Text geht es schließlich um ein „Eiland“, das gerade die Verlockung „durch die Sinne“ verbildlicht und somit einen Gegenort zu dem „kalten Reiche der ‚Ideen‘“ darstellt (623, 26 f.), welches die Philosophen – nicht etwa die Dichter – der Vergangenheit nach Einschätzung des sprechenden Wir aus „Furcht vor den Sinnen“ (623, 22) errichtet hatten und nicht verlassen wollten. Der erkenntnistheoretische Vorrang „der nicht sinnlich vermittelten Begriffe“ in Gentilis Heraklit-Deutung ließe sich allenfalls als Beispiel für genau dieses philosophische, sinnenfeindliche Beharrenwollen im „kalten Reiche der ‚Ideen‘“ anführen.

623, 28–30 *woselbst, wie sie fürchteten, ihre Philosophen-Tugenden wie Schnee in der Sonne wegschmelzen würden*] Das Bild der auf jenem „südlichere[n] Eiland“ (623, 27 f.) wie Schnee wegschmelzenden Tugenden der Philosophen erinnert an Kants metaphorische Rede „von einem weiten und stürmischen Oceane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt“ (AA III, 202), die ausführlicher bereits in NK 530, 5 f. zitiert wurde. Allerdings ist das von Kant ausgemalte philosophische Schreckensszenario noch drastischer. Schmelzen den Philosophen darin doch nicht nur „Tugenden“, sondern ganze „Länder“ der Erkenntnis weg.

623, 30–624, 2 *„Wachs in den Ohren“ war damals beinahe Bedingung des Philosophirens; ein ächter Philosoph hörte das Leben nicht mehr, insofern Leben Musik ist, er leugnete die Musik des Lebens, – es ist ein alter Philosophen-Aberglaube, dass alle Musik Sirenen-Musik ist.*] Das in zitierende Anführungszeichen gesetzte „Wachs in den Ohren“ sowie die „Sirenen“ verweisen auf den zwölften Gesang der Homerischen *Odyssee*. In der bekannten Episode lässt der listenreiche Held Odysseus, gemäß dem Rat der Zauberin Kirke, die Ohren seiner Gefährten mit Wachs verkleben, um sie vor dem verlockenden Gesang der menschenfressenden Sirenen zu schützen; sich selbst aber lässt er mit offenen

Ohren am Mast festbinden, um dem Gesang gefahrlos lauschen zu können (vgl. *Odyssee* XII 47–52). Ein Odysseus unter den Philosophen wird an der zu kommentierenden Stelle indes gerade nicht in Erwägung gezogen; der ‚echte‘ Philosoph, wie er hier porträtiert wird, verstopft sich vielmehr die Ohren aus Angst, von der vermeintlichen „Sirenen-Musik“, die hier metaphorisch „das Leben“ bezeichnet, verlockt zu werden. Vgl. auch die auf Kafkas *Schweigen der Sirenen* (1917) vorausdeutende Mythenkorrektur in JGB 230, KSA 5, 169, 26, wo der ‚wissenschaftliche Mensch‘ der Gegenwart als einer mit „verklebten Odysseus-Ohren“ auftritt.

Die Genitivmetapher „Musik des Lebens“ findet sich nicht nur und nicht erst bei N., sondern begegnet bereits in August Wilhelm Schlegels *Notizen* im zweiten Band der von ihm gemeinsam mit seinem Bruder Friedrich herausgegebenen Zeitschrift *Athenaeum* von 1799, wo es im Anschluss an eine Würdigung der „Prosa des Cervantes“, in der „auch Poesie [...] sey“, in gattungspoetologischer Verallgemeinerung heißt: „Darum ist auch die spanische Prosa dem Roman, der die Musik des Lebens fantasiren soll, und verwandten Kunstarten, so eigenthümlich angemessen, wie die Prosa der Alten den Werken der Rhetorik oder der Historie.“ (Schlegel 1799, 327) Im *Grundriss der Geschichte der deutschen Nationalliteratur* von N.s einstigem Pfortenser Lehrer August Koberstein wird diese Stelle ausführlich zitiert (vgl. Koberstein 1873, 4, 739). Auch im früheren 19. Jahrhundert ist die Wendung „Musik des Lebens“ mehrfach in unterschiedlichen Zusammenhängen zu belegen, so etwa in Friedrich Köppens *Rechtslehre nach Platonischen Grundsätzen*, wo sie die ‚echte Zivilisation‘ charakterisiert: „Aechte Civilisation ist nichts Anders als die ruhige Haltung des ethischen Gemüths, welches durch innre Musik des Lebens auch einen harten Misklang äußerer Gesellschaftsverhältnisse vermeidet, und es in der Uebung dieses Meidens weit genug gebracht hat, Mistöne gefällig aufzulösen“ (Köppen 1819, 296).

Zur Deutung des hier zu kommentierenden Passus vgl. Ure 2019, 216, der die „Musik des Lebens“ in FW 372 vor dem Hintergrund der Forderung nach einer Ästhetisierung des Lebens in FW 301 als konkrete textuelle Durchführung der „analogy between life and art“ liest. Mit der am Ende von FW 373 als Beispiel für die Unzulänglichkeit der wissenschaftlichen Weltbetrachtung angeführten „Musik“ (626, 13) parallelisiert Constâncio 2019, 205 f. die „Musik des Lebens“ an vorliegender Stelle. Vgl. ähnlich auch schon Babich 1999, 9.

624, 1f. *ein alter Philosophen-Aberglaube*] In D 16a, 43 korrigiert aus: „ein Philosophen-Glaube“.

624, 2 *wir*] In D 16a, 43 ursprünglich unterstrichen.

624, 3 *geneigt sein, gerade*] In D 16a, 43 korrigiert aus: „Grund haben“.

624, 3f. (*was an sich noch eben so falsch sein könnte*)] Der eingeklammerte Vorbehalt, dass das folgende Urteil über die verführerische Wirkung der Ideen ebenso irrig sein könnte wie die zuvor referierte Furcht der alten Philosophen vor den Sinnen, entspricht den Selbstrelativierungen der Idealismuskritik am Anfang und am Ende von FW 372.

624, 5 *schlimmere Verführerinnen seien*] In D 16a, 43 korrigiert aus: „noch schlimmere Verführerinnen sind“.

624, 5 *ihrem*] D 16a, 43: „ihren“.

624, 6 *anämischen Anscheine*] Unter dem Lemma „**Anämie**“ konnte N. bei Petri 1861, 48 folgende Bedeutungen aufgelistet finden: „die Blutlosigkeit, der Blutmangel, die Blutarmuth“.

624, 7 *immer*] Nachträglich in D 16a, 43 eingefügt.

624, 8 *immer*] Nachträglich in D 16a, 43 eingefügt.

624, 8 *uns*] In D 16a, 43 korrigiert aus: „mir“.

624, 9 *Diese alten Philosophen waren herzlos:*] Nachträglich in D 16a, 43 eingefügt.

624, 9f. *Philosophiren war immer eine Art Vampyrismus.*] Zum „Vampyrismus“ bei N. vgl. Sommer 2016b, bes. 199–203 („2. Wissenschaft und Philosophie als Vampirismus“), speziell zu FW 372 siehe ebd., 202. Bereits in N.s früher Schaffensphase findet sich die Vampir-Metapher, namentlich in Äußerungen, die den Wert der zeitgenössischen Wissenschaft in Frage stellen, da diese als eine vampirische Maßnahme erscheint, um jungen Menschen das Blut auszusaugen. Vgl. bspw. ZB I, KSA 1, 670, 18–22: „Denn jetzt ist die Ausbeutung eines Menschen zu Gunsten der Wissenschaften die ohne Anstand überall angenommene Voraussetzung: wer fragt sich noch, was eine Wissenschaft werth sein mag, die so vampyrartig ihre Geschöpfe verbraucht?“ Später geraten dann abwechselnd auch Talent, Kunst, Christentum und Moral bei N. unter Vampirismus-Verdacht. An der hier zu kommentierenden Stelle – der einzigen bei N., an der das „Philosophiren“ als „Vampyrismus“ eingestuft wird – erscheint bemerkenswert, dass dabei die Philosophen selbst gar nicht primär als Vampire, sondern als Opfer von Vampiren in Szene gesetzt werden (auch wenn natürlich Vampiropfer in der Regel ihrerseits zu Vampiren mutieren). Als die eigentlichen Vampire treten hier ja vielmehr „die Ideen“ auf, die – ähnlich den homerischen Sirenen – „immer vom ‚Blute‘ des Philosophen“ gelebt und ihm „immer seine Sinne aus[gezehrt]“ hätten (624, 4–8), wie im Folgenden an Spirozo exemplifiziert wird.

624, 10–12 *Fühlt ihr nicht an solchen Gestalten, wie noch der Spinoza's, etwas tief Änigmatisches und Unheimliches?*] Zu Spinoza in FW vgl. auch NK 406, 10 f.; allgemein zu Spinoza bei N. siehe Rotter 2019, speziell zu FW 372 ebd., 51, wo darauf hingewiesen wird, dass das hier gezeichnete Spinoza-Bild von Paul Bourget's *Essais de psychologie contemporaine* (1883) und seinen *Nouveaux essais de psychologie contemporaine* (1886) inspiriert sein könnte. Auch wenn sich keine wörtlichen Übereinstimmungen feststellen ließen, schildere Bourget Spinoza doch prinzipiell ähnlich als einen „von sozialer Ausgrenzung und Krankheit gebeutelten Einsiedler[], der in vollkommener Weise den Typus des weltabgewandten Metaphysikers verkörpert.“ Vgl. Bourget 1883, 203 f. sowie Bourget 1886, 9 u. 93 f. Über die Krankheit Spinozas konnte sich N. freilich auch bei Kuno Fischer informieren; vgl. NK 585, 13–17. Zum ‚klapprigen‘ Spinoza siehe NK 624, 18–21.

624, 11 *noch der*] In D 16a, 43 korrigiert aus: „[denen]“.

624, 11 f. *Änigmatisches*] Vgl. Petri 1861, 54: „in Räthselform“.

624, 14 f. *Entsinnlichung? Ahnt ihr nicht im Hintergrunde irgend*] In D 16a, 43 korrigiert aus: „Schwindsucht?, irgend“.

624, 17 , *übrig lässt*] Nachträglich anstelle eines Doppelpunkts in D 16a, 43 eingefügt.

624, 18–21 *(denn, man vergebe mir, das was von Spinoza übrig blieb, amor intellectualis dei, ist ein Geklapper, nichts mehr! was ist amor, was deus, wenn ihnen jeder Tropfen Blut fehlt? ...)*] In D 16a, 43 ursprünglich noch durch Gedankenstriche in der Klammer eingeschlossen. Zum „Amor Dei intellectualis“, der geistigen Liebe zu Gott, vgl. Spinoza: *Ethica ordine geometrico demonstrata* V, propos. XXXIII = Spinoza 1875, 293. Im ‚Spinoza-Band‘ von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie*, den sich N. im Juli 1881 von Franz Overbeck besorgen ließ, konnte er über dieses ‚blutleere‘ „Geklapper“ lesen: „Darum ist die klare Erkenntniß nothwendig die Liebe zu Gott, der amor Dei intellectualis: unter allen Freuden die einzig ewige, unter allen Affecten der mächtigste und höchste. / In dem amor Dei intellectualis vollendet und befreit sich die Menschennatur, weil sie wissend und wollend einstimmt in den Gang der Dinge und nicht mehr eingebildet oder selbstsüchtig in die Ordnung der Natur eingreift, indem sie die Dinge begierig festhält und das eigene Dasein daran fesselt. Die Liebe Gottes ist die reine, von jeder Selbstsucht freie Hingebung, also keine imaginäre Leidenschaft, die ihr Object festhalten und an sich reißen möchte; sie weiß, daß ihr Gegenstand kein einzelnes Wesen ist, das nach Menschenart den Affect mit dem Affecte erwiedert; sie fordert daher keine Gegenliebe, denn sie weiß, daß der Gott, den sie liebt, nicht wiederlieben kann; sie

bildet sich nicht ein, ihren Gegenstand zu bereichern und zu erfreuen, indem sie ihn liebt; sie will ihn bloß bejahen und verzichtet darauf, im gewöhnlichen Sinne des Worts wiedergeliebt oder begünstigt zu werden.“ (Fischer 1865, 2, 542) Vgl. ähnlich, wenngleich weniger ausführlich, auch Ueberweg 1866–1867, 3, 76 f.

Die davon abweichende Vorstellung einer an die Bedingung des Glaubens gebundenen, d. h. eingeschränkten Liebe des jüdisch-christlichen Gottes zu den Menschen hatte unter Rückgriff auf ein in einem Goethe-Zitat verstecktes Spinoza-Zitat in der Erstausgabe der Abschnitt FW 141 aufs Korn genommen (vgl. NK 489, 23–25).

624, 18 f. *das was von Spinoza übrig blieb,*] Nachträglich in D 16a, 43 eingefügt.

624, 20 *nichts mehr!*] Nachträglich in D 16a, 43 eingefügt.

624, 21–25 *In summa: aller philosophische Idealismus war bisher Etwas wie Krankheit, wo er nicht, wie im Falle Plato's, die Vorsicht einer überreichen und gefährlichen Gesundheit, die Furcht vor übermächtigen Sinnen, die Klugheit eines klugen Sokratikers war.*] Die Vermutung, dass jede bisherige idealistische Philosophie einer Krankheit zu vergleichen sei, erinnert an den Verdacht aus FW Vorrede 2: „vielleicht überwiegen die kranken Denker in der Geschichte der Philosophie“ (347, 18–20). Dieser Verdacht wird kurz darauf noch bekräftigt, wenn es dort weiter heißt, in Sonderheit „jede Metaphysik“ mit einem „Verlangen nach einem Abseits, Jenseits, Ausserhalb, Oberhalb“ – also jeder Idealismus, jede Transzendenzphilosophie – erlaube die Frage, „ob nicht die Krankheit das gewesen ist, was den Philosophen inspiriert hat“ (348, 15–20).

Die nun aber behauptete Ausnahme des „klugen Sokratikers“ Platon vermag angesichts anderer Äußerungen bei N. durchaus zu überraschen. Und dies nicht nur vor dem Hintergrund des drittletzten Abschnitts des Vierten Buchs FW 340, wo Sokrates angesichts seiner letzten Worte als ein am Leben Leiden-der entlarvt wurde, sondern zumal im Rückbezug auf das erst kurz vor der Neuausgabe von FW erschienene Werk JGB, in dessen Vorrede das sprechende Wir in der Rolle eines philosophischen Arztes gerade an den Sokrates-Schüler Platon herantritt, um ihn ätiologisch auf die Herkunft seiner „Krankheit“ hin zu befragen: „ja man darf, als Arzt, fragen: ‚woher eine solche Krankheit am schönsten Gewächse des Alterthums, an Plato? hat ihn doch der böse Sokrates verdorben? wäre Sokrates doch der Verderber der Jugend gewesen? und hätte seinen Schierling verdient?‘“ (KSA 5, 12, 26–30; vgl. hierzu NK 5/1, S. 65) Das in JGB Vorrede genannte platonische Krankheitssymptom, „nämlich Plato's Erfindung vom reinen Geiste“ (KSA 5, 12, 17 f.), wird am Ende von FW 372 demgegenüber ins Gegenteil umgedeutet: zum Zeichen der Gesundheit – einer Gesundheit freilich, die als „überreich[] und gefährlich[]“ einzustufen sei, was

gleichzeitig schon wieder Zweifel an dieser Gesundheit schürt, sie selbst als ‚gefährdet‘ dastehen lässt und damit eine eigentümliche Dialektik von Gesundheit und Krankheit anzeigt: Demnach habe sich Platon die idealistische Kur der „Entsinnlichung“ (624, 14) nur deshalb verordnet, weil er wusste, dass er andernfalls an seiner eigenen Gesundheit im Sinne einer überbordenden Sinnlichkeit zugrunde gegangen wäre.

Zum verwandten Konzept einer – pluralistischen und dynamischen – Gesundheit, die mit der Krankheit einhergeht, an die Krankheit gebunden ist, vgl. schon in der Erstausgabe von 1882 FW 120; in der Neuausgabe von 1887 tritt das Thema dann noch stärker in den Vordergrund, vgl. FW Vorrede, insbesondere FW Vorrede 3 (siehe NK 349, 16–350, 4), und FW 382 (siehe NK 636, 11–14). Zu Platon, der schon in der Erstausgabe von FW in drei Abschnitten explizit vorkam (FW 18, FW 91 u. FW 149), vgl. im Fünften Buch bereits den Schluss von FW 344 (577, 7–18), wo er allerdings kritisch mit dem Christentum und dem zu überwindenden Glauben an eine göttliche Wahrheit assoziiert wurde, sowie den Schluss von FW 351, wo Platon als Beispiel für eine paradoxe Verbindung von „Bescheidenheit“ und „Selbstherrlichkeit“ (588, 5 f.) bei Philosophen erhalten musste. Auf Platons Idealismus, auf den auch FW 355 kritisch anspielte (vgl. 594, 13–16), kam sodann ebenfalls FW 357 zu sprechen, hier unter der abwertenden Formel „Plato’s Ideomanie“ (597, 27 f.). FW 372 stellt die letzte – und positivste – namentliche Erwähnung Platons in FW dar.

624, 21f. *aller philosophische Idealismus war bisher Etwas wie Krankheit, wo er* In D 16a, 43 korrigiert aus: „alle Ideologie war bisher Krankheit, wo sie“.

624, 23 *und gefährlichen*] Nachträglich in D 16a, 43 eingefügt.

624, 25–28 *Vielleicht sind wir Modernen nur nicht gesund genug, um Plato’s Idealismus nötig zu haben? Und wir fürchten die Sinne nicht, weil – –]* Der aposiopetische Schluss lässt zwar offen, weshalb „wir“ die Sinne nicht fürchten, legt aber die Vermutung nahe, dass ‚uns‘ dazu fehlt, was Platon kurz davor als Ausweis seiner „Gesundheit“ zugeschrieben wurde: „die Klugheit“ angesichts einer „übermächtigen“ Sinnlichkeit (624, 24 f.). Vgl. auch Figal 1999, 155, der den unvollständigen Schlusssatz wie folgt ergänzt: „weil unsere Sinne so wenig zum Fürchten“ seien. Damit würde der Schlusssatz des Abschnitts seine Ausgangsfrage bejahen, ob die Sinnenfurcht heute „allzusehr“ (623, 23) fehle. Welche Konsequenzen sich daraus ergeben und was allenfalls dagegen zu unternehmen wäre, deutet der Text jedoch nicht an. Die Formulierung „nicht gesund genug“ (618, 17) findet sich bereits in FW 368 – dort als Rückfrage eines „aufgeklärte[n] Wagnerianer[s]“ (618, 15) an das sprechende Ich, ob nicht in dessen mangelnder Gesundheit der Grund für seine Aversion gegen Wagners Musik liege. Zu diesem ‚Selbstzitat‘ vgl. Lampert 1993, 410 f.

624, 26 *Plato's Idealismus*] In D 16a, 43 korrigiert aus: „den Idealismus“.

373.

„Wissenschaft“ als Vorurtheil.] Vgl. die ‚Vorstufe‘ KGW IX 5, W I 8, 74, 1–36: „Es ist unwahrscheinlich, daß brave mittelmäßige Gelehrte [die Gelehrten des [die dem] geistigen Mittelstandes [jemals zugehören]] die großen Probleme u. / Fragezeichen je zu sehen ‘auch nur in Sicht’ bekommen; ihr Muth u [ebenso] ihr Blick reicht nicht [bis] dahin; vor / Allem, ihre Bedürfnisse ‘die sie zu Forschern machen’, ihr inneres Vorausnehmen, es möchte so u so beschaffen / sein, ‘ihr Fürchten u. Hoffen kommt’ ist zu bald schon befriedigt. ‘zur Ruhe, zum Frieden.’ Was zb. H[erbert] Spencern auf seine Weise / schwärmen u. ‘macht u. einen Hoffnungs=Strich, eine Horizont=Linie ‘der Wünschbarkeit’ ziehen heißt: [jene Versöhnung von A[lt]ruiismus] u. E[goismus] von der / er / fabelt:] das / macht mir ‘unser Einem’ Ekel’; u. mir schiene eine M[ensch]h[eit] mit solche letzten [Spencerschen] Perspektiven / ‘als letzten Perspektiven schienen mir’ der – Verachtung u. ‘, Vernichtung werth; u ‘Aber schon’ daß dergleichen ‘Etwas’ ‘trotzdem’ als [höchste] Hoffnung empfunden / werden kann, was mir ‘uns’ ‘bloß’ als widerliches Möglichkeit gilt, ist mir selbst ‘selbst schon’ ein / Fragezeichen, welches H[erbert] Spencer nicht zu sehen vermöchte. – Insgleichen was ‘Ebenso steht es mit jener Welt, Glauben’ / ‘die mit’ der sich die ‘die Positivisten wollen ‘zufrieden geben’, eine Welt ‘dem Glauben an eine Welt’, welche im menschl. Denken ‘ja in menschl. Moral’ Werth ‘begriffen’ ihr Äquiva-/lent u. Maaß hat ‘ben’, eine Wahrheit, der man mit menschl. Vernunft ‘soll, eine ‘an eine’ Welt der Wahrheit, der unsere arme kleine Menschen-Vernunft letztgültig’ beizukommen / vermöchte – das heißt mir mit ‘aus’ dem Dasein eine alberne ‘wie? wollen wir wirklich uns gestalt dergestalt das Dasein zu einer armseligen’ Pedanterie machen [herabsetzen? lassen?]. Man / soll es ‘vor Allem’ nicht seines ängst[is]chen Charakters entkleiden!’ wollen. ‘das fordert der gute Geschmack von uns, ‘auch von’ euch, [meine Herren Positivisten!]’ Daß allein die Welt-/auffassung ‘im Rechte sei’, bei der wissenschaftlich ‘(das heute ‘ist’ heute mechanistisch)’ geforscht u. fortgearbeitet werden kann ‘öfne’, eine, die / rechnen, zählen, ‘wägen’ sehen u. greifen zuläßt, im Rechte sei, ‘das’ ist eine Naivetät; es ‘die gesetzt daß es keine [Geistes=Krankheit ist.]’ / wäre ‘Wäre es nicht recht’ wahrscheinlich, daß sich ‘gerade nur’ das Oberflächlichste ‘u. Äußerlichste’ am Dasein zuerst fassen ließe? / [vielleicht sogar allein fassen ließe?] / [vielleicht sogar allein. Aber eEine [solche] wissenschaftl. Weltbetr[achtung] könnte trotzdem [folglich] immer noch die dümmste [aller mögl[ichen] / W[eltbetrachtungen]

sein!] / sein] / "Die Mechanisteniker "die unter die Ph[ilosophen] gehen gegangen sind" glauben [mit Biederkeit], daß Mechanik gleichsam "die Lehre von" / den Grundgesetzen sei auf / der Grundstock sei, auf dem"enen" das "alles" Dasein aufgebaut sei "sich wie auf einem Grundstock aufbaue" / Aber es könnte nur "leicht" [die Gesetze u. Formulierungen] seine gröbste Außenseite", "[u] sein u "sogar plumpste" Versinnlichung sein! / Gesetzt, man hielte von einer Musik genau / so viel als von ihr gezählt, errechnet werden könnte, / was verstände man von dieser Musik! Wie absurd u / ungerecht wäre man mit einer solchen / wissenschaftl. Abschätzung / gegen / die "alle" Musik!" (Notat gekreuzt durchgestrichen.)

Zur Beglaubigung der ähnlich bereits zu Beginn von FW 345 vertretenen These, das mittelmäßige Geister nicht in der Lage seien, „die eigentlichen grossen Probleme und Fragezeichen“ (624, 32f.) zu erkennen und anzugehen, werden im Hauptteil des vorliegenden Abschnitts zwei Beispiele angeführt, die zwar inhaltlich verschieden, aber strukturell verwandt seien: die utilitaristische Ethik Herbert Spencers, die auf einen gesamtgesellschaftlichen Ausgleich von Egoismus und Altruismus abzielt (625, 5–15), der dem sprechenden Wir „beinahe Ekel“ (625, 10) bereitet, und die materialistisch-mechanistische Naturwissenschaft seiner Zeit, die eine nahezu sinnlose Interpretation der Welt biete (625, 16–626, 17). Mit dieser Doppelattacke ist wohl auch schon ein „großes Problem“ benannt, das beide – Spencer sowie die mechanistischen Naturwissenschaftler – angeblich nicht sehen: dass man nämlich auch ganz andere Ansichten vertreten kann als sie selbst, dass die Welt verschiedenartige Interpretationen zulässt. Die Anführungszeichen um die „Wissenschaft“ im Titel lassen sich dergestalt als Distanzierungssignale verstehen. Gemeint wäre dann nicht die (fröhliche?) Wissenschaft der Sprechinstanz, sondern eine solche, die eben nur ein falsches „Vorurtheil“ darstellt. Unverhohlene ‚Vorurteile‘ hegt freilich auch der Sprecher von FW 373; aber diese hält er offensichtlich für wahr oder zumindest für überlegen. Zur Kritik an Spencers ‚falscher‘ „Wissenschaft“ des „Altruismus“ vgl. bereits NL 1880/81, 8[35], KSA 9, 390, 17–21 (Handschrift in N V 5, 13).

Mit Blick auf die Konfrontation von „joyous science“ und „modern science“ interpretiert Lampert 1993, 412–420, hier 419 den vorliegenden Abschnitt, den er in dieser Hinsicht mit dem Folgetext FW 374 verbindet. Für Orsucci 1996, 157 „gipfelt“ die „Polemik gegen Spencers ‚Wissenschaft‘“, wie sie auch in anderen N.-Texten begegnet, geradezu im vorliegenden „Aphorismus“ (vgl. auch Holub 2018, 349). In der englischsprachigen Forschung wurde FW 373 wiederholt im Rahmen der Frage nach N.s Verhältnis zum ‚Naturalismus‘ diskutiert. In seiner zuerst 2002 veröffentlichten Monographie *Nietzsche on Morality* will Brian Leiter anhand dieses Abschnitts zeigen, dass N. bei aller

Argumentation gegen einen „reductive materialism“ seinerseits einen nicht-reduktiven, methodologischen „naturalism“ vertrete (Leiter 2015, 20). Zur Naturalismus-Debatte um FW 373 vgl. auch Schacht 2012b, 240 f., der dagegen von einem „minimalist [...] naturalism“ spricht, und ebenfalls kritisch zu Leiter Clark/Dudrick 2012, 119–124 die im Horizont ihrer „will to truth“ vs. „will to value“-These über die Abschnittsreihe 371–374, ähnlich wie schon Lampert, besonders enge Verbindungen zwischen FW 373 und FW 374 statuieren. Deren gemeinsames Darstellungsziel bestehe im Aufzeigen von Optionen, „not to sacrifice the will to truth“ (ebd., 119), wobei Clark/Dudrick Einwände gegen Leiters methodologisch-naturalistische Lesart von FW 373 erheben und in dem Text vielmehr eine Kritik an wissenschaftlichen Vorurteilen vernehmen, die ihren eigenen „will to value“ fälschlich für „the mere pursuit of the truth“ halten (ebd., 123). Vgl. zu dieser Diskussion auch Kail 2015, 221–223. Eine Interpretation von FW 373 als Formulierung von N.s ‚Wissenschaftsphilosophie‘ hat Stegmaier 2012c vorgelegt; unter dem Aspekt des Perspektivischen wird FW 373 von Stegmaier 2012b, 395–410 außerdem als erstes Glied einer durch FW 360 angekündigten „Aphorismenkette“ gedeutet, die neben FW 374 (vgl. bereits Lampert u. Clark/Dudrick) auch noch FW 375 umfasst; in diesem thematischen Verbund legt auch Dellinger 2015, 175–179 den Abschnitt FW 373 aus, wobei sein Ziel darin besteht, die drei Abschnitte „noch stärker aufeinander zu beziehen, als Stegmaier dies bereits vorgeschlagen hat“ (ebd., S. 175; vgl. auch Dellinger 2016b, bes. 50–53). Insbesondere argumentiert Dellinger 2015, 173 unter Rückgriff auf das von Stegmaier nicht weiter berücksichtigte Druckmanuskript (D 16a, 44 f.), dass durch die darin vorgenommenen Änderungen „FW 373 [...] regelrecht auf das Problem und die Begrifflichkeit des Perspektivischen bzw. auf FW 374 zugeschnitten“ wurde.

Ein erster textueller Anhaltspunkt für eine Lektüre unter der Perspektive des Perspektivischen ist sicher die verächtliche Rede von „Spencer’schen Perspektiven als letzten Perspektiven“ (625, 10 f.) und sodann von der materialistischen bzw. mechanistischen Naturwissenschaft als der „sinnärmsten aller möglichen Welt-Interpretationen“ (626, 5 f.), bevor der Folge-Abschnitt FW 374 die Grundsatzfrage nach dem „perspektivische[n] Charakter des Daseins“ (626, 20) diskutiert. Diese Frage stellt sich nach FW 373 weder Spencer noch den Materialisten bzw. „Herrn Mechanikern“ (626, 7), da sie gar kein Perspektivitätsbewusstsein besäßen und sich andere Perspektiven als die eigenen mithin nicht vorstellen könnten. Während es über Spencer heißt, dass ihm die Möglichkeit anderer, entgegengesetzter menschlicher Perspektiven, wie derjenigen des angewiderten Sprecher-Wir, nicht einmal „ein Fragezeichen“ (625, 14 f.) gewesen wäre, erscheint die strukturanaloge „Welt-Interpretation[]“ der Materialisten und Mechanisten zutiefst sinnarm, insofern sie davon ausgehe, die

Welt lasse sich aus der Perspektive „unserer viereckigen kleinen Menschenvernunft“ (625, 20 f.) mithilfe der Interpretationstechniken „Zählen, Rechnen, Wägen, Sehn und Greifen“ (625, 31 f.) vollständig erfassen. Damit werden aber nicht etwa differente Perspektiven bzw. Welt-Interpretationen möglicher nicht-menschlicher Intellekte hypothetisch kontrastiert, wie sie erst im nächsten Abschnitt FW 374 ausdrücklich ins Spiel kommen. Sondern das sprechende Wir zieht am Ende von FW 373 die „Musik“ (626, 13) heran, um die nachdrücklich aufgestellte Behauptung, das, was sie „eigentlich“ sei (626, 17), lasse sich durch die mathematisch-physikalische Wissenschaft nicht erfassen, auf die Unzulänglichkeit von deren Welt-Interpretation im Ganzen zu übertragen. Auch hier scheint wieder die eigene Perspektive der Sprechinstanz auf, die ihre spezifisch ‚offene‘ Interpretation der Welt bzw. des Daseins als etwas, das einen „vieldeutigen“ (625, 24 f.), also multiperspektivischen und sinntiefen Charakter hat, der sich mit dem der Musik vergleichen lässt, eindeutig für überlegen hält. Der Text impliziert folglich die Vorstellung von einer Hierarchie, einer – wie es gleich eingangs heißt – „Rangordnung“ (624, 31) der Perspektiven und Interpretationen, je nachdem, wie verein- oder vervielfachend sie sind. Ganz oben in dieser Rangordnung verortet sich der Sprecher selbst, der von ihren „Gesetzen“ (624, 31) ausgiebig Gebrauch macht, indem er (teils in drastischer Sprache) seine Werturteile fällt und dabei an normativen ethisch-ästhetischen Formulierungen wie „Man soll“ (625, 24), „das fordert der gute Geschmack“ (625, 25 f.) usw. nicht spart.

Dellinger 2015, 179 schreibt FW 373 vor diesem Hintergrund eine so starke Autoreferentialität zu, dass sich der Text damit selbst perspektivisch hinterfrage und problematisiere: Die Sprechinstanz erscheine „derart problembewusst, dass auch ihr Problembewusstsein qua Wissen um die eigene Perspektivität noch perspektiviert, problematisiert und als affektiv, moralisch bzw. ästhetisch fundiert gekennzeichnet wird.“ Doch es stellt sich die Frage, ob dem Text auf diese Weise nicht eine Selbstreflexionsstufe zuviel zugeschrieben wird. Jedenfalls bleibt die explizit problematisierende Reflexion der Affektivität und Normativität der eigenen Perspektive, mit der das sprechende Wir auftritt, eine erst von den Lesenden zu erbringende Leistung; die Sprechinstanz selbst referiert nicht ausdrücklich auf das, was sie in dieser Hinsicht performativ vorführt. Vgl. auch Dellinger 2016b, 50–53.

Als metaphilosophische Reflexion auf die Frage, „what philosophy is – and what it should be“, liest Constâncio 2019, 187 den vorliegenden Abschnitt; unter Hervorhebung des Geschmacksbegriffs (vgl. 625, 25 f.) argumentiert er, an FW 373 lasse sich zeigen, „that in many respects Nietzsche is much closer to Kant than it is usually assumed“ (Constâncio 2019, 187). Auf die kritische Auseinandersetzung mit „natural historians and mechanistic scientists“ konzentriert sich Ure 2019, 214–219, hier 214.

624, 30–625, 2 *Es folgt aus den Gesetzen der Rangordnung, dass Gelehrte, insofern sie dem geistigen Mittelstande zugehören, die eigentlichen grossen Probleme und Fragezeichen gar nicht in Sicht bekommen dürfen: zudem reicht ihr Muth und ebenso ihr Blick nicht bis dahin]* Im Druckmanuskript korrigiert aus: „Es gehört zum Gesetz der Rangordnung, daß Gelehrte, insofern sie aus dem geistigen Mittelstande herkommen, die eigentlichen großen Probleme und Fragezeichen gar nicht in Sicht bekommen dürfen: ihr Muth und ebenso ihr Blick reicht nicht bis dahin“ (D 16a, 44). Dass „die grossen Probleme“ (577, 25) von mittelmäßigen Köpfen ‚ohne Persönlichkeit‘ nicht in den Blick, geschweige denn in den Griff zu bekommen sind, wurde bereits zu Beginn von FW 345 für die titelgebende „Moral als Problem“ verkündet; vgl. NK 577, 25 f. u. NK 578, 2 f. Die „Rangordnung“ wiederum ist ein Lieblingsbegriff N.s, für den die eKGWB ca. 200 Treffer in Werken, Nachlass und Briefen zwischen 1870 und 1889 liefert, mit besonderer Häufung ab 1885. Dennoch kommt die „Rangordnung“ im Fünften Buch nur in diesem Abschnitt vor, während sie in der Erstausgabe immerhin zweimal erwähnt wird (in FW 115 und FW 116). Um welche spezifische „Rangordnung“ es sich im vorliegenden Text handelt, wird schnell deutlich: um die intellektuelle Hierarchie zwischen „dem geistigen Mittelstande“, der den großen Problemen kurzzeitig gegenübersteht, und der geistigen ‚Oberschicht‘ mit geschärftem Blick für genau solche Probleme, aus deren Perspektive das sprechende ‚Unsereins‘ (vgl. 625, 9 f.) zunehmend angewidert auf die mutlosen, mittelmäßigen „Gelehrte[n]“ herabsieht. Hinsichtlich des ihnen fehlenden „Muth[s]“ zu großen Problemen vgl. kontrastiv den Titel des Fünften Buchs: „Wir Furchtlosen.“ Zum Begriff der Rangordnung in FW 373, den Stegmaier 2012b, 397–399 mit dem Wortgebrauch in anderen Texten N.s in Beziehung setzt, vgl. Dellinger 2015, 177, nach dessen treffender Bemerkung es sich im vorliegenden Abschnitt speziell um eine Rangordnung „hinsichtlich des Bewusstseins der Perspektivität“ dreht.

625, 5–12 *Was zum Beispiel den pedantischen Engländer Herbert Spencer auf seine Weise schwärmen macht und einen Hoffnungs-Strich, eine Horizont-Linie der Wünschbarkeit ziehen heisst, jene endliche Versöhnung von „Egoismus und Altruismus“, von der er fabelt, das macht Unsereinem beinahe Ekel: – eine Menschheit mit solchen Spencer’schen Perspektiven als letzten Perspektiven schiene uns der Verachtung, der Vernichtung werth!]* FW 373 ist der einzige Abschnitt in FW, der den englischen Philosophen Herbert Spencer namentlich erwähnt, obwohl dieser auch schon in mehreren Abschnitten der ersten Ausgabe von 1882 (FW 1, FW 4, FW 21, FW 43 u. FW 345) im Hintergrund steht; vgl. NK 369, 11–17; NK 369, 17–370, 1; NK 370, 20; NK 376, 26–31; NK 393, 29 f.; NK 410, 3–8; NK 578, 26 f.; NK 579, 4–8. Der vorliegende Passus, der die Eingangsthese des Textes an einem konkreten Fall exemplifizieren soll, rekurriert

auf Überlegungen aus Kapitel XI–XII von Herbert Spencers *Thatsachen der Ethik*, mit denen sich N. intensiv beschäftigt hat. Auch wenn Spencer „die ungebührliche Unterordnung des Egoismus unter den Altruismus [für] schädlich“ hält (Spencer 1879, 214), ist er doch davon überzeugt, „dass ein vernünftiger Egoismus, weit entfernt davon, eine in höherem Grade egoistische Natur des Menschen zu bedingen, vielmehr nur mit einer weniger egoistischen Natur vereinbar ist“ (ebd., 218). Seines Erachtens bedeutet „allgemeines Glück“ als im Laufe des Zivilisationsprozesses zu realisierendes utilitaristisches „Endziel des Handelns“ nichts anderes, als „billige oder gerechte Beziehungen zwischen den einzelnen Individuen“ aufrechtzuerhalten, und er resümiert: „Der utilitaristische Altruismus erscheint als ein in richtigem Maasse eingeschränkter Egoismus.“ (Ebd., 246; N.s. Unterstreichungen.) Die bei N. in zitierenden Anführungszeichen stehende Formel „Egoismus und Altruismus“, deren „endliche Versöhnung“ das sprechende Wir so vehement als Entwicklungsziel der Menschheit ablehnt, begegnet bei Spencer in seiner wiederholten Forderung nach einem „Compromiss zwischen Egoismus und Altruismus“ (ebd., 258 u. 262).

Mit dem Verhältnis von „Egoismus und Altruismus“ beschäftigen sich außer FW 373 – als der einzigen Stelle in den veröffentlichten Werken, die beide Begriffe explizit zusammen erwähnt (vgl. aber die implizite Rückführung des Altruismus auf Egoismus in FW 21) – noch mehrere nachgelassene Aufzeichnungen N.s. zwischen 1880 und 1888. Vgl. insbesondere aus dem unmittelbaren Entstehungsumfeld von FW V das nachgelassene Notat KGW IX 4, W I 3, in dessen erster, nachfolgend zitierter Hälfte die Vorstellungen des englischen Utilitarismus zur Vermittlung zwischen Egoismus und Altruismus ausführlicher kontextualisiert und insbesondere auf Einflüsse der französischen Aufklärung (Helvétius) und des französischen Positivismus (Comte) zurückgeführt werden: „Die ‘utilitarischen’ Engländer ‘voran’, plump ‘wie Hornvieh’ in den Fußtapfen Bentham’s wandelnd, wie er / selber schon in den Fußtapfen des Helvetius wandelte; kein neuer / Gedanke, ~~keine~~ ‘nicht einmal eine’ wirkliche Historie des Früher=Gedachten, sondern immer ~~eine~~ ‘die alte’ [englische] / Art ‘moral.’ Tartüfferie ‘(cant)’ u. ~~Anspruch auf Tugend~~, das englische Laster des cant unter der [neuen] Form der Wissenschaftlichkeit, mit ~~nebst~~ geheimer Abwehr von / ‘wirklichen’ Gewissensw^bissen, wie sie ‘die eine Rasse von’ alte [ehemal.] Puritaner anzufallen pflegen. /110/ Sie möchten sich um jeden Preis ~~beweisen~~ ‘überreden’, daß ‘man’ dem eigenen Nutzen nachgehen ‘müsse’ / ‘eben auch das’ wahrhaft m^{oralische} ‘u. die Quelle aller ‘der’ Moralität’ sei: nämlich das ‘u daß gerade damit insofern gerade damit’ dem allgemeinen Nutzen, dem Glück / der Meisten, am besten gedient werde: ~~im Glück der Meisten aber~~ – / also daß ihr ~~thatsächliches~~ höchst engl. Verhalten ‘Engländer=Streben’ ‘das Streben nach englischem ,Glück’, ihr persönliches Streben

'ich meine' nach / comfort u. fashion auf 'ein Wandeln auf' dem [rechten]
 [rechten] Pfade der Tugend 'sei', ja seit allem Anbeginn / nichts Anderes be-
 deute als den Pfad der Tugend: ja daß, so / weit es 'in der Welt' Tugend gege-
 ben habe, sie im 'derartigen' Streben nach eigenem, folglich auch allge-/mei-
 nem Glück bestanden habe. Niemand von allen diesen 'schwerfälligen', im
 Gewissen beunruhigten / Heerden=Thieren, '– denn das sind sie allesamt –
 ' weiß mehr etwas davon 'will etwas davon wissen', daß es eine Rangordnung
 der Menschen / giebt, daß 'höheren b folglich eine 'Eine' Moral für Alle geben
 wird 'die' Unbill Beeinträchtigung der höchsten Menschen ist', was dem Einen
 billig ist, es [durchaus noch] nicht dem Anderen ist 'sein kann'; daß viel-/
 'mehr' ,das ,Glück der Meisten' 'für Jeden' ein Ideal zum Erbrechen ist, voraus-
 gesetzt, daß man / zufällig 'die Auszeichnung hat,' nicht zu den Meisten 'zu'
 gehört: 'en.' – Von Frankreich her ist neuerdings noch / das 'ie' oberflächliche
 Gerede 'Gegenüberstellung' Comte's vom 'n' Altruismus u. Egoismus '– 'aber'
 es giebt 'gar' keinen Altruismus! –' nach Eng=/land gedrungen; u nun sehen
 wir zb. bei H[erbert] Spencer den Ver=/such, auch damit wieder sich zu vertragen,
 mit einem solchen schlechten / Willen, einen 'den' 'irgend einen' Begriff
 'noch' streng zu nehmen, daß 'nunmehr' Urin-lassen für Sp. 'in England' /
 bereits schon unter die altruistischen Thätigkeiten gehören muß. dürfte.“
 (KGW IX 4, W I 3, 113, 25–35 u. 110, 1–34 = NL 1885, 35[34], KSA 11, 523, 15–524,
 15)

Diese nachgelassene ‚Parallelstelle‘, die auch Querverbindungen zu
 JGB 228 erkennen lässt, bringt in ebenfalls recht drastischer Darstellungsweise
 die Ablehnung der Begriffe „Altruismus und Egoismus“ in Zusammenhang mit
 der Voraussetzung einer Ungleichheit unter den Menschen, für die es deshalb
 keine gleiche Moral, kein gleiches Glück geben könne. Die Rede ist von einer
 „Rangordnung“, die in binärer Opposition die „Meisten“ als menschliche
 „Heerden-Thiere[]“, deren „Tugend“ nach gemeinschaftlichem „Glück“ strebt,
 den ausgezeichneten Einzelnen als den „höchsten Menschen“ gegenüberstellt,
 die sich dieser Moralkonzeption nicht fügen und zu denen sich der Sprecher
 selbst schon dadurch rechnet, dass er von dieser „Rangordnung“ ausgeht.

Analog ist auch die Berufung auf die „Gesetze[] der Rangordnung“ (624,
 31) zu Beginn des vorliegenden Abschnitts zu verstehen, wie sich an der hier
 zu kommentierenden Stelle zeigt: Indem das sprechende ‚Unsereins‘ sich
 „beinahe“ mit „Ekel“ von dem ‚mittelmäßigen‘ Kopf Spencer abwendet, bean-
 sprucht es seinerseits zu den ‚ranghöheren‘ Überdurchschnittlichen zu gehö-
 ren, die die „grossen Probleme und Fragezeichen“ (624, 32f.) sehen kön-
 nen – in diesem konkreten Fall: das von Spencer nicht vorhergesehene
 „Fragezeichen“, das sich daraus ergibt, dass „Anderen bloss als widerliche
 Möglichkeit gilt und gelten darf“ (625, 13–15), was ihm als allgemeinverbindli-
 che „Horzont-Linie der Wünschbarkeit“ vorschwebte. (Zum Versuch, aus

FW 373 einen eigenen „Grundwille[n] Nietzsches, *seine* ‚Horizont-Linie der Wünschbarkeit‘“ abzulesen, die auf das Postulat eines „änigmatischen Kosmos der totalen Immanenz“ hinauslaufe, vgl. Spiekermann 1992, 125.) Zur Spencer-Kritik in FW 373 vgl. außer den eingangs bereits erwähnten Titeln auch Düsing 2006, 326.

625, 5 f. *den pedantischen Engländer*] Nachträglich in D 16a, 44 eingefügt.

625, 8 f. *jene endliche Versöhnung von „Egoismus und Altruismus“, von der er fabelt*] Nachträglich in D 16a, 44 eingefügt.

625, 10 *eine*] In D 16a, 44 korrigiert aus: „Eine“.

625, 13 *muss, was Anderen*] In D 16a, 44 korrigiert aus: „kann, was uns“.

625, 15 *nicht vor auszusehn vermocht hätte ...*] In D 16a, 44 korrigiert aus: „nicht zu sehen vermöchte ...“

625, 16 f. *so viele materialistische Naturforscher*] In D 16a, 44 korrigiert aus: „die {Positivisten}“. Zum zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Materialismus, wie er vor allem von Autoren wie Carl Vogt, Ludwig Büchner und Jakob Moleschott repräsentiert wurde (sowie zum eng verwandten Positivismus, den N. vor allem durch Auguste Comte kannte), vgl. ÜK 2.

625, 19 *an eine*] In D 16a, 44 korrigiert aus: „einer“.

625, 20 *viereckigen*] In D 16a, 44 korrigiert aus: „armen“. Vgl. NK 349, 20.

625, 23 *Rechenknechts-Uebung und Stubenhockerei für Mathematiker*] In D 16a, 44 korrigiert aus: „armseligen Pedanterie“. Ein „Rechenknecht[]“ ist eine mechanische Rechenhilfe; er dient dazu, „die Aufgaben der Rechenkunst mechanisch, ohne Nachdenken aufzulösen“ (Adelung 1793–1801, 3, 992). Während der Rechenknecht bei N. ein Hapax legomenon ist, kommen „Stubenhocker“ bzw. „Stubenhocken“ noch an anderen Stellen als Bezeichnung für Gelehrte oder ihre Tätigkeit vor: Im Brief an Gersdorff vom 6. April 1867 bezeichnet sich der Student N. selbst als „Stubenhocker“ (KSB 2/KGB I 2, Nr. 540, S. 210, Z. 99); von „Stubenhockern u. Gelehrten“ ist in KGW IX 1, N VII 1, 67, 34 (NL 1885, 34[181], KSA 11, 482, 31) gleichsetzend die Rede; „Stubenhocken à la Kant“ kommt in KGW IX 8, W II 5, 134, 6 (NL 1888, 14[83], KSA 13, 262, 27) vor. Zur Mathematik vgl. NK FW 246.

625, 24 f. *vieldeutigen*] In D 16a, 44 korrigiert aus: „{änigmatischen}“.

625, 27 *vor Allem, was über euren Horizont geht!*] Nachträglich in D 16a, 44 eingefügt. Über diese Einfügung wird ein Rückbezug auf Spencers – ebenfalls als beschränkt charakterisierte – „Horizont-Linie der Wünschbarkeit“ in 625, 7 f. hergestellt.

625, 27–34 *Dass allein eine Welt-Interpretation im Rechte sei, bei der ihr zu Rechte besteht, bei der wissenschaftlich in eurem Sinne (– ihr meint eigentlich mechanistisch?) geforscht und fortgearbeitet werden kann, eine solche, die Zählen, Rechnen, Wägen, Sehn und Greifen und nichts weiter zulässt, das ist eine Plumpheit und Naivetät, gesetzt, dass es keine Geisteskrankheit, kein Idiotismus ist.*] In D 16a, 44 korrigiert aus: „Dass allein eine Welt-Auffassung im Rechte sei, bei der wissenschaftlich (– ihr meint eigentlich mechanistisch?) geforscht und fortgearbeitet werden könne, eine solche, die Zählen, Rechnen, Wägen, Sehn und Greifen zulässt, das ist eine Naivetät, gesetzt, dass es keine Geisteskrankheit ist.“ Dellinger 2015, 173f. wertet die Änderung von „Auffassung“ zum „Schlüsselbegriff der ‚Interpretation‘“ als Beleg dafür, dass N. FW 373 mit seinen Korrekturen im Druckmanuskript regelrecht auf die Perspektivitäts- und Interpretationsthematik von FW 374 „zugeschnitten“ hat.

Die im zu kommentierenden Passus attackierte rein mechanistische „Welt-Interpretation“ lässt an die schon zu Beginn des Dritten Buchs in FW 109 als unstatthafte Vermenschlichung des Universums verworfene Kosmologie zurückdenken, für die „das All eine Maschine“ (467, 19f.) ist. Zu den entsprechenden zeitgenössischen Debatten und Autoren siehe NK 467, 19–21. Mit dem nun in FW 373 angeführten mechanistischen Weltbild ist intratextuell zunächst auf die „materialistische[n] Naturforscher“ (625, 17) abgezielt, die weiter oben schon genannt wurden. In der Tat bildete die klassische Mechanik das leitende Paradigma für Naturwissenschaften und Naturphilosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Dass „das Endziel aller Naturwissenschaften“ darin besteht, „sich in Mechanik aufzulösen“ (Helmholtz 1871, 193), hatte beispielsweise der N. bekannte Physiker Hermann von Helmholtz in seiner 1869 gehaltenen Rede *Über das Ziel und die Fortschritte der Naturwissenschaft* verkündet. Einen Paradigmenwechsel läutete jedoch der N. ebenfalls bekannte Physiker Ernst Mach mit seinem 1883 publizierten Werk *Die Mechanik in ihrer Entwicklung* ein, das später dann unter anderem auch von Albert Einstein intensiv rezipiert und sehr geschätzt wurde. Mechanikkritische Tendenzen in der zeitgenössischen Physik übergeht FW 373 allerdings zugunsten der Polemik. Zur Auseinandersetzung mit der Mechanik bei N. allgemein und insbesondere in FW 373 vgl. bereits Mittasch 1952, 86; auf die Konfrontation mit der „mechanistic science“ konzentriert sich auch Ure 2019, 215–219, hier 215 in seiner Darstellung des vorliegenden Abschnitts.

626, 2 – *sein Scheinbarstes, seine Haut und Versinnlichung* –] Nachträglich in D 16a, 44 eingefügt. Während die weitere Umschreibung dessen, was unmittelbar davor als „das Oberflächlichste und Aeusserlichste vom Dasein“ (626, 1) bezeichnet wurde, an dieser Stelle eine negative Wertung impliziert (im Gegensatz zur ‚inneren Tiefe‘ der Welt, die sich durch Mathematik und Mechanik

nicht greifen lasse), sind die Metaphern der Oberfläche, des Scheins und der Haut in FW sonst oft positiv besetzt. Vgl. NK 352, 24 f. u. NK 411, 12–17.

626, 3–6 Eine „wissenschaftliche“ Welt-Interpretation, wie ihr sie versteht, könnte folglich immer noch eine der düm m s t e n, das heisst sinnärmsten aller möglichen Welt-Interpretationen sein] In D 16a, 44 f. korrigiert aus: „Eine ‚wissenschaftliche‘ Welt-Auffassung könnte folglich immer noch eine der dümmsten Welt-Auffassungen sein“. Sowohl die Änderung von „Auffassung(en)“ zu „Interpretation(en)“ (vgl. hierzu schon NK 625, 27–34) als insbesondere auch die Ergänzung von „sinnärmsten“ (zusammen mit der in NK 626, 11 f. zitierten Einfügung) deutet Dellinger 2015, 174 als bewusst gezogene begriffliche Verbindungslinien zum nachfolgenden Abschnitt FW 374 und seiner Rede von einem Dasein, das vielleicht „ohne ‚Sinn‘ eben zum ‚Unsinn‘“ (626, 22) wird. Indes ist in FW 374 anderes gemeint: „ohne ‚Sinn‘“ heißt hier „ohne Auslegung“ (626, 21 f.), ohne perspektivische Interpretation, was von der wissenschaftlich-mechanistischen „Welt-Interpretation“, mag sie auch „eine der dümmsten“ sein, so nicht gesagt werden kann. Auch sie ist ja Perspektive, Interpretation.

Der Dummheitsverdacht fällt im Fünften Buch nicht nur an dieser Stelle auf die Wissenschaft, sondern in FW 357 passenderweise auch auf die menschliche Logik (vgl. NK 599, 12–16) sowie in FW 354 auf den Glauben an die evolutionäre Nützlichkeit des menschlichen Bewusstseins überhaupt (vgl. NK 593, 23–26). Zur „Dummheit [...] der Interpretation“ (627, 15 f.) siehe auch den Schluss des folgenden Abschnitts FW 374.

626, 6–11 dies den Herrn Mechanikern in's Ohr und Gewissen gesagt, die heute gern unter die Philosophen laufen und durchaus vermeinen, Mechanik sei die Lehre von den ersten und letzten Gesetzen, auf denen wie auf einem Grundstocke alles Dasein aufgebaut sein müsse.] In D 16a, 45 korrigiert aus: „dies für die Herrn Mechanikern ins Ohr und Gewissen geredet, die heute gern unter die Philosophen laufen und durchaus vermeinen, Mechanik sei die Lehre von den letzten Dingen, auf denen wie auf einem Grundstocke alles Dasein aufgebaut sei.“ Mit den „Mechanikern“ sind natürlich nicht die zeitgenössisch üblicherweise so bezeichneten „Handkünstler, insbesondere Verfertiger mathematischer und physikalischer Instrumente“ gemeint (Meyer 1874–1884, 11, 344), sondern „materialistische Naturwissenschaftler“ (625, 17) bzw. mechanistische Naturphilosophen. Deren Anrede als die „Herrn Mechaniker[]“ hat eine polemisch-herabsetzende Funktion.

Clark/Dudrick 2012, 126 vermuten eine Beeinflussung der antimechanistischen Argumentation in FW 373 durch Afrikan Spirs Werk *Denken und Wirklichkeit* und zitieren eine entsprechende Stelle, an der Spir die Nichtreduzierbarkeit von Erkenntnisprinzipien auf physische Ursachen behauptet, welche

die „Herrn Mechaniker[]“ nach FW 373 doch für die höchsten Daseinsgesetze halten: „Ein Princip oder ein Gesetz des Erkennens ist die innere Disposition, etwas von Gegenständen zu glauben, und eine solche kann nie ein Erzeugniss physischer Ursachen sein, mit denen sie ihrer Natur nach nichts Gemeinsames hat.“ (Spir 1877, 1, 9, Anm.)

626, 11f. *Aber eine essentiell mechanische Welt wäre eine essentiell sinnlose Welt!*] Nachträglich in D 16a, 45 eingefügt; hier aber „ist“ statt „wäre“. Vgl. NK 626, 3–6.

626, 14–17 *wie absurd wäre eine solche „wissenschaftliche“ Abschätzung der Musik! Was hätte man von ihr begriffen, verstanden, erkannt! Nichts, geradezu Nichts von dem, was eigentlich an ihr „Musik“ ist! ...*] In D 16a, 45 korrigiert aus: „wie absurd wäre eine solche Abschätzung der Musik! Was hätte man von ihr begriffen, verstanden, erkannt! Nichts von dem, was eigentlich ‚Musik‘ an ihr ist!..“ Außerdem endete der Text im Druckmanuskript noch mit den folgenden, schließlich durchgestrichenen Sätzen, die dieses illustrierend angeführte Missverstehen der Musik auf die zuvor genannten mechanistischen Naturwissenschaftler zurückbeziehen: „Die Naturforscher des mechanistischen Bekenntnisses leugnen ‚im Grunde‘ gleich allen Tauben, daß es Musik giebt, daß das Dasein Musik ist, selbst daß es Ohren geben dürfte ... Sie entwerthen ‚damit‘ das Dasein.“ (D 16a, 45) Der Vergleich von Welt und Musik wird in diesem ursprünglichen Schluss zu einer direkten Gleichsetzung von „Dasein“ und „Musik“ fortgeführt, die die „Musik des Lebens“ (624, 1) aus FW 372 in Erinnerung ruft (vgl. auch Constâncio 2019, 205 f.).

Zur Rolle der Musik am Ende von FW 373 vgl. Stambaugh 1959, 116, der zu wissen meint, „was eigentlich“ Musik ist: „Die Musik selber besteht gerade in ihrem Spielen bzw. Hören, und *nur* darin. Ihr ‚Sinn‘ wird nicht einer Grundlage nachträglich auferlegt, sondern ihr ganzes Sein liegt nur im Gespielt- und Gehörtwerden. Daß sie keinen ‚Sinn‘ hätte, hieße, sie sei Geräusch (ordnungslose Schwingung), nicht Musik“ – was sich angeblich „auf den Willen zur Macht übertragen“ lasse. Um das Schlussbeispiel der Musik dreht sich auch die Naturalismus-Debatte über FW 373 in der jüngeren anglophonen Forschung. Während Leiter 2015, 20 meint, hier werde den Materialisten angekreidet, „that they omit the *qualitative* or *phenomenological* aspect of experience, e.g., what it is like to *experience* a piece of music as *beautiful*“, halten Clark/Dudrick 2012, 122 dagegen: „it is not the experience of music – its phenomenological properties – but the *value* of music – its beauty or greatness or sentimentality, for instance – that lies beyond the horizon of science.“ Laut Kail 2015, 223 beweise dies jedoch keineswegs, „that Nietzsche cannot be a non-reductive naturalist about values and meaning in general“. Einen „*robust* naturalism“ liest wiederum Schacht 2012b, 240 f. aus dem vorliegenden Passus ab.

374.

Unser neues „Unendliches“.] Im Druckmanuskript zunächst als „369“ (korrigiert aus „36{4}“) nummeriert (D 16a, 46). Das im Titel genannte *neue* Unendliche, das das Titelmotiv von FW 124 („Im Horizont des Unendlichen“) aus dem Dritten Buch wieder aufnimmt, verweist im Umkehrschluss auf ein *altes* Unendliches, hinter dem unschwer der christliche Gott auszumachen ist, der am Schluss des Abschnitts denn auch als Gegenmodell aufgerufen wird (vgl. NK 627, 9–13). Dabei findet eine Vertiefung bzw. Ausweitung des Perspektivitäts-Themas statt, das im vorangehenden Abschnitt hinsichtlich der modernen Wissenschaft angeschlagen wurde, die ihre utilitaristischen oder mechanistischen Perspektiven zu Unrecht verabsolutiere. Die neue Unendlichkeit der Welt dagegen folgt für den Sprecher in FW 374 aus der von ihm nicht näher begründeten, sondern nun als „heute“ (627, 3) allgemein bekannt vorausgesetzten Annahme, dass es außer der menschlichen Perspektive – im Sinne einer Weltauslegung mittels „perspektivische[r] Formen“ (626, 27 f.) wie „Zeit“ (626, 32), „Ursache und Wirkung“ (627, 2), die an das terminologische Set von Kants transzendentalphilosophischer Erkenntnistheorie erinnern – möglicherweise noch unendlich viele andere Perspektiven bzw. Daseinsinterpretationen gibt, über die ‚wir‘ jedoch nichts wissen können. Eine Vergöttlichung dieser potentiellen ‚weltlichen‘ Unendlichkeit nach altem theistischen Vorbild verbietet sich für die Sprechinstanz aufgrund der vielen ungöttlichen und dummen Interpretationsmöglichkeiten, die ihres Erachtens in dieser perspektivischen Unendlichkeit eingeschlossen sind.

FW 374 hat seinerseits zu unterschiedlichen Interpretationen Anlass geboten. Während Lampert 1993, 420–423 etwa den Umstand, „that the new infinite opens itself first to ungodly interpretations“ (ebd., 422), auf den ‚Tod Gottes‘ zurückführt, liest Riedel 1998a, 244 den Abschnitt als Reflexion auf den „Wiederkunftsgedanken als Versprechen einer ‚neuen Unendlichkeit‘“. Auf Zarathustra als „den Lehrer der ewigen Wiederkunft“ bezieht in ähnlicher Weise Figal 1999, 277 den Text, den er zu N.s „prägnanteste[r] Formulierung für die Unendlichkeit“ kürzt („denselben Gedanken“ findet Figal ebd., 173 allerdings schon in FW 124). Clark/Dudrick 2012, 127 sind wiederum der Meinung, FW 374 „completes the argument“ gegen die „Herrn Mechaniker[]“ (626, 7) aus FW 373 und zeige damit, „that Nietzsche’s naturalism allows the will to value to be satisfied in a way that not only avoids conflict with but actually serves the will to truth“ (ebd., 131). Außerdem wollen sie FW 374 – wie auch schon FW 373 (vgl. NK 626, 6–11) – im Lichte der Erkenntnistheorie Afrikan Spirs lesen (siehe insbes. Clark/Dudrick 2012, 124–130). Für Stegmaier 2012b, 410 handelt es sich bei FW 374 vor allem um einen Text, in dem N. „auf sehr genaue, aber auch

subtile Weise *seinen* ‚Perspektivismus‘“ formuliere. Vgl. auch Mitcheson 2013, 47. Zum Terminus ‚Perspektivismus‘, der in FW 374 – im Unterschied zu ‚perspektivisch‘ und ‚Perspektive‘ – gar nicht vorkommt, vgl. NK 593, 3 f.

Entscheidend ist freilich, was man leicht überliest, weil der Text selbst es in seinem Verlauf tendenziell verschleiern: Das sprechende „ich“ argumentiert überhaupt nicht für eine Unendlichkeit von Perspektiven, sondern lediglich für deren Möglichkeit, was jedoch ebenso die umgekehrte Möglichkeit einschließt, dass es keine solche Perspektiven-Unendlichkeit gibt. Dass der Mensch über möglicherweise vorhandene andere Perspektiven nichts wissen kann, wird zumindest in der ersten Texthälfte noch nachdrücklich betont. Als selbstreflexive „Reflexion des Perspektivischen in sich selbst“ bestimmt deshalb Dellinger 2015, 182 die Gedankenbewegung von FW 374, über die er festhält: Die unendliche Vielfalt der Interpretationen „wird nicht einfach dekretiert, sondern aus der Perspektive eines Gestus der Bescheidenheit als Möglichkeit postuliert und damit zugleich vorgeführt.“ (Dellinger 2015, 184) ‚Vorgeführt‘ wird letztlich aber auch dieser Bescheidenheitsgestus selbst. Zu den von der Forschung schon wiederholt auf inhaltlicher Ebene, von Dellinger dann auch auf textgenetischer Ebene gezogenen Verbindungslinien zwischen FW 373 und FW 374 vgl. NK 625, 27–34 u. NK 626, 3–6 sowie Dellinger 2016b, 53–56. Eine Deutung von FW 374 im Zusammenhang der FW leitmotivisch durchziehenden Metaphorik der Entdeckungsfahrt hat Wenner 2017, 146–150 vorgelegt. Gori 2019, 65 f. führt als Parallelstelle das für eine Abschaffung des ‚Dings an sich‘ votierende Nachlass-Notat NL 1886/87, 6[23] an (vgl. KSA 12, 240, 27–241, 23; KGW IX 12, Mp XV, 89r, 2–28), in dem er „[t]he same consideration“ wie in FW 374 wiederzufinden meint.

626, 19–26 *Wie weit der perspektivische Charakter des Daseins reicht oder gar ob es irgend einen andren Charakter noch hat, ob nicht ein Dasein ohne Auslegung, ohne „Sinn“ eben zum „Unsinn“ wird, ob, andererseits, nicht alles Dasein essentiell ein auslegendes Dasein ist – das kann, wie billig, auch durch die fleissigste und peinlich-gewissenhafteste Analysis und Selbstprüfung des Intellekts nicht ausgemacht werden*] Während es zu Beginn des Eingangssatzes noch so scheint, dass „der perspektivische Charakter des Daseins“ in seinem sinnhaften Ausgelegtsein besteht – das „Dasein“ wäre demnach Objekt der Auslegung –, tritt im Fortgang das Dasein selbst als möglicherweise wesenhaft „auslegendes“, d. h. als Subjekt der Auslegung auf. Dabei bleibt nicht nur offen, was die Sprechinstanz selbst bemerkt, nämlich ob oder inwiefern Dasein und Auslegung bzw. ‚Perspektivischsein‘ vielleicht notwendig zusammenhängen, sondern auch, was hier überhaupt mit „Dasein“ gemeint ist: Ist dieses Dasein, das zunächst bestimmt als ‚das‘, dann unbestimmt als ‚ein‘ und schließlich universell als ‚alles‘ angesprochen wird, identisch mit allem Seien-

den oder nur mit allem Lebenden oder bloß mit allem Intellekt? Geht es um die Frage, ob es außer dem menschlichen Intellekt noch andere Intellekte mit anderen Perspektiven gibt (vgl. 626, 30 f.), oder um die Frage, ob etwa auch Bakterien oder vielleicht gar anorganische Stoffe auslegende, sinnstiftende Entitäten sind? Lehnen Clark/Dudrick 2012, 127, Anm. 3 einen solchen „pan-psychism“ für N. kategorisch ab, so führt Stegmaier 2012b, 410 als Parallelstelle ein 1888 entstandenes Nachlass-Notat an, das einen sehr weiten Begriff des „Perspektivism“ vertritt, wenn es hier mit Blick auf die „Physiker“ und „Chemiker“ heißt: „Und zuletzt haben sie / in der Constellation etwas ausgelassen, ohne es zu wissen: eben den nothwendigen Perspektivism, / vermöge dem jedes Kraftcentrum – u nicht nur der Mensch – von sich aus die ganze übrige Welt / construiert“ (KGW IX 8, W II 5, 20, 2 u. 16–22 u. 28 = NL 1888, 14[186], KSA 13, 373, 4 u. 15–19 u. 24). Indes ist daran zu erinnern, das zu Beginn von FW 374 gerade kein derart allumfassender „Perspektivismus“ vertreten wird, sondern einfach nur das menschliche Nicht-Wissen um die Reichweite des Perspektivischen zum Ausdruck kommt. Es könnte folglich auch sein, dass diese Reichweite eher gering ist.

Vgl. dagegen Figal 1999, 175, für den es in FW 374 schlichtweg um eine Reflexion auf unendlich viele „Formen des Intellekts und der Perspektivität“ geht, „die ganz anders als die uns bekannten sind“, und hinsichtlich derer er „Leibniz als Vorgänger und ungenannt bleibenden Gesprächspartner“ N.s aufs Tapet bringt. Zur Rolle Leibniz' im Fünften Buch vgl. NK 590, 11–17; zur Monaden-Perspektivität bei Leibniz vgl. auch NK 632, 28–633, 1.

626, 23 *essentiell*] Nachträglich in D 16a, 46 eingefügt. Dellinger 2015, 174 ist der Ansicht, dadurch werde gezielt „ein Rückbezug auf FW 373 etabliert, der die geschilderte Option als Verkehrung der ‚essentiell mechanische[n] Welt‘ erscheinen lässt, die ‚eine essentiell sinnlose‘ sein soll“ (626, 11 f.). Gleichwohl findet eine argumentative Verschiebung statt, wenn es in FW 374 nur heißt, die Frage, ob die perspektivische „Auslegung“ (626, 22) zur Essenz, zum Wesen des Daseins gehöre – wofür der Sprecher allerdings eine gewisse Sympathie zu haben scheint –, lasse sich durch intellektuelle Introspektion nicht beantworten.

626, 26 *der menschliche Intellekt*] In D 16a, 46 ergänzt aus „der Intellekt“. Die Spezifizierung bereitet die folgende Rede von „andre[n] Arten Intellekt und Perspektive“ (626, 30 f.) als der menschlichen vor.

626, 28–627, 3 *Wir können nicht um unsre Ecke sehn: es ist eine hoffnungslose Neugierde, wissen zu wollen, was es noch für andre Arten Intellekt und Perspektive geben könn te: zum Beispiel, ob irgend welche Wesen die Zeit zurück oder abwechselnd vorwärts und rückwärts empfinden können (womit eine andre Rich-*

tion des Lebens und ein anderer Begriff von Ursache und Wirkung gegeben wäre).] Vgl. FW 112, wo (nach Kants Denkmuster eines „intellectus archetypus“) noch ein nicht-menschlicher Intellekt hypothetisch angeführt wurde, der die von der menschlichen Verstandeskategorie der Kausalität angeblich verdeckte Wahrheit eines ‚kontinuierlichen Geschehensflusses‘ zu erkennen vermöchte: „Ein Intellect, der Ursache und Wirkung als continuum, nicht nach unserer Art als willkürliches Zertheilt- und Zerstücktsein, sähe, der den Fluss des Geschehens sähe, – würde den Begriff Ursache und Wirkung verwerfen und alle Bedingtheit leugnen.“ (473, 15–19) Ungeachtet der im zu kommentierenden Passus als hoffnungslos abgewiesenen „Neugierde“, in inhaltlicher Hinsicht wie im zitierten spekulativen „Beispiel“ etwas über mögliche nicht-menschliche Intellekte und Perspektiven „wissen zu wollen“, verkündet der Schlusssatz von FW 374, darunter seien entschieden „zu viele“ (627, 13) defizitäre. Vgl. NK 627, 13–17.

627, 3–7 *Aber ich denke, wir sind heute zum Mindesten ferne von der lächerlichen Unbescheidenheit, von unsrer Ecke aus zu dekretiren, dass man nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben dürfe. Die Welt ist uns vielmehr noch einmal „unendlich“ geworden*] Das Motiv der „Ecke“, hinter der sich eine unbegrenzte Weite auftut, wird im folgenden Text FW 375 erneut aufgegriffen, dort aber mit Schwärmerei assoziiert; vgl. NK 627, 27–30. Vgl. auch schon die in FW 349 an den „Naturforscher“ ergehende Forderung, „aus seinem menschlichen Winkel heraus[zu]kommen“ (585, 28 f.), was nach FW 374 freilich nicht faktisch, sondern nur als Reflexion auf die Möglichkeit anderer ‚Eckperspektiven‘ zu realisieren ist.

627, 3 *zum Mindesten*] Nachträglich in D 16a, 46 eingefügt.

627, 5 *dekretiren*] D 16a, 46: „dekretieren“.

627, 6–9 *Die Welt ist uns vielmehr noch einmal „unendlich“ geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie unendliche Interpretationen in sich schliesst.*] Die Anführungszeichen um „unendlich“ sind insofern durchaus angeraten, als es sich ja nicht um eine wirkliche, sondern lediglich um eine mögliche Unendlichkeit handelt. ‚Wir‘ können ebensowenig die Möglichkeit abweisen, dass die Welt eine endliche Anzahl von Interpretationen in sich schließt. „Wie weit der perspektivische Charakter des Daseins reicht“ (626, 19 f.), ist laut Ausgangsbefund vom menschlichen Intellekt schließlich nicht auszumachen – zumindest nicht durch Selbstanalyse. Und eine andere, probate Methode, um zu dieser Erkenntnis zu gelangen, wird auch nicht benannt. Trotzdem hält dies das „wir“ offensichtlich nicht davon ab, sich für jene mögliche ‚Unendlichkeit‘ zu begeistern.

627, 6 *vielmehr*] Nachträglich in D 16a, 46 eingefügt.

627, 9f. *Noch einmal fasst uns der grosse Schauer*] Nachträglich in D 16a, 46 eingefügt.

627, 9–13 *Noch einmal fasst uns der grosse Schauer – aber wer hätte wohl Lust, dieses Ungeheure von unbekannter Welt nach alter Weise sofort wieder zu vergöttlichen? Und etwa das Unbekannte fürderhin als „den Unbekannten“ anzubeten?*] Während hier offensichtlich mit dem „Unbekannten“ der christliche Gott als *Deus absconditus* oder zumindest sein ‚Wiedergänger‘ gemeint ist, verwendet FW 55 die ähnliche – im Druckmanuskript zunächst ausdrücklich auch für FW 374 vorgesehene (vgl. NK 627, 12f.) – Formel vom „unbekannten Gotte“ (418, 5) in einem positiven Sinn.

Als Parallelstelle zum vorliegenden Passus kommt hingegen der Schluss von GM III 25 in Betracht, der Kants transzendentalphilosophische Erkenntnistheorie mit ihrer Lehre von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich als Schlupfloch für eine Transformation des Gottesbegriffs begreift, die diesen für moderne Agnostiker attraktiv macht, die ebenfalls vom „Schauer“ erfasst sind: „Meint man wirklich alles Ernstes noch (wie es die Theologen eine Zeit lang sich einbildeten), dass etwa Kant’s Sieg über die theologische Begriffs-Dogmatik (‚Gott‘, ‚Seele‘, ‚Freiheit‘, ‚Unsterblichkeit‘) jenem Ideale Abbruch gethan habe? – wobei es uns einstweilen Nichts angehen soll, ob Kant selber etwas Derartiges überhaupt auch nur in Absicht gehabt hat. Gewiss ist, dass alle Art Transcendentalisten seit Kant wieder gewonnenes Spiel haben, – sie sind von den Theologen emancipirt: welches Glück! – er hat ihnen jenen Schleichweg verrathen, auf dem sie nunmehr auf eigne Faust und mit dem besten wissenschaftlichen Anstande den ‚Wünschen ihres Herzens‘ nachgehen dürfen. Insgeheim: wer dürfte es nunmehr den Agnostikern verargen, wenn sie, als die Verehrer des Unbekannten und Geheimnissvollen an sich, das Fragezeichen selbst jetzt als Gott anbeten? (Xaver Doudan spricht einmal von den ravages, welche ‚l’habitude d’admirer l’inintelligible au lieu de rester tout simplement dans l’inconnu‘ angerichtet habe; er meint, die Alten hätten dessen entrathen.) Gesetzt, dass Alles, was der Mensch ‚erkennt‘, seinen Wünschen nicht genug thut, ihnen vielmehr widerspricht und Schauer macht, welche göttliche Ausflucht, die Schuld davon nicht im ‚Wünschen‘, sondern im ‚Erkennen‘ suchen zu dürfen! ... ‚Es giebt kein Erkennen: folglich – giebt es einen Gott‘: welche neue elegantia syllogismi! welcher Triumph des asketischen Ideals! –“ (KSA 5, 405, 3–27) Siehe hierzu NK 5/2, S. 583–586.

Dass „uns“ angesichts der ‚neuen Unendlichkeit‘ „[n]och einmal [...] der grosse Schauer“ erfasst, lässt sich als Anspielung auf den ‚alten‘ Unendlichkeitsschauer bei Pascal verstehen, der in Fragment 25/16 seiner *Pensées* von

diesem Schauer auf die Gottesfrage kommt: „Quand je considère la petite durée de ma vie, absorbée dans l'éternité précédant et suivant; le petit espace que je remplis, et même que je vois, abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent; je m'effraye, et m'étonne de me voir ici plutôt que là; car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors. Qui m'y a mis? par l'ordre et la conduite de qui ce lieu et ce temps a-t-il été destiné à moi?“ (Pascal 1858, 383) – „Wann ich die kurze Dauer meines Lebens verschlungen in der vorangehenden und folgenden Ewigkeit betrachte; den kurzen Raum, den ich ausfülle, und selbst den, welchen ich sehe, verschlungen in der unendlichen Unermeßlichkeit der Räume, welche ich nicht kenne, und die mich nicht kennen, so erschrecke ich und frage mich staunend, warum ich hier und nicht lieber dort sei; denn ich weiß keinen Grund, warum ich hier und nicht dort, jetzt und nicht damals sein sollte. Wer hat mich hierher gepflanzt? Auf den Befehl und die Leitung Wessen wurde dieser Raum und diese Zeit mir bestimmt?“ (Pascal 1865, 1, 215) Vgl. auch Fragment 25/17: „Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraye.“ (Pascal 1858, 384) – „Das ewige Schweigen dieser unendlichen Räume macht mich schauern.“ (Pascal 1937, 113)

Wiederholt wurde die ‚neue Unendlichkeit‘ bzw. der aus ihr resultierende „grosse Schauer“ in der Forschung mit dem ‚Tod Gottes‘ verknüpft; vgl. Schroeder 2009, 240, Brock 2015, 279 f. und Gori 2019, 66.

627, 10 *wer hätte wohl Lust*] In D 16a, 46 korrigiert aus: „wir werden“.

627, 11 *nach alter Weise sofort wieder*] In D 16a, 46 korrigiert aus: „schwerlich geneigt sein“.

627, 12 f. *Und etwa das Unbekannte fürderhin als „den Unbekannten“ anzubeten?*] In D 16a, 46 korrigiert aus: „und dies Unbekannte als den Unbekannten‘ anzubeten?, als den ‚unbekannten Gott‘“. Zum „unbekannten Gott“ vgl. NK 418, 5 f.

627, 13–17 *Ach, es sind zu viele ungöttliche Möglichkeiten der Interpretation mit in dieses Unbekannte eingerechnet, zu viel Teufelei, Dummheit, Narrheit der Interpretation, – unsre eigne menschliche, allzumenschliche selbst, die wir kennen ...*] Vor dem Hintergrund der behaupteten Unzugänglichkeit möglicher nicht-menschlicher Perspektiven bzw. Weltinterpretationen verwundert diese wie selbstverständlich vorgenommene ‚Einrechnung‘ „viele[r]“ ungöttlicher, dummer usw. Interpretationsmöglichkeiten in das „Unbekannte“. Offenbar schließt der Sprecher auf solche, indem er „unsre eigne menschliche, allzumenschliche“ Perspektive hochrechnet, deren Assoziation mit „Teufelei, Dummheit, Narrheit“ im vorliegenden Schlusssatz recht abrupt eingeführt wird. Doch diese Hochrechnung könnte selbst eine „Narrheit“ sein. Denn nach

der Unzugänglichkeits-Prämisse der Sprechinstanz von FW 374 wäre es ja nicht minder möglich, das neben der menschlichen Perspektive lauter ‚kluge‘, vielleicht sogar ‚göttliche‘ Interpretationen durch überlegene Intellekte mit einzurechnen wären.

627, 16 f. – *unsre eigene menschliche, allzumenschliche selbst, die wir kennen ...*] Anspielung auf den Werktitel von MA; vgl. auch FW Vorspiel 53. Diese Allusion kam im Druckmanuskript erst beim dritten Anlauf zustande: Zunächst wollte N. den Gedankengang noch etwas weiterführen, indem er ansetzte: „als daß wir Lust hätten“. Aber offenbar hatte er selbst keine Lust mehr, den Abschnitt noch weiter auszudehnen. Und so wurde dieses Satzteilfragment gestrichen und ersetzt durch „unsre eigene menschliche selbst, die wir kennen ...“; das „allzumenschliche“ kam schließlich erst in Ergänzung dieser Überschiebung hinzu (D 16a, 46).

375.

Warum wir Epikureer scheinen.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „365“ nummeriert; „375“ dann aus „370“ korrigiert; im Titel „Epicureer“ statt „Epikureer“ (D 16a, 47). Vgl. die ‚Vorstufe‘ KGW IX 12, Mp XV, 80r, 1–21: „~~eine gewisse Vorsicht~~ ‘wir sind vorsichtig’ vor ‘gegen’ letzten Überzeugungen, ein auf der Lauer liegendes ‘unser’ Mißtrauen ‘liegt auf der Lauer’ gegen die Bezauberungen / und Gewissens-Überlistungen, welche ‘in’ jeder ‘m’ starke Glaube, jedes ‘m’ unbedingte Ja u Nein ‘liegen’ mit sich bringt: – wie erklärt / sich das? Vielleicht daß man darin zu einem Theile die Behutsamkeit des ‚gebrannten Kindes‘, des enttäuschten Ideali=sten sehen darf, zu einem anderen ‘u besseren’ Theile ‘aber auch’ die frohlockende Neugierde eines ehemaligen Eckenstehers, der durch seine Ecke / in Verzweiflung gebracht worden ist und nun mehr im Gegensatze der Ecke schwelgt und schwärmt, im Unbegrenzten ‘im ‚Freien an sich‘. We=sentlicher scheint mir ‘Damit bildet sich’ ein beinahe epikurischer Erkenntniß=Hang ‘aus’, welcher den ängstlichen Charakter der Dinge nicht / leichten Kaufs fahren lassen will; am wesentlichsten endlich ‘insgleichen’ ein Widerwille gegen die großen Moral=Worte, ‘u. -Gebärden’ und / die tugendhaften Gebärden, ein Geschmack, der schon solche ‘die die ‘alle’ plumpe viereckige Gegensätze von ‚gut u. böse‘ ablehnt, und ‘ein ‘eine Übung ein’ / gerade am Unmoralischen und Verbotenen die Reize seiner Zwischenfarben u Schatten, die Lichte seines Nachmittags, ‘Vorbehalt, ein leichtes Zügel=Straffziehen bei jedem vorwärts stürmenden Verlangen nach Gewißheit, nach einem Ja oder Nein ohne eine Lust an der Selbstbeherrschung von Roß’ / die schillernden Spiegel seines Meeres zu genießen weiß. [u Reiter ... /

denn wir ~~sind~~ 'haben', nach wie vor, 'ein' feurige Thiere 'unter uns' / wir sitzen auch jetzt noch stolz auf unseren ungestümen ꝥ / Rossen ...]" (Notat diagonal durchgestrichen).

Ausgehend von der Selbstdiagnose des stellvertretend für die „modernen Menschen“ sprechenden Wir, sich durch einen umfassenden Zweifel und Argwohn gegenüber allen „letzte[n] Ueberzeugungen“ auszuzeichnen (627, 20 f.), wird eine ambivalente psychomentale Struktur skizziert, die für diesen Unwillen zur Festlegung verantwortlich sei: Während es sich einerseits „[v]ielleicht“ (627, 24) um die Vorsicht von „enttäuschten Idealisten“ (627, 25 f.) handle, deren alte Ideale – man mag an Gott, die weiter unten im Text dann ausdrücklich thematisierte „Moral“ (627, 33) usw. denken – hinfällig geworden sind, ist es andererseits eine neue Bereitschaft zur Offenheit, Freiheit, Fraglichkeit, die im Rekurs auf den Titel als „nahezu epikurischer Erkenntniss-*Hang*“ (627, 31) bezeichnet und als eigentlicher Grund für jene Überzeugungsaversion angeführt wird. Im abschließenden Bild des selbstbeherrschten wilden „Reiters“ artikuliert sich wiederum ein damit kontrastierender „Drang[] nach Gewissheit“ (628, 5), der sich zwar zügeln lässt, was aber „am wenigsten wohl“ (628, 7 f.) aus Furcht geschehe. Abgesehen davon, dass folglich Furchtsamkeit als Motiv nicht restlos auszuschließen ist, sehnt sich das Wir bei allem Vorbehalt „gegen letzte Ueberzeugungen“ also doch immer noch nach Erkenntnis-Sicherheit.

In der Forschung kursieren abweichende Ansichten darüber, weshalb der Titel nur vom Anschein des Epikureismus spricht. Verweisen Lampert 1993, 423–427, hier 426 und Stegmaier 2012b, 419–421, hier 420 auf die Distanzierung von Epikur in FW 370, wo letzterer als „Gegensatz eines dionysischen Pessimisten“ und der ‚Christ‘ als „eine Art Epikureer“ sowie beide zusammen als „Romantiker“ bezeichnet werden (621, 8–10), vermutet dagegen Dellinger 2016b, 57, „dass die epikureische Grundhaltung hier [in FW 375] im Sinne einer Maske *als Perspektive* inszeniert wird: Scheinbar wäre somit weniger die Identifikation des Sprecherkollektivs mit der typologischen Gestalt der Epikureer als die Identifikation Nietzsches mit jenem Sprecherkollektiv.“ Zu FW 375 vgl. auch schon ausführlich Dellinger 2015, 184–193. Wenngleich die Unterscheidung zwischen N. und dem sprechenden Wir natürlich sinnvoll ist, bleiben es doch trotzdem diese Wir, die sich im Titel als (nur) scheinbare Epikureer zu erkennen geben. Eine dritte Deutungsalternative, die dies berücksichtigt, besteht darin, die Scheinbarkeit im Text selbst aufzusuchen und dafür den spezifischen – durch Misstrauen, Zweifel, Vorbehalte geprägten – Erkenntnisbezug in der Selbstzuschreibung des Epikureismus ernst zu nehmen: Der als „epikurisch[]“ apostrophierte ‚Wille zum Fragezeichen‘ zügelt den starken Gewissheitsdrang des sprechenden Wir ja nur, hebt ihn aber keineswegs auf (vgl. NK 627, 30–33). Völlig übergangen wird die Scheinbarkeit des Epikureismus in FW 375 von

Heinrich 2018, 193, in dessen Augen der Text schlicht „das epikureische Prinzip als einen Idealtyp darstellt“.

Zur (überwiegend positiven) Bezugnahme auf Epikur/Epikureismus in FW siehe die Übersicht und Literaturhinweise in NK FW 45. Dass „even the late Nietzsche, who is critical of Epicurus, can continue to write of an ‚bent for knowledge‘“, führt Ansell-Pearson 2018a, 43 auf ein mit dem „Epicurean way of live“ assoziiertes freigeistiges Streben nach Wissen zurück. Mit Blick auf das Verhältnis von „quasi-Epicureanism“ und „inclination to knowledge“ stellt schließlich Babich 2020, 62 einen Zusammenhang zwischen FW 375 und FW 382 her.

627, 19–21 *Wir sind vorsichtig, wir modernen Menschen, gegen letzte Ueberzeugungen*] Der Eingangspassus lässt an den prominenten Abschnitt MA I 483, KSA 2, 317, 4 f. denken, auf den N. später noch wiederholt zurückkommen sollte: „Ueberzeugungen sind gefährlichere Feinde der Wahrheit, als Lügen.“ Vgl. die Selbstzitate in NL 1883, 12[1], KSA 10, 383, 10 f.; KGW IX 8, W II 5, 46, 1 u. 45–51 (NL 1888, 14[159], KSA 13, 343, 16–20); AC 55, KSA 6, 237, 22–25. Noch konziser fällt die Formulierung in AC 54, KSA 6, 236, 6 f. aus: „Überzeugungen sind Gefängnisse.“ Die Selbstapostrophierung des Wir als „moderne[] Menschen“ kommt in FW nur im Fünften Buch vor: zuerst in FW 356, wo „wir modernen Menschen“ (596, 16) auf dem Wege sind, zu Schauspielern zu werden, dann in FW 377, wo sich „wir Heimatlosen [...] als ‚moderne Menschen‘“ (630, 29–31) eindeutigen rassischen oder nationalen Zuordnungen entziehen, und schließlich in FW 379, wo sich die Sprechinstanz superlativisch als „wir Modernsten unter den Modernen“ (632, 8 f.) in Szene setzt, was sich so deuten ließe, dass „wir modernen Menschen“ nicht unbedingt repräsentativ für die Mehrzahl der Zeitgenossen sein müssen, sondern vielleicht eher im Gegenteil eine Art moderne Avantgarde bilden. Zumindest wurden in FW 373 Spencer und die zeitgenössischen materialistischen Naturwissenschaftler durchaus als Vertreter ‚letzter Überzeugungen‘ dargestellt, wonach sie die Vorsicht der „modernen Menschen“ in FW 375 gerade nicht teilen.

627, 21–23 *unser Misstrauen liegt auf der Lauer gegen die Bezauberungen und Gewissens-Ueberlistungen, welche in jedem starken Glauben, jedem unbedingten Ja und Nein liegen*] Eine spätere Parallelstelle aus dem oben bereits zitierten Abschnitt AC 54 assoziiert den unbedingten Glauben an ein „Ja und Nein“ mit Thomas Carlyle und Schwäche: „das Bedürfniss nach Glauben, nach irgend etwas Unbedingtem von Ja und Nein, der Carlylismus, wenn man mir dies Wort nachsehn will, ist ein Bedürfniss der Schwäche. Der Mensch des Glaubens, der ‚Gläubige‘ jeder Art ist nothwendig ein abhängiger Mensch“ (KSA 6, 236, 21–25).

627, 25 *Behutsamkeit des „gebrannten Kindes“*] Anspielung auf das Sprichwort „ein gebranntes Kind scheut das Feuer“ (Grimm 1854–1971, 2, 366). In der Bildlogik von FW 375 könnten die Verbrennungen von den am Ende des Textes metaphorisch das Streben „nach Gewissheit“ repräsentierenden „feurige[n] Thiere[n]“ herrühren, auf denen das sprechende Wir „nach wie vor“ – wenngleich nun „zögern[d]“ – zu reiten gesteht, wobei jedoch die Furcht vor der „Gefahr“ dieses ‚feurigen‘ Ritts ausdrücklich als (Haupt-)Grund für sein Zögern ausgeschlossen wird (628, 5–8). Von der „Behutsamkeit des ‚gebrannten Kindes‘“ distanziert sich der Sprecher ja schon sofort durch einschränkende bzw. wertende Formulierungen, mit denen sie umstellt wird: „Vielleicht, dass man darin zu einem guten Theil [...] sehn darf“ – „zu einem andern und bessern Theile aber“ (627, 24–26).

Dass das Feuer, an dem sich das ‚Kind verbrannt‘ hat, „das gleiche ‚Feuer‘ [ist] wie in FW 344“, hält Dellinger 2015, 191 für evident; in jenem Abschnitt war davon die Rede, „dass auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch u n s e r Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato’s war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist“ (577, 10–15). Zwar nicht auf „Wahrheit“, aber wie gesagt auf die verwandte „Gewissheit“, die ebenfalls auf Idealismus verweist, bezieht zuletzt auch FW 375 das schon im vorliegenden Passus indirekt aufgerufene Feuer.

627, 27–30 *die frohlockende Neugierde eines ehemaligen Eckenstehers, der durch seine Ecke in Verzweiflung gebracht worden ist und nunmehr im Gegensatz der Ecke schwelgt und schwärmt, im Unbegrenzten, im „Freien an sich“.*] Mit der „Ecke“ und dem „Unbegrenzten“ nimmt FW 375 das zentrale Thema bzw. Motiv aus dem vorangehenden Abschnitt FW 374 wieder auf, wo festgestellt wurde: „wir sind heute zum Mindesten ferne von der lächerlichen Unbescheidenheit, von unsrer Ecke aus zu dekretiren, dass man nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben d ü r f e . Die Welt ist uns vielmehr noch einmal ‚unendlich‘ geworden“ (627, 3–7). Das im hier zu kommentierenden Passus erwähnte ‚Schwelgen und Schwärmen‘ weist freilich eine (selbst-)kritische Konnotation auf, indem es an eine idealistische Geisteshaltung denken lässt, von der zuvor doch als angeblich überwundener die Rede war (vgl. 627, 25 f.). Dass „[w]ir“ nicht wirklich „um unsre Ecke sehn“ (626, 28 f.), sondern eben nur die Möglichkeit anderer ‚Ecken‘ nicht ausschließen können, hatte FW 374 noch betont. Dellinger 2015, 187 schlägt deshalb unter Voraussetzung einer starken gedanklichen Kontinuität zwischen den Abschnitten vor, den „Gegensatz der Ecke“, in dem der ehemalige Eckensteher in FW 375 „schwelgt und schwärmt“, „nicht auf das in FW 374 ausdrücklich ausgeschlossene Transzendieren der menschlichen Perspektive [zu] beziehen, sondern auf das pluralistische Zugeständnis der

Multiperspektivität [in FW 374], dass man nicht ‚nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben dürfe‘“ (627, 5f.). Im „Freien an sich“ („the free as such“) sehen Acampora/Ansell-Pearson 2011, 92 einen Rückbezug auf „the new open sea“ aus dem Eröffnungsabschnitt des Fünften Buchs FW 343 (vgl. 574, 23f.).

627, 30–33 *Damit bildet sich ein nahezu epikurischer Erkenntniss-Hang aus, welcher den Fragezeichen-Charakter der Dinge nicht leichten Kaufs fahren lassen will*] Statt von einem „Erkenntniss-Hang“ wäre vielleicht besser von einem Erkenntniszweifel zu sprechen, korrespondiert das damit gemeinte Stehenlassen von Fragezeichen doch offenbar dem eingangs beschworenen „Misstrauen“ „gegen letzte Ueberzeugungen“ (627, 20f.). Dazu passt, dass das im Erscheinungsjahr der Neuausgabe von FW verfasste Nachlass-Notat KGW IX 6, W II 1, 21, 28 (NL 1887, 9[160], KSA 12, 430, 16) über die epikureische ‚Erkenntnistheorie‘ befindet: „Epikur leugnet die ‚Möglichkeit der‘ Erkenntniß“. Im dritten Band von Eduard Zellers *Philosophie der Griechen* hätte N. über Epikur entsprechend lesen können, dass „wir, nach der Meinung unsers Philosophen, der Vernunftkenntniss noch weit weniger [als den Sinnen] vertrauen können“ und „uns mithin überhaupt kein Merkmal der Wahrheit und keine Möglichkeit einer festen Ueberzeugung“ übrigbleibe, sondern „wir“ letztlich „dem unbeschränkten Zweifel anheimfallen“, wenn wir uns nicht allein „auf die sinnliche Wahrnehmung stützen“ (Zeller 1852, 209). Dass es sich in FW 375 nur „nahezu“ um einen epikureischen Hang (zur Infragestellung) der Erkenntnis handelt, entspricht dem damit prinzipiell konfligierenden „Drange nach Gewissheit“ (628, 5), der sich im letzten Satz des Abschnitts zu Wort meldet. Aus der Einschränkung des Modaladverbs „nahezu“ könnte sich somit auch erklären, weshalb „wir“ laut Titel nur „Epikureer scheinen“ (627, 19), aber nicht wirklich welche sind.

627, 31f. *Fragezeichen-Charakter*] Zur Rolle des ‚Fragezeichens‘ in FW (V) vgl. NK FW 346. Dass mittelmäßige Köpfe „die eigentlichen grossen Probleme und Fragezeichen“ (624, 32f.) nicht sehen können, war die Ausgangsthese von FW 373.

628, 1–8 *ein Geschmack, der alle plumpen vierschrötigen Gegensätze ablehnt und sich seiner Uebung in Vorbehalten mit Stolz bewusst ist. Denn Das macht unsern Stolz aus, dieses leichte Zügel-Straffziehn bei unsrem vorwärts stürmenden Drange nach Gewissheit, diese Selbstbeherrschung des Reiters auf seinen wildesten Ritten: nach wie vor nämlich haben wir tolle feurige Thiere unter uns, und wenn wir zögern, so ist es am wenigsten wohl die Gefahr, die uns zögern macht ...*] Aus der oben zitierten ‚Vorstufe‘ KGW IX 12, Mp XV, 80r, 1–21 (hier 80r, 16–21) zu diesem Passus geht hervor, dass N. das letzte Textdrittel ursprünglich auf die „grossen Moral-Worte und -Gebärden“ (627, 33–628, 1) bezie-

hen wollte; die Reiter-Metaphorik setzte sich in der bearbeiteten Version aber allein durch.

Als Quelle für das eigentümliche Schlussbild des zögernden Ritts auf wilden Feuerpferden ist laut Stegmaier 2012b, 420 f. das berühmte Seelenwagen-Gleichnis aus Platons *Phaidros* (246a–256e) heranzuziehen, worin ihm mit Modifikationen Dellinger 2015, 190 f. folgt. Allerdings spricht Platon von zwei Pferden, von denen nur das eine, das für die Begierde (ἐπιθυμητικόν) steht, sich wild gebärdet und von der wagenlenkenden Vernunft (λογιστικόν) gezügelt werden muss, während das andere Pferd, das das Gemüt (θυμοειδές) repräsentiert, denkbar zahm ist und dem Willen des Lenkers widerstandslos folgt. In N.s Text sind es hingegen durchweg „tolle feurige Thiere“, auf denen „wir modernen Menschen“ (627, 20) reiten und die „wir“ durch „Selbstbeherrschung“ zu zügeln haben. Eher noch als an Platons Seelenwagen-Gleichnis erinnert der zu kommentierende Passus insofern an den sogenannten Pindar-Brief, in dem der junge Goethe wohl am 10. Juli 1772 an seinen damaligen Mentor Herder schreibt: „Ueber den Worten Pindars επικρατειν δυνασθαι ist mir's aufgegangen. Wenn du kühn im Wagen stehst, und vier neue Pferde wild unordentlich sich an deinen Zügeln bäumen, du ihre Kraft lenkst, den austretenden herbei, den aufbäumenden hinabpeitschest, und jagst und lenkst, und wendest, peitschest, hältst, und wieder /17/ ausjagst, bis alle sechzehn Füße in einem Takt ans Ziel tragen – das ist Meisterschaft, επικρατειν, Virtuosität.“ (Goethe 1887–1919, IV/2, 16 f.) Das Feuertritt-Motiv am Ende von FW 375 lässt sich überdies auf das Turenne-Motto beziehen, unter dem das ganze Fünfte Buch steht (vgl. NK FW V Motto). Heinrich 2018, 193 verweist wiederum auf die in JGB 284 genannten „Affekte“, auf die man sich zeitweise „wie auf Pferde“ setzen müsse, um „ihr Feuer zu nützen“ (KSA 5, 231, 23–26); zur Reitermetaphorik in FW 375 siehe Heinrich 2018, 194. Vgl. auch die Anspielung auf das Gespann des Helios bzw. der Eos im Schlussgedicht „An den Mistral“; dazu NK 650, 13–15.

Entscheidend ist freilich, welche Funktion das Reiter-Bild im Argumentationszusammenhang des vorliegenden Abschnitts erfüllt. Offensichtlich stehen die „tolle[n] feurige[n] Thiere unter uns“, die es zu zügeln gilt, für „unsre[n] vorwärts stürmenden Drang[] nach Gewissheit“, so dass sich das „leichte Zügel-Straffziehen“, das dem „[Z]ögern“ entspricht, letztlich als „Selbstbeherrschung des Reiters“ darstellen kann. Die wilden Pferde verbildlichen den Gewissheitsdrang des Reiters selbst, dem er jedoch mit „Stolz“ widersteht. Die Rede vom Gewissheitsdrang wirkt im Argumentationskontext irritierend, wie auch Stegmaier 2012b, 421, Anm. 630 feststellt, wenn er schreibt, dass man eigentlich „einen vorwärtsstürmenden Drang nach Ungewissheit erwartet“ hätte. Diese Erwartung unterläuft der Text indes gezielt, wie gerade auch die tem-

porale Adverbialkonstruktion „nach wie vor“ verdeutlicht, die auf die hypothetische Selbstbeschreibung des „wir modernen Menschen“ (627, 20) durch „die Behutsamkeit des ‚gebrannten Kindes‘, des enttäuschten Idealisten“ (627, 24–26) weiter oben im Text zurückweist.

Der Schluss des Abschnitts argumentiert in doppelter Hinsicht gegen dieses Selbstporträt: zum einen, indem er das (Sich-)Zügelnd und Zögern des feurigen Gewissheitsstrebens – passend zum Untertitel von FW V: „Wir Furchtlosen“ – „am wenigsten“ auf Scheu vor der „Gefahr“ zurückführen will; zum anderen, indem er das Wir eben noch immer durch einen ‚idealistischen‘ Drang nach Gewissheit charakterisiert, wenngleich dieser nunmehr auf paradoxe Weise ins Offene ‚verzögert‘ wird. Vgl. hierzu ausführlich Dellinger 2015, 191–193, der die sich in der Tat aufdrängende Frage, „was es denn nun eigentlich ist, das ‚uns zögern macht‘, wenn ‚es am wenigsten wohl die Gefahr‘ ist“, etwas verwickelt dahingehend beantwortet, dass es „eine zum ‚Hang‘ gewordene hyper-asketische Moral“ sei, „die die Selbstaufhebungstendenz der Verweigerung ‚letzter Überzeugungen‘ durchschaut hat und sich daher auch noch die unbedingte Askese asketisch verweigert“ (ebd., 193). Ob „Askese“ als Analysekategorie für FW 375 gut geeignet ist, sei einmal dahingestellt; Tatsache ist jedenfalls, dass das sprechende Wir in zwiespältigem Begehren zugleich nach Gewissheit und nach Offenheit strebt, seine Gewissheit gewissermaßen in die Offenheit verlegt. Vgl. auch die in FW 382 beschriebene Suche nach einem „andre[n] Ideal“ (636, 31 f.), das jedoch in der schieren ‚Unentdecktheit‘ und ‚Unbegrenztheit‘ verortet wird: im „Jenseits aller bisherigen Länder und Winkel des Ideals“ (636, 21 f.).

628, 1 *vierschrotigen*] Vgl. NK 349, 20. In FW 373 ist in ähnlich abwertender Weise von „unsrer viereckigen kleinen Menschenvernunft“ (625, 20 f.) zu lesen. In D 16a, 47 steht ebenfalls: „viereckigen“.

628, 2 *sich seiner Uebung in Vorbehalten*] In D 16a, 47 umgestellt aus: „seiner Übung in Vorbehalten sich“.

628, 4 *unsrem*] In D 16a, 47 korrigiert aus: „jedem“.

628, 5 *Selbstbeherrschung*] Vgl. den im Vierten Buch so überschriebenen Abschnitt FW 305, wo die – durchaus auch von Epikur vertretene (vgl. FW 306) – Morallehre der Selbstbeherrschung jedoch nicht gerade gut davonkommt.

628, 6 *tolle*] Nachträglich in D 16a, 47 eingefügt.

628, 7 f. *am wenigsten wohl*] In D 16a, 47 hieß es zunächst noch weniger vorsichtig: „nicht“.

376.

Unsre langsamen Zeiten.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „366“ nummeriert; „376“ dann aus „371“ korrigiert (D 16a, 48). Vgl. den Deutungsansatz von Stelzer 1979, 49 f., der die Denkfigur der ‚langsamen Vollendung‘ in FW 376 mit Hegels Konzept der Geistesentwicklung kontrastiert. Während Lampert 1993, 427 f. den aus der Perspektive von ‚Schaffenden‘ formulierten Abschnitt in einer Paarkonstellation mit FW 375 insofern als Fortführung des Epikureismus-Themas verstehen will, als es nun um einen epikureischen Tod gehe, bezieht Loeb 2010, 105 f. hingegen FW 376 auf Za IV Das Honig-Opfer (zum Honig in FW 376 vgl. NK 628, 20) und das gemeinsame Motiv des ‚Reifens‘ („becoming fully ripe“). Stegmaier 2012b, 454 wiederum liest FW 376 zusammen mit den ebenfalls auf Kunst/Kreativität reflektierenden Abschnitten FW 367 und FW 369 als eine „Aphorismengruppe“ und hebt gleichermaßen auf „das Reifen des Werks und das Reifen der Schaffenden durch das Werk“ wie auf den Tod ab. Pathetisch bilanziert Stegmaier ebd., 455: „So können Schaffende glücklich sterben. In der glücklichen Erfahrung ihres Todes in ihrem Werk kommen sie ganz zu sich, werden sie ganz frei.“ Vgl. auch schon Stegmaier 2008/2009, 176, wo er dem Abschnitt gar folgenden Imperativ entnehmen will: „Noch einmal wie Künstler müsse man auf jedes Gelingen hin bereit und reif zum Tod sein“. Allerdings überliest Stegmaier damit die Distanzierungssignale gegenüber den Künstlern und Werkschaffenden, denen sich die Sprechinstanz durch die Überschrift zwar zuordnet, deren Glaube, mit dem Abschluss eines Werks „immer [...] schon am Ziele selbst zu sein“ (628, 12–14), gleichwohl implizit in Frage gestellt wird.

628, 10–12 *alle Künstler und Menschen der „Werke“, die mütterliche Art Mensch*] Diese Vorstellung wird bereits 1882 in FW 72 thematisiert; vgl. NK 430, 9–15. Im Fünften Buch begegnet sie auch in FW 369 (619, 3–6). Auch Appel 1999, 106 weist auf diese Verbindung hin und bemerkt dazu: „the association of creativity with fertility is clear“.

628, 12–19 *immer glauben sie, bei jedem Abschnitte ihres Lebens – den ein Werk jedes Mal abschneidet –, schon am Ziele selbst zu sein, immer würden sie den Tod geduldig entgegen nehmen, mit dem Gefühl: „dazu sind wir reif“. Dies ist nicht der Ausdruck der Ermüdung, – vielmehr der einer gewissen herbstlichen Sonnigkeit und Milde, welche jedes Mal das Werk selbst, das Reifgewordensein eines Werks, bei seinem Urheber hinterlässt.*] Möglicherweise stand N. hierbei Friedrich Hölderlins alkäische Ode *An die Parzen* (Erstveröffentlichung 1799) vor Augen, die in den von N. erworbenen *Ausgewählten Werken* Hölderlins enthalten ist und in der die Todesbereitschaft des ‚vollendeten‘ Dichters – ein-

schließlich der Metapher vom ‚reifen Werk‘ – poetologisch reflektiert wird: „Nur Einen Sommer gönnt, ihr Gewaltigen! / Und einen Herbst zu reifem Gesange mir, / Daß williger mein Herz, vom süßen / Spiele gesättiget, dann mir sterbe! // Die Seele, der im Leben ihr göttlich Recht / Nicht ward, sie ruht auch drunten im Orkus nicht; / Doch ist mir einst das Heil’ge, das am / Herzen mir liegt, das Gedicht, gelungen: // Willkommen dann, o Stille der Schattenwelt! / Zufrieden bin ich, wenn auch mein Saitenspiel / Mich nicht hinab geleitet; Einmal / Lebt’ ich, wie Götter, und mehr bedarf’s nicht.“ (Hölderlin 1874, 107) N. kannte und schätzte Hölderlin schon seit der Schulzeit; als 17-Jähriger hatte er sogar einen Schulaufsatz über ihn verfasst, der jedoch, wie Thomas Brobjer 2001 nachweisen konnte, zum großen Teil die 1859 anonym erschienene Hölderlin-Werkbiographie aus der Reihe *Moderne Klassiker* plagiierte (vgl. NPB 302 f.; laut Brobjer handelt es sich bei dem Autor der Vorlage um Arthur Friedrich Bussenius alias William Neumann).

628, 20 *honigflüssig*] Bei aller Vorliebe N.s für Honig – vgl. z.B. Za IV Das Honig-Opfer, KSA 4, 295–299 – benutzt er das Adjektivkompositum „honigflüssig“ laut eKGWB nur an dieser Stelle.

628, 20 f. *bis zu langen Fermaten – bis zum Glauben an die lange Fermate ...*] Vgl. Meyer 1874–1884, 6, 674: „**Fermate** (ital. *fermata*, ‚Halt, Stillstand‘), in der Musik ein Ruhepunkt, durch welchen im Verlauf eines Tonstücks die rhythmische Bewegung auf einige Zeit unterbrochen wird, indem man auf einer bezeichneten Note oder Pause länger verweilt, als es ihre eigentliche Dauer erfordert. Das Zeichen für die F[ermate], die von Komponisten häufig und zwar meist im Moment der höchsten Steigerung des Affekts zur Einschaltung einer Kadenz benutzt wird, ist ein über die betreffende Note oder Pause gesetzter Bogen mit einem Punkt (⤿), der italienisch auch *corona* heißt.“ Im Brief an Carl von Gersdorff vom 1. Mai 1872 macht N. bereits metaphorischen Gebrauch von dem musikalischen Terminus: „verarge mir es nur nicht, wenn ich hier und da einmal eine Pause mit Fermate (⤿) in meinem Briefverkehr mache“ (KSB 3/KGB II 1, Nr. 214, S. 315, Z. 3 f.).

377.

Wir Heimatlosen.] FW 377 ruft verschiedene Motive auf, die bereits aus der Vorrede zur Neuausgabe sowie aus vorangehenden Abschnitten des Fünften Buchs bekannt sind und bettet diese in einen politischen Problemzusammenhang ein: Es geht um die Zukunft Europas, die aus Sicht des sprechenden Wir durch gegenwärtige Programme der Menschen- und Vaterlandsliebe gefährdet

ist, wie in zwei Hauptteilen (629, 6–630, 13 u. 630, 13–631, 1) ausgeführt wird. Als Rahmen hierfür fungiert die titelgebende Metapher der Heimatlosigkeit (zu „Nietzsches Heimatlosigkeit“ in bürgerlich-politischem Sinne vgl. His 2002), welche in der Exposition (628, 23–629, 6) auf die ‚Unzeitgemäßheit‘ der Sprechinstanz bezogen wird, die sich ihrer Gegenwart weit voraus fühlt, und im Schlussteil (631, 1–15) auf einen neuen, unchristlichen Glauben, der das Wir zum Auswandern animiert. Zur Metapher des Wanderns in FW 377 „as a mode of cultural *nomadism*“ vgl. Parkes 1993, 587. Lampert 1993, 428–433 deutet FW 377 als Beginn einer letzten Reihe von Abschnitten in FW V, die der Frage nach der Identität des ‚politischen‘ N. gewidmet sei; der vorliegende Abschnitt zeige, dass seine ‚große Politik‘ (vgl. NK 630, 25 f.) auf einen „posthumanism“ (Lampert 1993, 432) abziele. Venturelli 2010 rückt die – bereits aus FW 357 bekannte – Figur des ‚guten Europäers‘ in den Mittelpunkt seiner Einzelinterpretation (vgl. auch Venturelli 2003, 149 f., wo FW 377 hinsichtlich eines neuen Aufklärungsbegriffs mit FW 381 gekoppelt wird), während Stegmaier 2012b, 551–569 eine enge Zusammengehörigkeit mit FW 380 betont und besonders extensiv die Problematik „einer neuen Sklaverei“ (629, 20) behandelt. Rupschus 2013, 98–100 deutet die Heimatlosigkeit in FW 377 vor dem Hintergrund des ‚Seestücks‘ FW 124 und des bekannten Nachlass-Gedichts „Der Freigeist“ von 1884 als eine geistige Heimatlosigkeit N.s. Laut Ure 2019, 230–233, hier 230 enthält FW 377 „the essence“ des „aristocratic radicalism“ von JGB. Die Zielvorstellung von N.s „grand philosophical vision“ sei ausweislich des vorliegenden Textes „not the realisation of humanity, but the enhancement of the few“ (ebd.). Als den Eröffnungsabschnitt einer „extended reverie“, die die folgenden Abschnitte bis einschließlich FW 382 umfasst, wird FW 377 von Alfano 2019a, 137 gelesen; in dieser „reverie“ verdeutliche N., „what it means to do philosophy in the way he understands it“. Vgl. auch Alfano 2019b, 132 f.

628, 23–29 *Es fehlt unter den Europäern von Heute nicht an solchen, die ein Recht haben, sich in einem abhebenden und ehrenden Sinne Heimatlose zu nennen, ihnen gerade sei meine geheime Weisheit und gaya scienza ausdrücklich an's Herz gelegt! Denn ihr Loos ist hart, ihre Hoffnung ungewiss, es ist ein Kunststück, ihnen einen Trost zu erfinden – aber was hilft es!* Im Druckmanuskript lautet der Beginn des Textes noch in wirkungspoetologischer Selbstbezüglichkeit wie folgt: „Wie Wenige oder wie Viele es sein mögen, es fehlt unter den Europäern von Heute nicht an solchen, die ein Recht haben, sich in einem auszeichnenden und ehrenden Sinne Heimatlose zu nennen, – und diese Wenigen oder Vielen sind es vornehmlich, an welche dies Buch sich wie an seine vorbestimmten Hörer wendet.“ (D 16a, 49) Die auktoriale Selbstreflexion auf „dies Buch“ hat N. in der Druckfassung dem übernächsten Abschnitt FW 379 vorbehalten (vgl. 631, 30).

628, 26 *meine geheime Weisheit und gaya scienza*] Vgl. NK FW Titel.

628, 29f. *Wir Kinder der Zukunft, wie vermöchten wir in diesem Heute zu Hause zu sein!]* Dass es sich bei dieser Zukünftigkeit des „Wir“, das seiner Zeit voraus zu sein beansprucht, nicht um ein sozialpolitisches Fortschrittsprogramm handelt, wird im Folgenden schnell klar. Ablehnend steht das Wir vor allem egalitaristischen Zukunftsvisionen gegenüber; vgl. NK 629, 10–12. Vgl. auch die Frühgeburtsmetapher in FW 343 (574, 4 f.) u. FW 382 (635, 31 f.). Statt auf die Sprechinstanz will Alfano 2019a, 136 die „Kinder der Zukunft“ auf den zeitgenössischen „German reader“ gemünzt sehen, der sich dabei denken sollte: „That sounds like me! Tell me more!“ Zumindest hat die Wir-Form des Pluralis auctoris tendenziell eine die Lesenden inkludierende Funktion.

628, 31–629, 1 *in dieser zerbrechlichen zerbrochnen Uebergangszeit]* Vgl. NK 595, 7 f. Zum Motivkomplex der „time of transition“, der FW 343, FW 356, FW 358 und FW 377 verbindet, siehe Franco 2011, 221.

629, 3–6 *Das Eis, das heute noch trägt, ist schon sehr dünn geworden: der Thauwind weht, wir selbst, wir Heimatlosen, sind Etwas, das Eis und andre allzudünne „Realitäten“ aufbricht ...]* Vom Tauwind ist auch in der im Herbst 1886 verfassten Vorrede zur Neuausgabe von FW die Rede. Gleich zu Beginn dient dort die poeto-meteorologische Metapher „der Sprache des Thauwinds“ (345, 8) zur Selbstcharakterisierung des Schreib- und Denkstils (der Erstausgabe) von FW, der von einem Genesungserlebnis zeuge. Damit werden im weiteren Verlauf von FW Vorrede 1 zwei andere zentrale Motive verknüpft, die in FW 377 noch wiederbegegnen: die „Zukunft“ (346, 5) und die „Meere[]“ (346, 6). Vgl. NK 628, 29 f. u. NK 631, 11–15. In rezeptionsgeschichtlicher Hinsicht sei auf Ernst Jünger verwiesen, der in seinem Essay *Über die Linie* den vorliegenden Passus vor Augen hat, wenn er „das Bild vom Tauwind, der bewirken wird, daß, wo man zu seiner [N.s] Zeit noch gehen konnte, bald niemand mehr gehen können wird“, ausdrücklich als „gut“ lobt und mit dem „Nihilismus“ als Ent- und Umwertungsprozess in Verbindung bringt: „der Nihilismus erinnert in seiner zerstörerischen und zukunftssträchtigen Gewaltsamkeit an einen Föhn, der vom Gebirge kommt“ (Jünger 1950, 261).

629, 6–8 *Wir „conserviren“ Nichts, wir wollen auch in keine Vergangenheit zurück, wir sind durchaus nicht „liberal“, wir arbeiten nicht für den „Fortschritt“]* Diese Verneinung aller wesentlichen zeitgenössischen politischen Strömungen im Spektrum zwischen Konservatismus und Liberalismus erinnert an die radikalindividualistische Ablehnung des parlamentarischen Parteiensystems in FW 174; vgl. NK 501, 1–5. In D 16a, 49 steht hier noch ein eingeschobener Halbsatz, der die außenseiterische Fundamentalopposition gegen alle relevanten

Interessengruppen in diesem Sinne unterstreicht: „wir wollen auch in keine Vergangenheit zurück, wir schmeicheln weder den Massen, noch den Dynasten, wir sind durchaus nicht ‚liberal‘“. Dass das sprechende Wir auch nicht im zeitüblichen Sinne ‚konservativ‘ ist, zeigt insbesondere seine energische Verurteilung des Nationalismus im zweiten Hauptteil des Textes.

629, 8–10 *wir brauchen unser Ohr nicht erst gegen die Zukunfts-Sirenen des Marktes zu verstopfen*] Zum hier aktualisierten Sirenen-Mythos siehe NK 424, 29–31 u. NK 623, 30–624, 2. Die Ohren des Sprechenden „wir“ sind offenbar schon von vornherein gegen diesen Sirenenang verstopft.

629, 10–12 *das, was sie singen, „gleiche Rechte“, „freie Gesellschaft“, „keine Herrn mehr und keine Knechte“, das lockt uns nicht!*] Zur „freien Gesellschaft“, die ausdrücklich bereits in FW 356 attackiert wurde, und zu Stöpel 1881 als Quelle für dieses Schlagwort vgl. NK 597, 15 f. Die Formulierung „keine Herrn [...] und keine Knechte“, die sich gemäß der (Sirenen-)Gesangsmetaphorik auf „gleiche Rechte“ reimt, ist im 19. Jahrhundert verschiedentlich belegt. Vgl. bspw. aus der zeitgenössischen historiographischen Literatur Bruna 1849, 72 u. Weiß 1868, 811.

629, 14 f. *das Reich der tiefsten Vermittelmässigung und Chineserei*] Vgl. schon die Assoziation von Sozialismus und China im Ersten Buch in FW 24; hierzu NK 399, 1–7.

629, 19–22 *wir denken über die Nothwendigkeit neuer Ordnungen nach, auch einer neuen Sklaverei – denn zu jeder Verstärkung und Erhöhung des Typus „Mensch“ gehört auch eine neue Art Versklavung hinzu*] Zur Sklaverei, die bei N. in mehreren Texten von der frühen bis zur späten Schaffensphase befürwortet und in der Erstausgabe von FW häufiger thematisiert wird, vgl. NK FW 18.

629, 22 *hinzu*] In D 16a, 49 korrigiert aus: „dazu“.

629, 27 *Hintergedanken*] Vgl. NK 402, 1.

629, 27–630, 3 *Dass wir darin nur den Ausdruck – auch die Maskerade – der tiefen Schwächung, der Ermüdung, des Alters, der absinkenden Kraft sehen! Was kann uns daran gelegen sein, mit was für Flittern ein Kranker seine Schwäche aufputzt! Mag er sie als seine Tugend zur Schau tragen – es unterliegt ja keinem Zweifel, dass die Schwäche mild, ach so mild, so rechtlich, so unoffensiv, so „menschlich“ macht! – Die „Religion des Mitleidens“, zu der man uns überreden möchte – oh wir kennen die hysterischen Männlein und Weiblein genug, welche heute gerade diese Religion zum Schleier und Aufputz nöthig haben!*] Die Aufputzfunktion der Moral für den modernen europäischen Menschen, der eine solche „Maskerade“ (588, 15) nötig hat, um zu verbergen, dass er „ein krankes,

kränkliches, krüppelhaftes Thier“ (588, 28 f.) ist, wurde im Fünften Buch bereits von FW 352 eigens und eingehend reflektiert.

629, 28 auch] D 16a, 49: „oder“.

629, 33 so unoffensiv] Nachträglich ins Druckmanuskript eingefügt (vgl. D 16a, 50).

629, 34 Die „Religion des Mitleidens“] Vgl. NK 566, 27 f.

630, 3–5 Wir sind keine Humanitarier; wir würden uns nie zu erlauben wagen, von unsrer „Liebe zur Menschheit“ zu reden] Vgl. Krug 1832–1838, 5, 540: „Das Wort Humanitarier zur Bezeichnung der Humanisations-Beförderer ist von ganz neuer Bildung und wird meist spöttisch gebraucht.“ Vgl. auch das Lemma „Humanitarier“ im *Deutschen Fremdwörterbuch* (= Schmidt/Brückner/Nortmeyer/Vietze 2010, 469), wo u. a. die hier zu kommentierende Stelle angeführt wird – die einzige Stelle, an der sich N. dieses Ausdrucks bedient. Deutlich häufiger, aber mit ähnlich negativer Konnotation begegnet in seinen Texten, so etwa auch in FW 115, die „Humanität“ (474, 24 f.). Vgl. dazu unter N.s Lektüren Rolph 1884, 238: „Die moderne Humanität hat uns mit einer gedankenlosen Weichherzigkeit und Weichmüthigkeit, mit einer übertriebenen Sucht zu vergeben beschenkt, welche kein geringeres Zeichen von Sittenverfall ist als Immoralität selbst“ (N.s Unterstreichungen, vgl. NPB 505).

630, 5 f. dazu ist Unsereins nicht Schauspieler genug] Zum Typus des Schauspielers, der in FW V wahlweise mit Richard Wagner oder ‚den‘ Juden in Verbindung gebracht wird, vgl. NK 617, 16–22 u. NK 609, 17–21.

630, 6 Oder nicht Saint-Simonist genug] Von „Saint-Simonisten“ ist bei N. sonst nur noch in KGW IX 7, W II 3, 196, 8 (NL 1887/88, 11[9], KSA 13, 11, 7) die Rede, und zwar in Bezug auf Charles-Augustin Sainte-Beuve, über den er bei Albert 1885, 2, 318 gelesen hatte: „Il a été saint-simonien“ (N.s Unterstreichung. „Er war Saint-Simonist“). Nach zeitgenössischem Lexikonwissen waren die nach Henri de Saint-Simon (1760–1825) benannten „Saint-Simonisten die erste sozialistische Schule, die von 1825 bis 1832 die neue sozialistische Lehre in weitem Kreisen mit Erfolg verbreitete“ (Meyer 1885–1892, 14, 202).

630, 10–13 Der Menschheit! Gab es je noch ein scheusslicheres altes Weib unter allen alten Weibern? (– es müsste denn etwa „die Wahrheit“ sein: eine Frage für Philosophen).] Vgl. die fragende Identifikation von „Weib“ – namentlich „Bau-bo“ – und „Wahrheit“ in FW Vorrede 4 (352, 18–20).

630, 16 f. der nationalen Herzenskrätze] Das vor N. nicht belegte Kompositum „Herzenskrätze“, das eine durch Milben verursachte parasitäre Hautkrankheit (vgl. Schreiner 1850) auf das – seinerseits metaphorisch gemeinte – menschli-

che Herz überträgt, verwendet er bereits in MA II VM 304, wo aber noch von der „socialistische[n] Herzenskrätze“ als „Volkskrankheit“ (KSA 2, 503, 30) die Rede ist.

630, 19 *Quarantänen*] Den Gallizismus „**Quarantaine**“ erläutert Petri 1861, 652 als „die (vierzig tägige) Siechsonder, Siechprobe, Reisehaft, Liegezeit, Reinigungsfrist, Gesundheitsprobe“. Der Ausdruck passt insofern gut zu der vorangehenden Krankheitsmetaphorik, mit deren Hilfe der im späten 19. Jahrhundert grassierende Nationalismus als Kardio-Skabies umschrieben wurde. Allerdings dient die Quarantäne hier keineswegs der Eindämmung einer Seuche, sondern ist selbst ihr Symptom.

630, 21 *wir ziehen es bei Weitem vor, auf Bergen zu leben*] Vgl. Zarathustras zehnjährigen Aufenthalt im „Gebirge“ (571, 4), mit dessen Ende in FW 342 das Ende der Erstausgabe von FW zusammenfiel, sowie das ‚zwischenzeitliche‘ Warten „auf den Bergen“ (574, 1f.) im Eingangsabschnitt des Fünften Buchs FW 343.

630, 21f. „*unzeitgemäss*“] In D 16a, 50 heißt es noch: „in jedem Sinne ‚unzeitgemäß‘“. Anspielung auf den Obertitel von UB I–IV, die am Ende von FW 380 substantivisch-verdreht („Zeit-Ungemässheit“, 633, 27) wiederholt wird; vgl. auch NK FW 156.

630, 24f. *als Augenzeugen einer Politik, die den deutschen Geist öde macht, indem sie ihn eitel macht*] In D 16a, 50 steht stattdessen: „als beständige Augenzeugen einer Politik, die Zwischenakts-Politik ist, durch und durch“.

630, 25f. *und kleine Politik ausserdem*] In D 16a, 50 korrigiert aus: „und überdies kleine Politik“. ‚Kleine Politik‘ dient bei N. gerne als abwertender Gegenbegriff zu einem affirmativen – in FW freilich an keiner Stelle auftauchenden – Begriff von ‚großer Politik‘, der sich in der N.-Forschung einer Prominenz erfreut (vgl. ausführlich Ottmann 1999, 239–292), die im umgekehrten Verhältnis zu seiner semantischen Vagheit steht. Monographisch hat sich seiner Drochon 2016 angenommen. Zur Konfrontation von kleiner und großer Politik bzw. zur Proklamation der letzteren vgl. etwa JGB 208, KSA 5, 140, 11–13: „Die Zeit für kleine Politik ist vorbei: schon das nächste Jahrhundert bringt den Kampf um die Erd-Herrschaft, – den Zwang zur grossen Politik.“ Vgl. hierzu NK 5/1, S. 581f. Dass in FW 377 die „kleine Politik“ mit „Nationalismus“ (630, 15) und „Kleinstaaterei Europa’s“ (630, 29) assoziiert wird, ließe sich nicht zuletzt vor diesem Hintergrund kontrastiv auf den Schluss von FW 362 zurückbeziehen, wo es über den ‚großen Politiker‘ Napoleon hieß, dass er „das Eine Europa wollte [...], und dies als Herrin der Erde“ (610, 25f.).

630, 29 f. *wir sind der Rasse und Abkunft nach zu vielfach und gemischt*] „Rasse“ hier, wie so oft bei N., im Sinne von ‚Nation‘ oder ‚Volk‘. Vgl. auch NK 584, 30 u. NK 585, 1–3.

630, 34–631, 1 *dem Volke des „historischen Sinns“*] Vgl. NK 438, 20 f.

631, 1–6 *Wir sind, mit Einem Worte – und es soll unser Ehrenwort sein! – gute Europäer, die Erben Europa’s, die reichen, überhäuften, aber auch überreich verpflichteten Erben von Jahrtausenden des europäischen Geistes: als solche auch dem Christenthum entwachsen und abhold*] Hier werden in gedrängter Form zentrale Bestimmungen aus FW 357 wiederholt; vgl. NK 600, 11–27. Eine Formulierung vor diesem Satz wurde in D 16a, 51 gestrichen, ursprünglich wohl eine Klammerbemerkung zum Schluss des vorangehenden Satzes (der Punkt nach „anmuthet“ in 631, 1 wurde erst nachträglich eingefügt): „(– was soll auf diesem ‚[schmutzigen]‘ Sumpfboden noch gedeihen? ‚was hat Deutschland in der Aera Bismarcks, die {auch die Aera} der deutschen Verdummung ist, hervorgebracht? Höchstens eigentliche Sumpfpflanzen,‘ Höchstens die eigentlichen Sumpfpflanzen, Antisemitismus et hoc genus omne.)“

631, 11–15 *Nein, das wisst ihr besser, meine Freunde! Das verborgne Ja in euch ist stärker als alle Neins und Vielleichts, an denen ihr mit eurer Zeit krank seid; und wenn ihr auf’s Meer müsst, ihr Auswanderer, so zwingt dazu auch euch – ein Glaube !..*] Dass die am Ende von FW 377 apostrophierten „Freunde“ keine bloßen Neinsager und Ungläubigen sind, sondern auch ihnen ein „Ja“ und ein „Glaube“ zugeordnet wird, weist voraus auf das „andre[] Ideal“ (636, 31 f.), das das in FW 382 sprechende Seefahrer-Wir ansteuert, nachdem es alle alten Ideale hinter sich gelassen hat. Im Druckmanuskript endet FW 377 sogar noch mit einem ausdrücklichen Hinweis auf „neue Ideale“, zu denen das unbekannte Ufer ansteuernde Wir selbst unterwegs ist. Statt dem Schlusssatz der Druckfassung, der die „Brüder“ als „Auswanderer“ apostrophiert, steht dort in der ersten Person Plural: „Wir Heimatlosen, wir haben gar keine Wahl: wir müssen nunmehr Eroberer und Entdecker sein! Vielleicht, daß wir, wessen wir selbst entbehrten, wessen wir uns selbst beraubten, unseren Kindern einst noch hinterlassen – neue Ideale, neue Realitäten, eine neue Heimat! –“ (D 16a, 51) Zum Seefahrermotiv in FW vgl. den Überblick in NK FW 124; speziell zur Metapher des Auswandererschiffes, die bereits im Vierten Buch in FW 278 vorkam, dort jedoch mit einer Hadesfahrt assoziiert wurde, siehe NK 523, 9–13. Walter Kaufmann vermutet in Nietzsche 1974, 340, Anm. 149 dagegen einen Rückbezug auf FW 344; vgl. hierzu auch – kritisch – Franco 2011, 222.

N. hat sich übrigens mehrfach zu eigenen Auswanderungsplänen geäußert. So schreibt er Mitte Juli 1881 an seine Schwester, er wolle unter Umständen „Europa verlassen“ (an Elisabeth Nietzsche, KSB 6/KGB III 1, Nr. 131,

S. 107, Z. 13 f.; vgl. auch seinen diesbezüglichen ‚Schwur‘ im Schreiben an dieselbe Adressatin vom 18. 08. 1881, KSB 6/KGB III 1, Nr. 138, S. 115, Z. 8–10). Nachdem seine Schwester 1886 mit ihrem Mann Bernhard Förster nach Paraguay ausgewandert war, erklärte er dem Ehepaar jedoch, seinerseits in Europa bleiben zu müssen, nicht zuletzt wegen seiner Anfälligkeit für die „Seekrankheit“: „Schade, daß Ihr so weit davon gelaufen seid! Und ich – professionell ein ‚guter Europäer‘, habe es nicht so leicht, wie Ihr, Europa zu verlassen! Eigentlich darf ich’s nicht einmal. Auch hat mir jeder Capitän gesagt, mit dem ich ein Stückchen von 2–3 Tagen gefahren bin, daß ich zu denen gehöre, die an der Seekrankheit zu Grunde giengen, wenn ich’s weiter triebe, wie ich’s jedes Mal getrieben habe.“ (Brief an Bernhard und Elisabeth Förster, 2. September 1886, KSB 7/KGB III 3, Nr. 741, S. 241, Z. 91–97)

378.

„*Und werden wieder hell*“.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „367“ nummeriert; dann „378“ aus „375“ korrigiert (vgl. D 16a, 52). Imperativisch kommt das Hell-Werden bereits in NL 1882/83, 5[1], KSA 10, 209, 6 u. NL 1883, 12[18], KSA 10, 403, 6 vor: „Werde hell!“ Ferber/Zentner 1993, 219 f. sehen im vorliegenden Abschnitt, den Walter Kaufmann als ein deutungsoffenes „prose poem“ (Kaufmann in Nietzsche 1974, 341, Anm. 150) klassifiziert, einen Mark Aurel-Bezug: „Die Quelle vom sich selbst reinigenden Brunnen findet sich nämlich im Aphorismus 51 des *Achten Buches* [der] *Selbstbetrachtungen*. Auch wenn Marc Aurel kaum die Quelle dieses Bildes gewesen ist, so hat er ihm gleichwohl [...] klassischen Ausdruck gegeben“. Der entsprechende Text lautet in der 1866 unter dem Titel *Selbstgespräche* erschienenen deutschen Übersetzung, die N. besaß und mit mehreren Lesespuren versah: „Sei in deinem Thun nicht fahrlässig, in deinen Reden nicht verworren, in deinen Vorstellungen nicht zerstreut; laß dein Gemüth nicht ganz und gar einengen, noch leidenschaftlich aufwallen, noch in deinem Leben dich von Geschäften völlig in Beschlag nehmen. Mögen sie dich ermorden, zerfleischen, mit ihren Flüchen verfolgen. Was thut denn das? Kann doch deine denkende Seele dessenunerachtet rein, verständig, besonnen, gerecht bleiben! Eine klare und süße Quelle hört ja auch nicht auf, ihren Labetrunk hervorzusprudeln, sollte gleich Jemand herzutreten und sie verlästern. Und auch wenn er Leim oder Koth hineinwerfen sollte, sie wird diesen doch alsobald zertheilen oder ausspülen, ohne dadurch im Mindesten getrübt zu werden. Wie kannst du dir nun eine solche nie versiegende Quelle – und nicht etwa ein Sumpfgewäs-/112/ser – zu eigen machen? Suche dir selbst nur stündlich eine freie Gesinnung, verbunden mit Wohlwollen, Einfalt und Bescheidenheit, anzubilden.“ (Mark Aurel 1866, 111 f.)

Zum verwandten Motiv der „reinlichen reinigenden Gewässer“, die in FW 351 „seelischen Unrath“ (587, 22f.) fortspülen, siehe den entsprechenden Stellenkommentar. Vgl. auch das Motiv der Brunnen-Verunreinigung in Za II Vom Gesindel (KSA 4, 124–127) sowie Zarathustras lyrische Selbstbeschreibung seiner „Seele“ als „springender Brunnen“ in Za II Das Nachtlid (KSA 4, 138, 10). Zur Interpretation von FW 378 siehe ebenfalls Lampert 1993, 433, der den Text auf die Rezeption des berüchtigten Peitschen-Satzes aus Za I Von alten und jungen Weiblein (vgl. KSA 4, 86, 18) anwenden will; ferner Venturelli 2003, 150, Anm. 114, der „die Idee der Helligkeit“ mit einer „Idee der neuen Aufklärung“ assoziiert, und Stegmaier 2012b, 576–595, der Querverbindungen zu FW 285 aus dem Vierten Buch sowie vor allem zu zahlreichen weiteren Partien aus Za I–IV zieht. Bilanzierend argumentiert Stegmaier ebd., 594 dafür, dass FW 378 die „Lehr-Bilder [...] vom ‚Übermenschen‘ und [...] von der ‚ewigen Wiederkehr des Gleichen‘“, die in Za „im Bild des Brunnens zusammengeführt“ seien, hinter sich lasse. Zumindest spielen diese „Lehr-Bilder“ in dem Abschnitt keine Rolle. In der Lesart von Anderson 2014, 182 handelt FW 378 von einem ‚reinen‘ Denker, „who can pose to himself the accursed questions without regarding them as accursed.“

KSA 3, 631 weist ab dem Beginn von FW 378 einen Fehler in der Zeilenzählung auf. Nicht mitgezählt wird hier, wie sonst üblich, die Zeile, in der die Nummer des Abschnitts steht. Um keine Verwirrung zu stiften, orientieren sich die folgenden Stellenkommentare trotzdem an der KSA-Zeilenzählung.

631, 19 *leider*] Nachträglich in D 16a, 52 eingefügt

631, 19 f. *zu wehren, wo wir es möchten, wir können durch Nichts verhindern*] In D 16a, 52 korrigiert aus: „, so gern wir es möchten, dagegen zu wehren“.

631, 21–23 *dass die Zeit, in der wir leben, ihr „Zeitlichstes“, dass deren schmutzige Vögel ihren Unrath, die Knaben ihren Krimskrans und erschöpfte, an uns ausruhende Wanderer*] In D 16a, 52 steht: „daß die ‚schmutzige‘ Vögel ihren Unrath, die Knaben ihre’n Steine ‚Krimskrams‘ und {zufällige} ‚erschöpfte, an uns ausruhende‘ Wanderer“.

379.

Zwischenrede des Narren.] Im Druckmanuskript (D 16a, 53) ursprünglich als „369“ nummeriert, „379“ dann aus „373“ (vermutlich wiederum als Überschrift von „371“) korrigiert; der Titel lautet hier noch: „Wir Künstler der Verachtung.“ Die frühere Variante „Wir Furchtlosen“ strich N., um sie dem Titel des gesamten Fünften Buchs vorzubehalten. In der Druckfassung des Ab-

schnitts taucht die erste Titelformel allerdings weiterhin auf, wobei die Furchtlosigkeit auf die Geistigkeit bezogen wird: „Wir Furchtlosen aber, wir geistigen Menschen dieses Zeitalters“ (632, 11 f.). Die zweite Titelformel begegnet im Text ebenfalls wieder: „dass wir in der Verachtung Künstler sind“ (632, 18). Aus dem ursprünglichen Titel „Wir Furchtlosen“ lässt sich aufgrund einer brieflichen Äußerung N.s der Schluss ziehen, dass FW 379 zwischenzeitlich nicht nur als Nummer „371“, sondern auch als letzter Abschnitt des Fünften Buchs vorgesehen war: Nachdem N. bei der Druckvorbereitung des Fünften Buchs ein Verzeichnis der Abschnitte erhalten hatte, das mit einer falschen Zählung begann (vgl. NK FW 343), schrieb er am 13. Februar 1887 an seinen Verleger Wilhelm Fritzsch: „Auch erkenne ich nicht aus Ihrem Register, ob Sie 371 Wir Furchtlosen richtig auch mit dem später geschickten Nachtrag versehen haben.“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 799, S. 22, Z. 33–36) „Wir Furchtlosen“ bezieht sich hier also nicht auf den Titel des Fünften Buchs, sondern auf den ursprünglichen Titel des vorliegenden Textes. Der „Nachtrag“ selbst findet sich nicht im Druckmanuskript. Zwar steht im Druckmanuskript über FW 358 „Nachtrag zum fünften Buche“ (D 16a, 24), doch dabei handelt es sich eben nicht um einen „Nachtrag“ zu FW 379 bzw. „371“, sondern einfach nur um einen nachträglich zum Fünften Buch hinzugekommenen Abschnitt. Höchstwahrscheinlich haben wir es bei dem im Brief genannten „Nachtrag“ mit dem in NK 351, 24–352, 31 zitierten Text KGW IX 12, Mp XV, 95r, 2–34 zu tun, den N. mit der Bemerkung eingeleitet hat: „NB! Schluß des letzten Abschnittes!“ Dieser Text wurde aber schließlich doch nicht an FW 379 angehängt, sondern stattdessen für FW Vorrede 4 verwendet.

Zur Interpretation vgl. Stegmaier 2012b, 457–460, der in dem vorliegenden Abschnitt eine „[f]eine Verachtung des Publikums“ (ebd., 457) am Werke sieht, sowie Schubert 2017, 224 f., hier 225, die FW 379 mit Blick auf den Status der Narren-Figur bei N., insbesondere in FW Anhang [9] („Narr in Verzweiflung“) betrachtet und dabei auch die „spöttische Distanznahme“ des Narren zu sich selbst herausstreicht. Zur Ambivalenz des – bei N. ziemlich häufig begegnenden (allgemein hierzu Bröcker 1972) – Narrenbegriffs vgl. Grimm 1854–1971, 13, 354, wonach der Ausdruck ‚Narr‘ einerseits „einen verrückten, geistig beschränkten, durch seine gestalt oder geberden und reden als thöricht oder possenhaft erscheinenden menschen“ bezeichnen kann, andererseits aber auch im Sinne von „schalksnarr, hofnarr“ jemanden, der „unter dem scheine der narrheit [...] die thorheiten anderer [geißelt] und [...] ihnen die wahrheit [sagt], wie es jene lustigen (oft sehr witzigen und klugen) personen zu thun pflegten“ (ebd., 355). Zur vielschichtigen Narren-Rolle in FW vgl. u. a. NK FW 107, NK FW 213 und NK FW Anhang [9].

Zur generischen Textbezeichnung als „Zwischenrede“, die bereits einmal ohne weiteren Zusatz im Vierten Buch verwendet wird, siehe NK FW 286.

Damit wird der vorliegende Abschnitt nicht nur – wie im Fünften Buch bereits FW 364 („Der Einsiedler redet“), FW 365 („Der Einsiedler spricht noch einmal“) u. FW 368 („Der Cyniker redet“) sowie im Folgenden noch FW 380 („Der Wanderer‘ redet“) – ausdrücklich als Rollenrede einer bestimmten Figur ausgewiesen (vgl. hierzu auch Weiß 2015, 170), im vorliegenden Fall eben „des Narren“. Vielmehr schreibt die Genrebezeichnung diesem Text einen quasi paratextuellen Status zu, der ihn aus dem Textzusammenhang heraustreten lässt. Der selbstreferentiell auf die eigene Autorschaft reflektierende Beginn des Abschnitts, in dem sich der ‚dazwischenredende‘ Narr als derjenige zu erkennen gibt und zu rechtfertigen anschickt, „der dies Buch geschrieben hat“ (631, 30), entspricht mit dieser rollenfiktional gebrochenen Bezugnahme auf FW oder zumindest auf FW V jenem herausgehobenen Textstatus. Abgesehen von ähnlich inszenierten poetologischen Selbstbezüglichkeiten in FW Vorspiel sowie der Vorrede zur Neuauflage von 1887 ist dies nur noch mit der Auto(r)reflexion bzw. -fiktion im ebenfalls als Paratext markierten „Epilog“ FW 383 zu vergleichen, wo „die Geister meines Buches“ (637, 22) schließlich über das sprechende Autor-Ich herfallen. Einen vergleichbar explizit selbstbezüglichen Beginn des Abschnitts FW 377 hatte N. noch im Druckmanuskript erwogen, für die Druckfassung dann jedoch verworfen. Vgl. NK 628, 23–29.

Lesende, die nun von FW 379 konkreten Aufschluss über „dies Buch“ erwarten, könnten sich jedoch leicht ‚genarrt‘ fühlen. Der sprechende Narr, der sich im Text selbst unter dem an den Untertitel des Fünften Buchs gemahnenden Namen „Wir Furchtlosen“ (632, 11) apostrophiert, liefert keinen Schlüssel zum genaueren Verständnis von FW im Ganzen oder FW V im Einzelnen. Stattdessen äußert er sich recht allgemein über sein distanziertes Verhältnis zu seinen Mitmenschen, indem er den Verdacht der Misanthropie, des Menschenhasses, von sich weist und sich stattdessen zu einem „feine[n] Verachten“ (632, 7) bekennt, das durchaus mit „Menschenfreundlichkeit“ (632, 20 f.) einhergehe. Zwar liegt es nahe, „unsre Bücher“ (632, 15 f.) als Dokumente jener „Verachtung“ (632, 18) zu begreifen; doch bleibt diese Suggestion nicht nur schon durch die Pluralverwendung unspezifisch, sondern auch hinsichtlich des darin zum Ausdruck kommenden schriftstellerischen Selbstverständnisses: Der Anspruch, sich seinem „Zeitalter“ (632, 16) als „Künstler“ zu präsentieren, steht durch die (zwischenzeitlich, wie gesagt, auch für den Titel erwogene) Formulierung, „dass wir in der Verachtung Künstler sind“ (632, 18), unter einem gewissen Metaphorizitätsverdacht. Und das abschließende Bekenntnis, in der „Kunst“ vor allem den „Spott des Künstlers über den Menschen oder [...] über sich selber“ zu „lieben“ (632, 23–26), lässt eher an eine Positionsbestimmung gegenüber der Kunst – im Sinne eines rezeptiven oder evaluativen Verhältnis-

ses zu ihr – als an eine Selbstbeschreibung eigenen künstlerischen Schaffens denken, obwohl letztere damit natürlich nicht ausgeschlossen ist. Der syntaktische Hauptteil des einigermaßen verwinkelten Schlusssatzes, der sich in der KSA über mehr als zehn Zeilen erstreckt (vgl. 632, 16–26), besteht überdies in der Feststellung des ‚menschenverachtenden‘ Wir, von seiner Zeit geliebt und gebraucht zu werden (vgl. 632, 16 f.), womit sich der Fokus tendenziell von Fragen der Textproduktion hin zu solchen der Epochendiagnostik verschiebt, die der Sprecher allerdings nicht weiterverfolgt.

Mit dem in Za III Vom Vorübergehen, KSA 4, 222, 8 vorkommenden Narren, „welchen das Volk ‚den Affen Zarathustra’s‘ hiess“, parallelisiert Lampert 1993, 433 f. den Sprecher in FW 379, der als ‚der Affe N.s.‘ bezeichnet werden könne. Umgekehrt spricht Stegmaier 2012b, 458, der den Abschnitt als vorletztes Glied einer umfangreichen „Aphorismenkette“ zum „Umgang mit Menschen“ (vgl. NK FW 364) betrachtet, davon, dass „Nietzsche [...] selbst in die Rolle des Narren“ schlüpft, der „unangenehme Wahrheiten“ sagt. Auf den Typus des „anti-Semite“ will Golomb 2004, 11 die Rede von der „im Hass“ steckenden „Furcht“ (632, 10 f.) beziehen, und Alfano 2019b, 132 meint, in FW 379 gehe es – wie seines Erachtens auch in FW 380 – um ein „pathos of distance“ bzw., wie es bei Alfano 2019b, 204 heißt, um das, „what Nietzsche called self-overcoming“. Vgl. auch schon Alfano 2018, 128.

631, 29 f. *Das ist kein Misanthrop, der dies Buch geschrieben hat*] Man kann in dem hier von sich gewiesenen Verdacht der Misanthropie einen klärenden Rückbezug auf die Ablehnung der Menschenliebe in FW 377 sehen, wo das sprechende Wir dezidiert erklärte: „Nein, wir lieben die Menschheit nicht“ (630, 13). Die Argumentation von FW 379 läuft darauf hinaus, dass man kein „Misanthrop“ (vgl. Petri 1861, 504: „Menschenhasser“) sein müsse, um die Menschen gleichwohl verachten zu können. Auffällig ist dabei die Selbstdistanzierung der närrischen Autorfigur im Eingangssatz: ihr Sprechen über sich selbst in der dritten Person, was an die Rede des „wir“ über „Herrn Nietzsche“ (347, 2) zu Beginn von FW Vorrede 2 erinnert.

632, 2 *timonisch*,] Nachträglich ins Druckmanuskript eingefügt (vgl. D 16a, 53). Vgl. Petri 1861, 778: „mürrisch, menschenfeindlich“; Adjektivbildung nach Timon von Athen, der im 5. Jahrhundert v. Chr. gelebt, sich zunächst durch seine Freigebigkeit ausgezeichnet, dann aber enttäuscht von den undankbaren Menschen zurückgezogen und ein einsiedlerisches Dasein geführt haben soll. Karriere machte Timon bereits in der Antike als literarische Figur. In der deutschen Übersetzung von Aristophanes’ Komödie *Lysistrata*, die N. besaß (NPB 113), wird Timon als „Menschenfeind“ (Aristophanes 1871, 2, 162) charakterisiert, und Lukian widmete ihm den satirischen Dialog *Timon oder der Misanthrop*.

Anfang des 17. Jahrhunderts schrieb Shakespeare über ihn die Tragödie *Timon von Athen*, die N. in NL 1870/71, 7[187], KSA 7, 211, 19f. erwähnt und in einer ‚Vorstufe‘ zu FW 168 frei zitiert; vgl. NK 499, 14–19. Im Nachlass von 1882 finden sich im Entstehungsumfeld der Erstaussgabe von FW außerdem zwei Timon-Zitate: „Timon spricht: / ‚Nicht zu freigebig: nur Hunde / scheißen zu jeder Stunde!‘“ (NL 1882, 19[6], KSA 9, 675, 19–21) und „‚Der Umgang mit den Menschen verdirbt den Charakter, namentlich wenn man keinen hat‘ – sagte Timon.“ (NL 1882, 3[1], KSA 10, 89, 22f.) In einem Mitte Juli 1883 verfassten Brief an Ida Overbeck bezieht N. die Gefahr einer timonischen Existenz auf sich selbst, wenn er über den vergangenen Winter berichtet: „Es war mein schwers-ter und kränkster Winter; und die Erlebnisse, die ihn dazu machten, hätten Einen über Nacht zu einem ‚Timon von Athen‘ machen können.“ (KSB 6/ KGB III 1, Nr. 438, S. 405, Z. 11–14)

632, 6 gerade] Nachträglich in D 16a, 53 eingefügt.

632, 6 f. die „Auserwählten Gottes“] In D 16a, 53 heißt es an dieser Stelle noch: „gerade die Kinder unsrer Mutter Zeit“. Die geänderte Formulierung bezieht Stegmaier 2012b, 459 auf die „Juden, nach der Tora Gottes auserwählte[s] Volk“. Die „Auserwählten Gottes“ kennt freilich auch das Christentum. Vgl. Römer 8, 33: „Wer will die Auserwählten Gottes beschuldigen? Gott ist hier, der da gerecht macht.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 188)

632, 8 f. wir Modernsten unter den Modernen!] Dieses superlativische Polyp-ton hat N. in D 16a, 53 korrigiert aus der unspektakulär-fragenden Wendung „wir modernen Menschen?“. Das Ausrufezeichen hinter „Modernen“ überschreibt hier ein zunächst ebenfalls noch gesetztes Fragezeichen. Zur wiederholten Selbstcharakterisierung der sprechenden Wir im Fünften Buch als ‚moderne Menschen‘ vgl. NK 627, 19–21.

632, 11 Furcht. Wir] In D 16a, 53 korrigiert aus: „Furcht: wir“.

632, 13 gerade] Nachträglich in D 16a, 53 eingefügt.

632, 13 Geistigeren] In D 16a, 53 korrigiert aus: „Geistigeren“,

632, 14–16 Man wird uns schwerlich köpfen, einsperren, verbannen; man wird nicht einmal unsre Bücher verbieten und verbrennen.] Während sich die Sprechinstanz von FW 379 in Sicherheit wiegt, – anders als etwa der in FW Vorrede 3 alludierte Trinitätsleugner Servetus (vgl. NK 350, 8–10) – nicht für ihre ‚ketzerischen‘ Gedanken zur Rechenschaft gezogen zu werden, schreibt N. noch am 3. November 1886 an seine Schwester, er halte es für „nicht ganz unmöglich“, bald „gezwungen [zu] sein [...], Europa zu verlassen [...], da man anfängt, auf meine Litteratur als auf gefährliche und unmoralische Litteratur ein Augen-

merk zu haben“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 773, S. 278, Z. 34–37). Stegmaier 2012b, 459, Anm. 682 weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass N.s eigene Werke weder „jemals auf dem Index des Vatikan“ standen, noch von „politische[r] Zensur“ betroffen gewesen seien. Allerdings waren beide Bände von MA direkt nach Erscheinen zumindest „in Russland verboten“ (Schaberg 2002, 110). Außerdem ist in wirkungsgeschichtlicher Hinsicht hinzuzufügen, dass N. in der DDR als vermeintlich protofaschistischer Autor einer „jahrzehntelange[n] Tabuisierung“ (Busch 2000, 765) anheimfiel.

632, 21–23 *unsre Nase nicht überreden können, von ihrem Vorurtheile abzustehn, welches sie gegen die Nähe eines Menschen hat*] Insofern gerät der in FW 379 sprechende Narr, der zwar kein Misanthrop sein will, doch zumindest in die Nähe des Einsiedlers, der in FW 364 u. FW 365 redete und seine Mitmenschen ‚unverdaulich‘ fand (vgl. 612, 29 f.).

632, 23 f. *dass wir die Natur lieben, je weniger menschlich es in ihr zugeht*] Vgl. das Programm einer radikalen ‚Entmenschlichung‘ der Natur, das zu Beginn des Dritten Buchs in FW 109 vertreten wird; siehe insbesondere NK 469, 2.

632, 25 *Menschen oder*] In D 16a, 53 korrigiert aus: „Menschen ist oder“.

632, 26 *der Spott des Künstlers über sich selber*] Motivische Verbindungen ergeben sich von hier aus zu den Schlussversen des Motto-Gedichts zur zweiten Ausgabe von FW (vgl. NK Motto der Ausgabe 1887) sowie zur Reflexion auf die (Dicht-)Kunst in FW Vorrede 1 – „Lieder, in denen sich ein Dichter [...] über alle Dichter lustig macht“ (346, 22–24) – und FW Vorrede 4 – „eine spöttische [...] Kunst für Künstler“ (351, 25–29).

380.

„*Der Wanderer*“ *redet.*] Im Druckmanuskript ist der Text noch anders betitelt: „Vom Ziele und vom Wege“ (D 16a, 54) Zur zitathaft in Anführungszeichen stehenden Figur des Wanderers, die auf die titelgebende und rahmende Metapher von MA II WS zurückweist, wie auch Lampert 1993, 435 bemerkt, vgl. schon FW Vorspiel 27, FW 287 u. FW 309. „Wanderer“ wurden außerdem bereits für Titellentwürfe zu FW Vorspiel 16 und FW Vorspiel 52 in Erwägung gezogen; vgl. hierzu die entsprechenden Stellenkommentare. Laut Lampert 1993, 435 eröffnet FW 380 die Aussicht auf ein Ende der Wanderung, auf das Erreichen einer neuen europäisch-moralischen Heimat und markiere damit das eigentliche Ziel des zu Textbeginn thematisierten Verlassens der ‚alten‘ europäischen Moralität. Auf diese Distanznahme selbst heben Brusotti 2004, 42–44 (= Bru-

sotti 2019, 81 f.) und Saar 2007, 332 f. ab. Ähnlich wie schon Lampert spricht Stegmaier 2012b, 539 mit Blick auf FW 380 von einem neu gewonnenen „Halt“, allerdings situiert er diesen „im Haltlosen“. Stegmaier stellt den Text mit FW 377 zusammen und charakterisiert beide Abschnitte mit Blick auf ihre Wiederaufnahme und Bündelung vorangehender Motive als „auch summierende, synthetische Aphorismen“ (ebd., 540); vgl. ferner ebd., 569–575, wo Stegmaier die „Haltlosigkeit“ im Fall von FW 380 als „Leichtigkeit“ (ebd., 574) präzisiert.

In der Tat springt eine gewisse Gemeinsamkeit zwischen der Rederolle des „Wanderer[s]“ in FW 380 und derjenigen der „Heimatlosen“ in FW 377 (628, 23) unmittelbar ins Auge, und auch mit Blick auf die in beiden Abschnitten zentrale Europa-Thematik ergeben sich auffällige Querverbindungen. Insbesondere die am Schluss von FW 377 apostrophierten „Auswanderer“, die sich auf dem „Meer“ von Europa entfernen (631, 14), lassen sich als Geistesverwandte des in FW 380 (sowohl in der „man“- als auch der „wir“-Form) über sich selbst sprechenden ‚Wanderers‘ verstehen, der „eine Freiheit von allem ‚Europa‘“ (633, 6) beansprucht, wenngleich er dabei nicht an eine Schiffsreise nach Übersee, sondern an eine ‚Zeitreise‘ durch „Jahrtausende“ (633, 18) denkt. Interpretationsansätze zu FW 380 bieten auch Prange 2013, 251–253 u. Elgat 2017, 156.

632, 28–633, 1 *Um unsrer europäischen Moralität einmal aus der Ferne ansichtig zu werden, um sie an anderen, früheren oder kommenden, Moralitäten zu messen, dazu muss man es machen, wie es ein Wanderer macht, der wissen will, wie hoch die Thürme einer Stadt sind: dazu verlässt er die Stadt.*] Vivarelli 1998, 66 sieht hierin „ein Motiv ins Extrem [gesteigert], das mit Montaigne beginnt“. Dabei hat sie Stellen aus den *Essais* über das Reisen vor Augen wie die folgende: „Es ist etwas sehr gemeines unter den Menschen, daß wir an fremden Dingen mehr Gefallen, als an unsern eignen finden, und die Abwechslung und Veränderung lieben. [...] /101/ [...] Diese nach neuen und unbekannten Dingen begierige Gemüthsart unterhält bey mir die Lust zu reisen sehr“ (Montaigne 1753–1754, 3, 100 f.). Dass dadurch auch eine Relativierung der eigenen, europäischen Kultur bzw. Moralvorstellungen möglich ist, zeigt insbesondere eine bekannte Äußerung über die brasilianischen Kannibalen, über die Montaigne als ‚Lehnstuhlethnologe‘ schreibt: „Ich befinde [...] bey dieser Nation, so viel man mir erzählet hat, nichts wildes oder barbarisches: ausgenommen, weil ieder dasienige Barbarey nennt was bey ihm nicht gebräuchlich ist. Denn, wir haben auch in Wahrheit keine andere Richtschnur der Wahrheit und Vernunft, als das Beyspiel und die Vorstellung der Meynungen und Gebräuche, die in unserm Lande üblich sind.“ (Montaigne 1753–1754, 1, 369) In der Bildlogik des Vergleichs zu Beginn von FW 380 müsste der Moralvermesser die europäische Moralität verlassen, was der

Text freilich eher als eine imaginäre Reise in andere Zeiten denn in andere geographische Räume inszeniert. Vgl. auch NK 633, 16–18.

Als mögliche Quelle für das Bild der Stadt ließe sich überdies eine Stelle aus Leibniz' *Monadologie* in Betracht ziehen, das N. etwa aus dem Leibniz-Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* bekannt gewesen sein könnte. Das entsprechende Zitat bringt Fischer 1867, 459 im Rahmen von Erläuterungen zum monadologischen Perspektivismus bei Leibniz: „Sie [sc. die Monaden] stellen alle dieselbe Welt vor, aber jedes gleichsam unter einem andern Gesichtspunkte. So kann dasselbe Object von Vielen betrachtet werden, aber von den Betrachtenden nimmt jeder seinen eigenthümlichen Ort ein, den er begreiflicherweise mit keinem andern gemein hat; jeder befindet sich auf einem bestimmten Standpunkte, von dem Gesichtswinkel, Sehlinie, Bild und Anschauung abhängen: so ist zwar in allen das vorgestellte Object dasselbe, aber der vorstellende Gesichtspunkt und darum die Vorstellung selbst in jedem verschieden. Auf diese Weise sucht die Monadologie die Verschiedenheit der Mikrokosmen anschaulich zu machen: ‚wie ein und dieselbe Stadt, von verschiedenen Seiten betrachtet, immer ganz anders und gleichsam perspectivisch vervielfältigt erscheint, so kann durch die zahllose Menge von Monaden der Schein entstehen, als gäbe es ebenso viele verschiedene Welten, die doch nur Perspectives einer einzigen Welt sind nach den verschiedenen Gesichtspunkten (points de vue) jeder Monade.‘“ In N.s Text geht es freilich nicht um eine Vielfalt von gleichberechtigten, einander ergänzenden Perspektiven auf die „Stadt“, sondern um die exzeptionelle, distanzierte, privilegierte Perspektive desjenigen, der sie von außen betrachtet, während sich diejenigen, die sich in ihr befinden, leicht über ihre Ausmaße täuschen.

633, 1–4 „*Gedanken über moralische Vorurtheile*“, falls sie nicht Vorurtheile über Vorurtheile sein sollen, setzen eine Stellung *a u s s e r h a l b* der Moral voraus, irgend ein Jenseits von Gut und Böse, zu dem man steigen, klettern, fliegen muss] Indem hier zunächst der Untertitel von M und dann der Haupttitel von JGB zitiert wird, insinuiert die Stelle insofern eine Werkkontinuität, als die Wertungsperspektive „[j]enseits von Gut und Böse“ bereits der gedanklichen Erfassung „moralische[r] Vorurtheile“ vorausgehe (vgl. hierzu auch NK 5/1, S. 44). Eine erneute Anspielung auf den Titel von JGB findet in lyrischer Form in FW Anhang Sils-Maria statt; hierzu NK 649, 12.

633, 5 *gegebenen*] D 16a, 54: „gegebenen“.

633, 7 *kommandirenden*] Nachträglich in D 16a, 54 eingefügt. Das aus dem militärischen Vokabular stammende Kommandieren kommt beim mittleren und späten N. öfters metaphorisch zum Einsatz. Zum ersten Mal findet sich die personifizierende Verbmethapher in NL 1876/77, 23[164], KSA 8, 464, 18 f.: „Der

Wille commandirt“. Kommandieren in FW 380 „Werthurtheile[]“ (633, 7), so in FW 361 der schauspielerische „Instinkt“ (608, 31), von dem in Bezug auf Wagner auch in FW 368 die Rede ist, und in FW 370 das „Bedürfniss“ (621, 16).

633, 8 in *Fleisch und Blut übergegangen*] Die Redewendung „in Fleisch und Blut übergehen“ führt ein zeitgenössisches *Handwörterbuch der deutschen Sprache* auf die lateinische Formel „in succum et sanguinem vertere“ zurück und gibt zur Erläuterung ein Verwendungsbeispiel: „Es sind jene Grundsätze noch nicht in Fleisch und Blut übergegangen, d. h. man hat sich dieselben noch nicht vollständig angeeignet, sie sind noch nicht zur anderen Natur geworden“ (Ditscheiner 1870, 106). Vgl. auch N.s Metapher der „Einverleibung“ (NK 370, 21).

633, 11 auch wir Erkennenden haben unsre Idiosynkrasien] Vgl. NK 375, 23.

633, 11 f. des „unfreien Willens“] Den „Aberglauben des freien Willens“ (579, 13) hat bereits zu Beginn des Fünften Buchs FW 345 erwähnt. Vgl. NK 579, 9–14. Für eine alternative „Freiheit des Willens“ (583, 14) sprach sich wiederum FW 347 aus. Vgl. außerdem NK 475, 25–476, 4.

633, 15 unserer „spezifischen Schwere“] Der Ausdruck ‚spezifische Schwere‘ oder ‚spezifisches Gewicht‘ ist ein in der Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts fest etablierter Terminus. Nach Meyer 1885–1892, 15, 130 handelt es sich um „die Zahl, welche angibt, wie vielmal der Körper schwerer ist als ein gleiches Volumen Wasser von 4° C. Man findet demnach das spezifische Gewicht eines Körpers, wenn man sein absolutes Gewicht durch das Gewicht eines gleichen Volumens Wasser dividiert.“ Philosophisch gewürdigt hat vor N. bereits Hegel die „specifische Schwere“, die in seiner *Encyklopädie*, welche sich zumindest vorübergehend in N.s Bücherbesitz befand, einen eigenen Abschnitt erhielt (vgl. Hegel 1870, 254–256). Während im Fortgang von FW 380 für große Leichtigkeit als Bedingung einer zeitenthebenden Aufstiegsbewegung optiert wird, beschreibt sich übrigens umgekehrt das „auf den Grund“ (363, 12) fallende lyrische Ich in FW Vorspiel 44 als besonders „schwer“ (363, 10).

633, 16–18 um seinen Willen zur Erkenntniss bis in eine solche Ferne und gleichsam über seine Zeit hinaus zu treiben, um sich zum Ueberblick über Jahrtausende Augen zu schaffen] Vom „Willen zur Erkenntniss“, durch den „wir Erkennenden“ (633, 11) ‚uns‘ auszeichnen, ist bei N. schon früher die Rede; vgl. etwa M 142, KSA 3, 135, 33. Im vorliegenden Abschnitt erscheint er als ‚Wille des Wanderers‘ zu jener „Ferne“, die gleich zu Textbeginn als größtmögliche Distanz von „unsrer europäischen Moralität“ (632, 28 f.) anvisiert wurde. Das nun angesprochene Über-seine-Zeit-Hinaustreiben des Erkenntniswillens „zum Ue-

berblick über Jahrtausende“ soll die eingangs gewünschte Vergleichbarkeit mit „anderen, früheren oder kommenden, Moralitäten“ (632, 30) ermöglichen. (Zu verschiedenen „Moralen“ in Vergangenheit und Zukunft vgl. bereits im Dritten Buch FW 116, 475, 6 u. 9 f.) Einen entsprechenden „Ueberblick über Jahrtausende“ beanspruchen die Sprechinstanzen in N.s Texten und so auch in FW immer wieder; als „Erben von Jahrtausenden des europäischen Geistes“ (631, 4 f.) setzte sich zuletzt noch das „Wir“ in FW 377 in Szene, während hypothetische Vorblicke auf kommende „Jahrtausende“ schon in der Erstaussage gewagt werden, etwa in FW 20 und FW 108. N. ist freilich nicht der erste Autor, der einen Anspruch auf souveräne Übersicht über Jahrtausende artikuliert; prominent erhebt einen solchen – allerdings ‚nur‘ im Rückbezug auf die Vergangenheit – bereits die vierte und letzte Strophe von Goethes *Divan*-Gedicht „*Und wer franzet oder brittet ...*“: „Wer nicht von dreitausend Jahren / Sich weiß Rechenschaft zu geben, / Bleib im Dunkeln unerfahren, / Mag von Tag zu Tage leben.“ (Goethe 1853–1858, 4, 60)

633, 18 f. und noch dazu reinen Himmel in diesen Augen!] In D 16a, 54 fehlt die Himmels-Metapher noch: „und noch dazu ein Gewissen in diesen Augen!“

633, 19 sich von Vielem] D 16a, 54: „sich dazu von Vielem“.

633, 23–25 diese Zeit in sich selbst zu „überwinden“ – es ist die Probe seiner Kraft – und folglich nicht nur seine Zeit] In D 16a, 54 enthält die Parenthese noch eine Flugmetapher: „diese Zeit in sich selbst zu ‚überwinden‘ – zu überfliegen, wenn man will – und folglich nicht nur seine Zeit“.

633, 27 seine Zeit-Ungemässheit,] Nachträglich in D 16a, 54 eingefügt. Anspielung auf den Obertitel von UB I–IV; vgl. auch NK 630, 21 f. Das Substantivkompositum „Zeit-Ungemässheit“ kommt nach eKGWB in der Bindestrich-Schreibweise bei N. nur an dieser Stelle vor; in Briefen aus den Jahren 1873 und 1874 bedient er sich sonst der Version „Zeitungemässheit“ zur Bezeichnung von UB II oder spricht auch von „Unzeitgemässheit(en)“ (vgl. etwa die Briefe an Carl von Gersdorff vom 18. 10. 1873, KSB 4/KGB II 3, Nr. 318, S. 165, Z. 19 f. u. an Erwin Rohde vom 15. 02. 1874, KSB 4/KGB II 3, Nr. 346, S. 202, Z. 38). Desgleichen benutzt N. zur selben Zeit in Bezug auf UB an zwei Stellen das Substantiv „Ungemässheit“; an Rohde schreibt er „am Sylvestertage 1873–74“: „Meine zweite Ungemässheit (oder Unmässigkeit) ist im Druck“ (KSB 4/KGB II 3, Nr. 338, S. 188, Z. 29 f.). Vgl. ferner UB III SE 7, KSA 1, 406, 20. Dass das „Pathos der Zeitfremdheit“ bei N. mit der „Romantik“ des späteren 19. Jahrhunderts verbunden ist (Joël 1905, 159), hält – ähnlich dem Schluss von FW 380 – Karl Joël in seiner frühen Monographie über *Nietzsche und die Romantik* fest. Zur Zeitstruktur in FW 380 vgl. Large 1994, 36 u. 38.

633, 27 seine Romantik ...] In D 16a, 54 folgt hierauf noch ein gestrichener Satz sowie eine ebenfalls gestrichene Korrektur desselben. Zuerst hieß es:

„Doch ihr versteht das nicht, was mir Romantik heißt?“ Dann änderte N. die Frage zu: „Aber wißt ihr auch, was Romantik ist? –“ Die Frage „Was ist Romantik?“ (619, 20) blieb damit dem Titel von FW 370 vorbehalten.

381.

Zur Frage der Verständlichkeit.] Im Druckmanuskript ursprünglich als „374“ nummeriert und mit der dann gestrichenen Aufschrift „NB letztes Stück!“ versehen (D 16a, 55). Vgl. KGW IX 12, Mp XV, 81r, 6–40 als ‚Vorstufe‘ zur Anfangspartie von FW 381 (633, 29–634, 10): „Man will nicht nur ‚verstanden werden‘ ‚wenn man schreibt‘: es ist nicht nothwendig ein Einwand gegen uns ‚ein Buch‘, wenn irgend Jemand solche Bücher ‚es‘ unverständlich findet. Viel= / ‚leicht gehörte eben / dies zur Absicht seines ‚Schreibers‘ / solchen Buches‘ / – es wollte nicht von ‚irgend Jemand‘ ‚verstanden werden‘ / Wollen wir eigentlich ‚verstanden werden‘? Schreibt man wirklich ‚Man schreibt nicht nur‘ ‚unter allen Umständen‘ mit der Uneigennützlich ‚uneigennützigen Wunsche, sich ‚überhaupt‘ / mitzuthellen; mans ‚Ein vornehmer Geist‘ wünscht ebensosehr einen Kreis ‚Grenze‘ zu ziehen u. nicht von jedem Beliebigen gehört zu werden ‚u. fernzuhalten, wenn er schreibt‘ / – alle feineren Gesetze des Stils haben darin ihren Ursprung, daß sie die Distanz markiren, auf welche hin wir ‚daß sie eine Art Leser ‚als‘ auslesen ‚wählen‘“ [u heran ziehen ‚lassen‘ / u heran zu ziehen] / gehört werden wollen. / alle feineren Gesetze des Stils markiren die ‚diese‘ Distanz., auf ‚aller‘ / welche hin der Sich-Mittheilende gehört werden will. / Werth eines Buchs liegt in der strengen Optik, vermöge deren es nur auf von einer bestimmten Entfernung u. von / nur von best ‚einer‘ bestimmten Art von Augen gesehen werden / will. / Es giebt ‚andererseits‘ eine strenge Optik, auf / welche ein Maler ‚Schriftsteller‘ so gut als ein Schriftsteller ‚wie ein Maler‘ hält: / ‚stellt euch s dorthin – oder laßt mein Bild in Ruhe!‘ Jedes gute Ding ist nur in einer gewissen Ferne gut“.

Der Gedankengang von FW 381 lässt sich wie folgt strukturieren: Auf ein einleitendes Bekenntnis des ‚Autors‘ (in der verallgemeinernden „Man“-Form), nicht von beliebigen, sondern nur von geistesverwandten Lesern verstanden werden zu wollen, folgt eine Selbstbeschreibung der eigenen Autorschaft, die sich einerseits durch Geschwindigkeit des Denkens bzw. „Kürze“ (634, 29) der Darstellung, andererseits durch eine selbstbewusst hervorgehobene „Unwissenheit“ (635, 6) auszeichne, durch die sich „wir Philosophen“ (635, 8 f.) von bloßen „Gelehrte[n]“ (635, 14) unterscheiden. Über davon ausgehende Fragen der geistigen ‚Ernährung‘ gelangt die Sprechinstanz schließlich zu einer Charakterisierung der Philosophie als „Tanz“, die sie in die Nähe zu „Kunst“ und sogar Religion rückt (635, 27).

Lampert 1993, 435 f. vertritt die These, im Gegensatz zur Rollenrede in den vorangehenden Abschnitten könne „Nietzsche [...] now speak in his own voice about his intentions in writing“. Stegmaier 2012b, 66–68 u. 460 f. bezieht FW 381 insbesondere auf FW 371 („Wir Unverständlichen“) zurück und findet „vieles von einer Vorrede“ in dem drittletzten Abschnitt des Fünften Buchs wieder, was ebenfalls auf eine selbstreflexive Struktur des Auskunftgebens über das eigene Schreiben hinausläuft. Zum Schlussmotiv des Tanzes in FW 381 vgl. Babich 2012, 306, die damit den Bericht von N.s Turiner Vermieterin Candida Fino assoziiert, der zufolge der Denker nach dem geistigen Zusammenbruch Anfang 1889 nackt in seinem Zimmer getanzt haben soll (vgl. Verrecchia 1978, 210 f.), und Pichler 2012b, 223, der darin, in einer abermals poetologischen Lektüre, ein Bild für den „multiperspektivischen Reigen des sich [...] zur Orchestikologie wandelnden Denkens Nietzsches“ sieht. Vgl. aus der jüngeren Forschung ferner Karzai 2019, xxv f. (ebenfalls zu N.s Schreibstil) und Saarinen 2019, 182, der wie Stegmaier FW 381 mit FW 371 zusammenstellt und auf eine Kommunikation mit dem ‚eingeweihten‘ Leser abhebt.

633, 29–634, 10 *Man will nicht nur verstanden werden, wenn man schreibt, sondern ebenso gewiss auch nicht verstanden werden. Es ist noch ganz und gar kein Einwand gegen ein Buch, wenn irgend Jemand es unverständlich findet: vielleicht gehörte eben dies zur Absicht seines Schreibers, – er wollte nicht von „irgend Jemand“ verstanden werden. Jeder vornehmere Geist und Geschmack wählt sich, wenn er sich mittheilen will, auch seine Zuhörer; indem er sie wählt, zieht er zugleich gegen „die Anderen“ seine Schranken. Alle feineren Gesetze eines Stils haben da ihren Ursprung: sie halten zugleich ferne, sie schaffen Distanz, sie verbieten „den Eingang“, das Verständniss, wie gesagt, – während sie Denen die Ohren aufmachen, die uns mit den Ohren verwandt sind.]* Vivarelli 1998, 162, Anm. 107 hat für den Eingangspassus von FW 381 einen Bezug zu Quintilians *Institutio oratoria* geltend gemacht, der die rhetorische Figur der „e m p h a s i s“ betrifft, „in quo per quamdam s u s p i c i o n e m , quod non dicimus, accipi volumus“ (*Institutio oratoria* IX, 2, 64 f. = Quintilian 1861, 2, 104): „[b]ei ihr wollen wir durch ein Errathenlassen etwas das wir nicht sagen verstanden wissen“ (Quintilian 1864, 765). Quintilian unterscheidet einen dreifachen Gebrauch dieser Redefigur: „unus si dicere palam parum tutum est, alter si non decet, tertius, qui venustatis modo gratia adhibetur et ipsa novitate ac varietate magis, quam si relatio sit recta, delectat“ (*Institutio oratoria* IX, 2, 66 = Quintilian 1861, 2, 104) – „erstlich wenn es gefährlich ist etwas offen heraus zu sagen, zweitens wenn es sich nicht schickt; die dritte Art wird nur zur Verschönerung angewandt und verleiht der Rede schon vermöge der Neuheit und Abwechslung mehr Reiz als die geradeaus gehende Ausdrucksweise“ (Quintilian 1864, 765). Entscheidend ist freilich, dass die Eröffnungspartie von FW 381 sich keiner

dieser drei Verwendungsweisen zuordnen lässt, sondern gleichsam eine vierte hinzufügt: die Trennung der lesenden Spreu vom Weizen. Diese Selektion der „Zuhörer“ vollzieht das sprechende Ich im Fortgang auch gleich performativ, indem es „meine Freunde“ apostrophiert, um ihnen „unter uns [zu] sage[n]“, dass es „euch verständlich zu sein“ bestrebt ist (634, 10–13). Alfano 2019b, 133 bemerkt deshalb, dass N. in FW 381 „flatters his readers into thinking of themselves as a select, esoteric audience“.

634, 3 *und Geschmack*] Nachträglich in D 16a, 55 eingefügt.

634, 4 *Zuhörer*] In D 16a, 55 korrigiert aus: „Zuhörer aus“.

634, 8 *das Verständniss, wie gesagt, –]* Nachträglich in D 16a, 55 eingefügt.

634, 13f. *durch die Munterkeit nicht, wie sehr sie auch]* D 16a, 55: „letztern, insofern sie“.

634, 15–17 *Denn ich halte es mit tiefen Problemen, wie mit einem kalten Bade – schnell hinein, schnell hinaus.]* Der erste Teil des Satzes in D 16a, 55 korrigiert aus: „, so daß ich es mit tiefen Problemen halte,“. In einem ganz anderen Bezugsrahmen – nämlich mit Blick auf Finanzspekulationen – findet sich die Wendung bereits zu Beginn von N.s ‚mittlerer‘ Schaffensphase in einer nachgelassenen Aufzeichnung: „Um den Vortheil einer gefährlichen Geldspekulation zu haben, muß man es wie beim kalten Bade machen – schnell hinein, schnell heraus.“ (NL 1876, 19[19], KSA 8, 335, 12–14) In abgewandelter Form greift N. in zwei Notaten aus dem Za-Umkreis darauf zurück: „ein kaltes Bad: willst du da hinein mit deinem Kopf und Herzen?“ (NL 1884/85, 31[50], KSA 11, 383, 24 f.; wortidentisch NL 1884/85, 32[8], KSA 11, 403, 14 f.) Der zu kommentierende Passus lässt sich als Reflexion der ‚aphoristischen‘ Kürze verstehen (vgl. Kaufmann 2015/16, 124), wobei freilich mit der munteren Schnelligkeit des Autors die andernorts bei N. gegenüber den Lesenden eingeforderte langsame, wiederkäuende Lektürepraxis kontrastiert (vgl. NK KSA 5, 256, 2–7). Dass man N. selbst nicht nach der hier ausgegebenen Maxime „schnell hinein, schnell hinaus“ lesen sollte, mahnt denn auch Tirrell 1994, 158 an. Die gegen Ende von FW 381 im ernährungsmetaphorischen Horizont der Wissensaneignungsthematik wiederholte Rede von den „Geschwindesten“ (635, 21f.) legt freilich die Vermutung nahe, dass der über sich selbst sprechende „Schreiber[]“ (634, 2) seinerseits ein Schnell-Leser ist. Vgl. im Gegensatz zu seiner Geschwindigkeit die „Langsamen der Erkenntniss“ (512, 2 f.) in FW 231.

634, 19 *der Feinde des kalten Wassers]* Nachträglich in D 16a, 55 eingefügt („kalten“ hier unterstrichen).

634, 20f. *Oh! die grosse Kälte macht geschwind! – Und nebenbei gefragt:]* Nachträglich in D 16a, 55 eingefügt.

634, 21 *bleibt*] In D 16a, 55 korrigiert aus: „Wird“.

634, 21f. *allein schon unverstanden und unerkannt, dass*] In D 16a, 55 korrigiert aus: „weniger verständlich, wenn“.

634, 22 f. *angeblickt, angeblitzt*] Zum etymologischen Zusammenhang von ‚blicken‘ und ‚blitzen‘, mit dem N. hier spielt, vgl. Grimm 1854–1971, 2, 113: „die ahd. Bedeutung [von ‚Blick‘] fulgor, fulgur, fulmen, schnell schieszender lichtstrahl geht zunächst auf die naturerscheinung und ist auch mhd. sehr häufig, nhd. seltner. wir gebrauchen für fulgur nicht mehr das einfache blick, sondern das nahverwandte blitz“. Als Belegbeispiele werden ebd. Luther- und Goethe-Stellen angeführt. Vgl. später auch noch Heidegger: „‚Blitzen‘ ist dem Wort und der Sache nach: blicken.“ (HGA 79, 74)

634, 23–25 *Muss man durchaus erst auf ihr fest sitzen? auf ihr wie auf einem Ei gebrütet haben? Diu noctuque incubando, wie Newton von sich selbst sagte?*] Nachträglich in D 16a, 55 eingefügt. Der lateinische Ausspruch („indem ich Tag und Nacht darüber gebrütet habe“) ist bei Newton nicht zu belegen, wie bereits Walter Kaufmann in Nietzsche 1974, 344, Anm. 155 festgestellt hat. Kaufmann verweist ebd. auf eine nachgelassene Aufzeichnung von 1876, in der es über die „Denker“ heißt: „Diese denken Tag und Nacht und merken es gar nicht mehr, wie die welche in einer Schmiede wohnen, nicht mehr den Lärm der Ambosse hören: so geht es ihnen wie Newton (der einmal gefragt wurde, wie er nur zu seinen Entdeckungen gekommen sei, und der einfach erwiderte: ‚dadurch dass ich immer daran dachte.‘)“ (NL 1876, 18[23], KSA 8, 320, 6–12). Es handelt sich um die deutsche Übersetzung eines englischsprachigen Diktums, das Newton im 19. Jahrhundert wiederholt zugeschrieben wurde, so etwa in Edmund Kings *Biographical Sketch of Sir Isaac Newton*: „To one who had asked him [sc. Newton] on some occasion by what means he had arrived at his discoveries, he replied ‚By always thinking unto them‘“ (King 1858, 66). Kaufmann vermutet vor diesem Hintergrund: „Possibly, Nietzsche then came to associate Newton with ‚night and day‘ and eventually, knowing that Newton had written in Latin, assumed that what Newton had answered was *diu noctuque incubando*.“ (Nietzsche 1974, 344, Anm. 155)

Tatsächlich handelt es sich aber nicht um ein von N. mehr oder weniger frei erfundenes Zitat, sondern er kannte es wohl aus dem von ihm erworbenen und intensiv durchgearbeiteten Werk *Les maîtres d'autrefois* des französischen Schriftstellers und Malers Eugène Fromentin (1820–1876) – wo es allerdings als das Motto Rubens' angeführt wird: „Il créait comme un arbre produit ses fruits, sans plus de malaise ni d'effort. A quel moment pensait-il? *Diu noctuque incubando*, – telle était sa devise latine, c'est-à-dire qu'il réfléchissait avant de peindre; on le voit d'après ses esquisses, projets, croquis. Au vrai, l'improvisa-

tion de la main succédait aux improvisations de l'esprit: même certitude et même facilité d'émission dans un cas que dans l'autre.“ (Fromentin 1882, 135; N.s. Unterstreichungen, die Sätze davor mit doppeltem Randstrich markiert.) – „Er schuf, wie ein Baum seine Früchte hervorbringt, ohne mehr Unbehagen oder Anstrengung. Wann dachte er nach? *Diu noctuque incubando*, – so lautete seine lateinische Devise, das heißt, er dachte vor dem Malen nach; man kann es an seinen Skizzen, Projekten, Entwürfen sehen. Tatsächlich folgte die Improvisation der Hand den Improvisationen des Geistes: die gleiche Gewissheit und die gleiche Leichtigkeit der Hervorbringung im einen wie im andern Fall.“

Im Brief vom 14. Juli 1886 an Franz Overbeck bezieht N. das lateinische Zitat – ohne Erwähnung Newtons – auf sich selbst: „Dafür, daß Einer (wie ich) *diu noctuque incubando* von frühester Jugend an zwischen Problemen lebt und da allein seine Noth und Glück hat, wer hätte dafür ein Mitgefühl!“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 721, S. 208, Z. 59–61) Im Entwurf zu diesem Brief heißt es noch etwas ausführlicher: „Davon daß Einer wie ich *diu noctuque incubando* von Kindesbeinen an zwischen Problemen lebt, über die man schweigt und denen man gern entlaufen möchte, wer hätte dafür ein Mitgefühl?“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 720, S. 206, Z. 11–14) Das in FW 381 Newton zugeschriebene Zitat findet sich noch nach N. bisweilen in wissenschaftlicher Literatur, naturgemäß ohne Nachweis. So heißt es z. B. in einem 2009 in 17. Auflage erschienenen *Lehrbuch der Analysis*: „Auf die Frage, wie er auf sein Gravitationsgesetz gekommen sei, soll Newton geantwortet haben, ‚*diu noctuque incubando*‘ (indem ich Tag und Nacht darüber gebrütet habe).“ (Heuser 2009, 13) Die Vermutung, dass diese Anekdote durch N.s. Vermittlung hier auftaucht, liegt vor dem Hintergrund seiner namentlichen Erwähnung auf der vorangehenden Seite zumindest nicht allzu fern.

634, 26 *Wahrheiten*] In D 16a, 55 korrigiert aus: „genug Wahrheiten“.

634, 26 f. *von einer besonderen Scheu und Kitzlichkeit,*] Nachträglich in D 16a, 55 eingefügt.

634, 28 f. *Endlich hat meine Kürze noch einen andern Werth:*] In D 16a, 55 korrigiert aus: „Zu alledem muß man“.

634, 30 *muss ich*] Nachträglich in D 16a, 55 eingefügt.

634, 30 f. *damit es noch kürzer gehört wird*] D 16a, 55: „damit es falsch verstanden wird“.

634, 31 *Man hat nämlich als Immoralist*] In D 16a, 55 aus „Denn man hat“ korrigiert: „Man hat nämlich als Moralist“.

634, 33 f. *die Nichts vom Leben haben als ihre Unschuld*] Nachträglich in D 16a, 55 eingefügt; dort aber „von der Erde“ statt „vom Leben“.

634, 34 *meine Schriften sollen*] In D 16a, 55 korrigiert aus: „man soll“.

635, 1 , *erheben, zur Tugend ermuthigen*] Nachträglich in D 16a, 55 eingefügt.

635, 2 *zu sehn*] Nachträglich in D 16a, 55 eingefügt.

635, 4 f. : *und „das habe ich gesehn“ – also sprach Zarathustra*] Nachträglich in D 16a, 55 eingefügt. Nach FW 342, dem Schlussabschnitt der Erstaussgabe von 1882, der fast wortidentisch mit dem Beginn von Za I ist, handelt es sich um die zweite namentliche Erwähnung der Zarathustra-Figur in FW. Die dritte und letzte erfolgt dann in FW Anhang [13] („Sils-Maria“). Bei der inquit-Formel „also sprach Zarathustra“ handelt es sich um das Titelzitat von Za, das darin, zumeist am Ende der Reden Zarathustras, leitmotivartig wiederholt wird. Das ‚Zitat‘ „das habe ich gesehn“ findet sich in Za jedoch nicht.

635, 6 *vor mir selber kein Hehl habe*] In D 16a, 55 korrigiert aus: „kein Hehl haben will“.

635, 7 f. *Es giebt Stunden, wo ich mich ihrer schäme; freilich ebenfalls Stunden, wo ich mich dieser Scham schäme.*] Nachträglich in D 16a, 55 eingefügt. Welche „Stunden“ aus Sprecherperspektive den Vorzug verdienen, dürfte klar genug sein: nicht die der Scham über die eigene „Unwissenheit“ (635, 6), sondern die der Scham über diese Scham, die sie gewissermaßen aufhebt. Zur Ablehnung der Scham vgl. schon die Schlüsse des Zweiten und Dritten Buchs: FW 107 (465, 17 f.) u. FW 275.

635, 8 *Vielleicht sind*] In D 16a, 55 korrigiert aus: „Vielleicht aber sind“.

635, 8–11 *Vielleicht sind wir Philosophen allesammt heute zum Wissen schlimm gestellt: die Wissenschaft wächst, die Gelehrtesten von uns sind nahe daran zu entdecken, dass sie zu wenig wissen.*] Diese in ihrem gegenwartsdiagnostischen und mehr noch in ihrem zukunftsprognostischen Gestus hochironische Passage, die zugleich auf die im Folgenden thematisierte Verwechslungsgefahr des sprechenden Philosophen-Wir mit Gelehrten vorausdeutet, lässt durchaus an prominente philosophie- und literaturgeschichtliche Vorbilder denken. So stellt sich der Gedanke an Sokrates ein, dessen (in anderem Wortlaut) von Platon überlieferten Ausspruch „ich weiss, dass ich Nichts weiss“, N. in JGB 208, KSA 5, 137, 32 zitiert (vgl. NK 5/1, S. 575). Man mag sich aber auch an Goethes Faust erinnern fühlen, der nicht nur als Philosoph, sondern als Gelehrter aller vier Fakultäten desillusioniert ausruft: „Und sehe, daß wir nichts wissen können!“ (V. 364; Goethe 1876, 19)

635, 9 f. *die Wissenschaft wächst,*] Nachträglich in D 16a, 55 eingefügt.

635, 11 *zu wenig*] In D 16a, 55 ergänzt aus: „wenig“.

635, 11–13 *Aber schlimmer wäre es immer noch, wenn es anders stünde, – wenn wir zu viel wüssten*] In D 16a, 55 korrigiert aus: „Und schlimmer wäre es noch, wenn wir zu viel wüßten“.

635, 13 f. *unsre Aufgabe ist und bleibt zuerst, uns nicht selber zu verwechseln.*] Die Furcht davor, verwechselt zu werden, artikuliert sich vor allem in N.s Briefen. An Malwida von Meysenbug schreibt er z. B. am 26. März 1885, KSB 7/ KGB III 3, Nr. 587, S. 30, Z. 37–40: „Es ist der Humor meiner Lage, daß ich verwechselt werde – mit dem ehemaligen Basler Professor Herrn Dr. Friedrich Nietzsche. Zum Teufel auch! Was geht mich dieser Herr an!“ Besonders bekannt ist die Formulierung am Ende von EH Vorwort 1, KSA 6, 257, 16–18: „Hört mich! denn ich bin der und der. Verwechselt mich vor Allem nicht!“ Zu diesem Ausruf, der freilich paradoxerweise offenlässt, wer dieser nicht zu Verwechselnde denn nun eigentlich ist, siehe NK 6/2, S. 356, wo auch noch weitere Stellen zur Verwechslungsangst bei N. angegeben werden. In EH Warum ich so gute Bücher schreibe 1 taucht das Schreckgespenst des Verwechseltwerdens dann wieder auf – hier ebenfalls, wie schon in FW 381, in Bezug auf das Selbstverhältnis des sprechenden Ich: „Ich will nicht verwechselt werden, – dazu gehört, dass ich mich selber nicht verwechsle.“ (KSA 6, 298, 16–18) Wenig bis keine Probleme scheint dagegen das sprechende Wir in FW 371 mit dem Verwechseltwerden zu haben; vgl. hierzu NK 622, 28–30.

635, 14–16 *Wir sind etwas Anderes als Gelehrte: obwohl es nicht zu umgehen ist, dass wir auch, unter Anderem, gelehrt sind.*] Aus diesem zugleich „gelehrt“ und doch „etwas Anderes als Gelehrte“ erhellt offensichtlich die zuvor betonte Verwechslungsgefahr (mit einem Gelehrten). Zur Gelehrtenthematik im Fünften Buch vgl. FW 348, FW 349 u. FW 366.

635, 15 f. *, unter Anderem, gelehrt*] In D 16a, 55 korrigiert aus: „Gelehrte“.

635, 16–18 *Wir haben andre Bedürfnisse, ein andres Wachsthum, eine andre Verdauung: wir brauchen mehr, wir brauchen auch weniger.*] Nachträglich in D 16a, 55 eingefügt.

635, 18–23 *Wie viel ein Geist zu seiner Ernährung nöthig hat, dafür giebt es keine Formel; ist aber sein Geschmack auf Unabhängigkeit gerichtet, auf schnelles Kommen und Gehen, auf Wanderung, auf Abenteuer vielleicht, denen nur die Geschwindesten gewachsen sind, so lebt er lieber frei mit schmaler Kost, als unfrei und gestopft.*] Die Metapher der geistigen Nahrung, die sich bereits bei Seneca findet (vgl. NK 370, 21), dürfte sich hier vor allem, ungeachtet der Rede-weise in der dritten Person, auf das Lektüerverhalten der Sprechinstanz selbst beziehen. Gemeint wäre damit – entgegen den bei N. verschiedentlich ausge-

sprochenen Empfehlungen zum gründlichen Umgang mit den eigenen Schriften (vgl. NK 637, 19) – ein schnelles, flüchtiges Lesen, das der Geschwindigkeit und Kürze der zuvor geschilderten Textproduktion korrespondiert. Überdies entspricht diese Leseweise durchaus der von N. selbst während seines unsteten Lebens als europäischer Wanderphilosoph praktizierten geistigen Nahrungsaufnahme; vgl. hierzu NK 5/1, S. 18. Das im vorliegenden Passus aufgerufene Gegenmodell der „unfrei[en] und gestopft[en]“ Lektürekost lässt sich leicht als die des zuvor genannten Gelehrten identifizieren, der auch ganz ähnlich bereits in FW 366 als „unfrei“ (614, 32) und einseitig mit ‚Wissensballast‘ vollgestopft – „an Einer Stelle ausbündig rund“ (615, 1 f.) – charakterisiert wurde.

635, 18 f. *nöthig hat*] In D 16a, 55 korrigiert aus: „braucht“.

635, 20–22 *auf schnelles Kommen und Gehn, auf Wanderung, auf Abenteuer vielleicht, denen nur die Geschwindesten gewachsen sind,*] Nachträglich in D 16a, 55 eingefügt.

635, 23–25 *Nicht Fett, sondern die grösste Geschmeidigkeit und Kraft ist das, was ein guter Tänzer von seiner Nahrung will*] Zum Tanz in FW vgl. NK 356, 9. Die Verbindung von „Tanz“, „Kraft“ und „Geschmeidigkeit“ taucht bei N. schon früher auf. Dass „im Tanze die größte Kraft nur potenziell ist, aber sich in der Geschmeidigkeit und Üppigkeit der Bewegung verräth“, stellt bereits NL 1870/71, 7[94], KSA 7, 159, 17–19 fest. Vgl. auch MA I 278 („Gleichniss vom Tanze“), wo es im Schlusssatz heißt: „Die hohe Cultur wird einem kühnen Tanze ähnlich sehen: wesshalb, wie gesagt, viel Kraft und Geschmeidigkeit noth thut.“ (KSA 2, 228, 27 u. 229, 12 f.) Diese begriffliche Zusammenstellung begegnet bereits in Franz Anton Rollers (1775–1844) *Systematischem Lehrbuch der bildenden Tanzkunst* aus dem Jahr 1843: „Kraftübung führt zu Kraftvermehrung, viel geübte Kraft führt zur Sicherheit. Kraft und Sicherheit erzeugen Geschicklichkeit und Geschmeidigkeit. Nach erlangter Kraft, Sicherheit, Geschicklichkeit kann erst das Schöne in der Ausbildung erreicht werden.“ (Roller 1843, 38) Roller war fast 40 Jahre lang (1805–1844) Tanzlehrer in Schulpforta und hat den Unterricht dort inhaltlich wie methodisch geprägt. Rollers Nachfolger war sein ehemaliger Schüler August Carl Albert Bartels (vgl. Kirchner 1846, XIII), bei dem auch N. von 1858–1861 Tanz-Unterricht hatte, ausweislich seiner Noten im Pfortenser *Censurbuch für den Tanz-Unterricht und Gymnastik 1835–61* allerdings nur mit „mittelmäßigem“ bzw. „befriedigendem“ Erfolg (Hoyer 2002, 147, Anm. 84); ein „guter Tänzer“ war N. zumindest als Schüler nicht. Dass freilich auch vom „erwachsenen Nietzsche [...] nicht aktenkundig“ ist, „dass er eifrig das Tanzbein geschwungen hätte“, merkt Sommer 2019a, 146 an. Als leichtfüßiger „Tänzer“ wird jedoch der weiter oben im Text erwähnte „Zarathustra“ (635, 4 f.) mehrfach bei

N. charakterisiert, so etwa in Za IV Vom höheren Menschen 18, KSA 4, 366, 13–15: „Zarathustra der Tänzer, Zarathustra der Leichte, der mit den Flügeln winkt, ein Flugbereiter, allen Vögeln zuwinkend, bereit und fertig, ein Selig-Leichtfertiger“ (zitiert in GT Versuch einer Selbstkritik 7, KSA 1, 22, 20–22). Vgl. auch EH Za 6, KSA 6, 345, 6: „Zarathustra ist ein Tänzer“.

635, 26 f. *Der Tanz nämlich ist sein Ideal*] Hier klingen zwei Themen an, die in den folgenden beiden Abschnitten weiter ausgeführt werden: Während FW 382 sich mit der Suche nach einem neuen „Ideal“ beschäftigt, kehrt das „Tanz“-Motiv in FW 383 wieder (bevor es dann untertitelprägend für das Schlussgedicht von FW Anhang wird).

635, 27 *nämlich*] Nachträglich in D 16a, 55 eingefügt.

635, 27 f. *seine einzige Frömmigkeit, sein „Gottesdienst“ ...*] In D 16a, 55 ergänzt aus: „seine Frömmigkeit.“

382.

Die grosse Gesundheit.] Im Druckmanuskript, ähnlich wie schon FW 381, mit der dann gestrichenen Aufschrift versehen: „NB! Letztes Stück des 5. Buches“ (D 16a, 56); unter dem Text steht dementsprechend mit rotem Buntstift (offensichtlich von fremder Hand): „Schluss des 5. Buches.“ (D 16a, 57) Enge Verbindungen bestehen zwischen diesem Abschnitt und der Krankheits- und Gesundheits-/Genesungsthematik in FW Vorrede, aber auch zum Gesundheitskonzept von FW 120 aus dem Dritten Buch und damit zu einem Abschnitt, der bereits in der Erstausgabe von 1882 enthalten war (zur Verbundinterpretation dieser Texte siehe Faustino 2010).

Die auffällige, der Vorliebe N.s für das Adjektiv ‚groß‘ (hierzu Stegmaier 2008, 110 f.) entsprechende Formulierung ‚große Gesundheit‘ findet sich in FW zwar nur im hier zu kommentierenden Abschnitt, taucht jedoch beim ‚späten‘ N. auch ansonsten auf, zum ersten Mal in einem Nachlass-Notat von 1885: „Das, woran die zarteren M[enschen] zu / Grunde gehen ‚würden‘, gehört zu den Stimulanzen^r=^r ‚Mitteln‘ der großen Gesundheit.“ (KGW IX 5, W I 8, 128, 40–42 = vgl. NL 1885/86, 2[97], KSA 12, 108, 24 f.) Sie findet sich außerdem in der 1886 entstandenen Vorrede zu MA I, wo der Sprecher für sich einen „Ueberschuss an plastischen, ausheilenden, nachbildenden und wiederherstellenden Kräften“ beansprucht, „welcher eben das Zeichen der grossen Gesundheit ist, jene[n] Ueberschuss, der dem freien Geiste das gefährliche Vorrecht giebt, auf den Versuch hin leben und sich dem Abenteuer anbieten zu dürfen: das Meisterschafts-Vorrecht des freien Geistes!“ (KSA 2, 18, 6–11) In

besonderer Nähe zu FW 382 knüpft GM II 24, KSA 5, 336, 3–13 die Hoffnung auf eine Überwindung der bisherigen Ideale an die Bedingung einer solchen großen Gesundheit: „Es bedürfte zu jenem Ziele einer andren Art Geister, als gerade in diesem Zeitalter wahrscheinlich sind: Geister, durch Kriege und Siege gekräftigt, denen die Eroberung, das Abenteuer, die Gefahr, der Schmerz sogar zum Bedürfniss geworden ist; es bedürfte dazu der Gewöhnung an scharfe hohe Luft, an winterliche Wanderungen, an Eis und Gebirge in jedem Sinne, es bedürfte dazu einer Art sublimen Bosheit selbst, eines letzten selbstgewissesten Muthwillens der Erkenntniss, welcher zur grossen Gesundheit gehört, es bedürfte, kurz und schlimm genug, eben dieser grossen Gesundheit! ...“ Vgl. NK 5/2, S. 394. Der zweite Abschnitt der Retraktation von Za in EH beginnt mit den Worten: „Um diesen Typus [Zarathustra] zu verstehn, muss man sich zuerst seine physiologische Voraussetzung klar machen: sie ist das, was ich die grosse Gesundheit nenne. Ich weiss diesen Begriff nicht besser, nicht persönlicher zu erläutern, als ich es schon gethan habe, in einem der Schlussabschnitte des fünften Buchs der ‚gaya scienza‘.“ (KSA 6, 337, 17–22) Anschließend zitiert N. dort FW 382 mit insgesamt 18 kleineren Textänderungen, die in NK 6/2, S. 550 detailliert verzeichnet sind. Als Variante der großen Gesundheit ist nicht zuletzt die „höhere Gesundheit“ zu betrachten, die in NW Epilog 1 erwähnt wird, kurz bevor der umformulierte Schluss von FW Vorrede 3 folgt (vgl. NK 350, 2–351, 5). Zur ‚großen Gesundheit‘ (nicht nur in FW 382) vgl. die Ausführungen von Politycki 1989, 398–400, Caysa in NH 243 f., Raymond 1999a, Himmelmann 2000, Vieira 2000, Dietrich 2001, Vozza 2003, Hermens 2005, Razac 2006, Velloso 2011, Schmücker 2012, Faustino 2013, 2014a, 2016, 2017a u. 2017b, Hilgers 2018, Blondel 2020, 197–199, Salanskis 2020, 179, Wotling 2020, 372.

Bisweilen wird in der Forschung von FW 382 als dem „letzten Aphorismus“ (Faustino 2010, 231) des Fünften Buchs gesprochen, was insofern für Irritation sorgt, als ja noch ein „Aphorismus“ folgt, nämlich der „Epilog“ überschriebene Abschnitt FW 383, den man aber als nicht recht zugehörig empfunden hat. Stegmaier 2012b, 59 spricht deshalb von „40 + 1 Aphorismen“ in FW V, um in den ‚40 Aphorismen‘ eine zahlensymbolische Bibelallusion zu sehen: „Die Zahl 40 hat bekanntlich besonders in der Bibel große Bedeutung: Die Hebräer hatten nach dem Auszug aus Ägypten 40 Jahre durch die Wüste zu wandern, Mose 40 Tage auf dem Berg Horeb zu bleiben, um von Gott die Gebote zu empfangen, Elia sich 40 Tage auf den Weg zu machen, um Gott am Berg Horeb zu begegnen, Jesus sich in der Wüste 40 Tage der Versuchung auszusetzen, und Jesus erschien 40 Tage nach der Auferstehung seinen Jüngern.“ (Ebd., Anm. 119) An späterer Stelle schreibt Stegmaier dann indes hinsichtlich des Verhältnisses von FW 382 und FW 383: „Nietzsche hat dem V. Buch der FW zwei Schlüsse

gegeben, einen ernsten, FW 382, und einen fröhlichen, FW 383.“ (Ebd., 596) Dann wäre freilich zu fragen, warum FW V nicht aus ‚39 + 2 Aphorismen‘ besteht: Nur weil dann die biblische Zahlensymbolik nicht gegeben wäre? Und warum sollte man überhaupt von genau „zwei“ ‚Schlussabschnitten‘ ausgehen? In der zitierten Stelle aus EH ist ja in Bezug auf FW 382 nur unbestimmt von „einem der Schlussabschnitte“ die Rede, so dass man z. B. auch FW 381 noch dazunehmen und von drei Schlussabschnitten sprechen könnte – sowohl FW 381 als auch FW 382 firmierten ja im Druckmanuskript, worauf die zitierte Sekundärliteratur aber nicht eingeht, zunächst als ‚letzte Abschnitte‘. Ein überzeugendes inhaltliches oder formales Abgrenzungskriterium wird von Stegmaier nicht angegeben. Man könnte allenfalls darauf verweisen, dass der Beginn von FW 383 direkt auf das Ende von FW 382 Bezug nimmt und beide Abschnitte insofern eine Einheit bilden, was indes auch nicht gerade ein überzeugendes Argument für die „40 + 1“-These wäre. Auch die vermeintlich distinkte Unterscheidung in „einen ernsten [...] und einen fröhlichen“ Schluss verwischt vor dem Hintergrund der am Ende von FW 382 genannten Einheit von „Parodie“ und „Tragödie“ (vgl. NK 637, 9–15), wie Stegmaier 2012b, 599 f. selbst einräumt.

Weitere Interpretationen bescheinigen FW 382 einen resümierenden, bilanzierenden Charakter und unterstützen damit tendenziell die Lesart als ‚letzter Aphorismus‘; vgl. Lampert 1993, 436–441, hier 436, für den der Abschnitt „epitomizes the spirit of the whole book and expresses the new ideal“; Franco 2011, 223 sieht hier zumindest „[t]he climax of book 5“, und für Ure 2019, 232 schließt sich in dem Text „the book’s circle“, während Scott 2019, 253 den Radius noch weiter zieht und davon spricht, dass FW 382 generell „epitomizes Nietzsche’s concept of ‚tragic philosophy‘ in the late works“. Zur Denkfigur des Tragischen (und Parodischen) in FW 382 vgl. auch Wotling 2010, 112 f., Faustino 2011, 217 f., Meyer 2014, 271 und Meyer 2019a, 257 f. Zum Zusammenhang von FW 342, FW 382 und FW Vorrede 1 vgl. ferner Conway 1997, 126 f., Viesenteiner 2010, 340–342, Stegmaier 2012b, 621 f.

635, 30–32 *Wir Neuen, Namenlosen, Schlechtverständlichen, wir Frühgeburten einer noch unbewiesenen Zukunft*] Vgl. die ebenfalls zukunftsorientierte Selbstcharakterisierung des sprechenden Wir im Eröffnungsabschnitt des Fünften Buchs FW 343: „wir geborenen Räthselrathen, die wir gleichsam auf den Bergen warten, zwischen Heute und Morgen hingestellt und in den Widerspruch zwischen Heute und Morgen hineingespant, wir Erstlinge und Frühgeburten des kommenden Jahrhunderts“ (574, 1–5). Die natale Metapher der „Frühgeburten“ benutzt N. nur an diesen zwei Stellen in FW sowie in der Wiederholung von FW 382 in EH Za 2. Vgl. aber auch die ‚Zukunftskinder‘ aus FW 377; hierzu NK 628, 29 f.

636, 1–3 *einer neuen Gesundheit, einer stärkeren gewitzteren zäheren verwegenern lustigeren, als alle Gesundheiten bisher waren*] Zum pluralistischen Verständnis von Gesundheit bei N., das auch FW Vorrede 3 voraussetzt, siehe NK 349, 16–350, 4. Mit der „neuen Gesundheit“ ist hier die titelgebende „grosse Gesundheit“ gemeint, die dann auch in 636, 11 ausdrücklich Erwähnung findet.

636, 2 *verwegenern lustigeren,*] In D 16a, 56 steht das Komma zwischen den Adjektiven: „verwegenern, lustigeren“.

636, 3 *Wessen Seele darnach dürstet*] Die durch diese Formel eingeleitete Beschreibung einer Person oder Personengruppe, die, wie sich im weiteren Verlauf des Satzes herausstellt, die ‚große Gesundheit‘ nötig hat (vgl. 636, 10 f.), schließt offenbar das sprechende Wir ein – und lädt auch die Lesenden zur Identifikation ein.

636, 5–8 *alle Küsten dieses idealischen „Mittelmeers“ umschiff zu haben, wer aus den Abenteuern der eigensten Erfahrung wissen will, wie es einem Eroberer und Entdecker des Ideals zu Muthe ist*] Das Gesundheitsmotiv wird hier mit der Seefahrts-Metapher verbunden, die in FW in auffälliger Häufigkeit anzutreffen ist; vgl. hierzu die Übersicht in NK FW 124. Im vorliegenden Abschnitt erscheint die ‚neue‘, ‚große‘ Gesundheit als Bedingung dafür, aus eigener Erfahrung das Erleben bedeutender „Eroberer und Entdecker des Ideals“ nachzuempfinden. Dass mit diesem Ideal noch nicht (oder nicht nur) das gegen Ende des Textes thematisierte neue, „andre[] Ideal“ (636, 31 f.) gemeint ist, sondern (auch) das dadurch gerade zu ersetzende ‚alte Ideal‘, verdeutlicht die Reihe der im Folgenden angeführten Typen, die mit den Ideal-Eroberern und -Entdeckern gleichgesetzt werden (vgl. NK 636, 8–10). Es geht also nicht darum, das alte Ideal einfach zu verwerfen, sondern sich in seine ‚Erfinder‘ einzufühlen, ihr Zu-Mute-Sein an sich selbst nachzuvollziehen.

Die Adjektivmetapher des „idealischen ‚Mittelmeers‘“ steht ausweislich des Demonstrativpronomens „dieses“ zunächst für die „bisherigen Werthe und Wünschbarkeiten“ (636, 4), die derjenige, von dem hier in der dritten Person die Rede ist – obwohl sich der Sprecher damit nicht zuletzt selbst meint –, in ihrer Gesamtheit zu überschauen, zu durchschauen beansprucht, um seinerseits neue „Werthe und Wünschbarkeiten“ zu entdecken, wie im Fortgang deutlich wird. Der Ausdruck ‚Mittelmeer‘ diente im 19. Jahrhundert, anders als Stegmaier 2012b, 609 behauptet, sehr wohl schon als Name für „das Meer, welches sich von der Meerenge von Gibraltar an zwischen Europas Süd- u. Afrikas Nordküsten bis an die Westseite Asiens erstreckt u. durch die Meerenge von Gibraltar mit dem Atlantischen Ocean zusammenhängt“ (Pierer 1857–1865, 11, 330), auch wenn dessen Bezeichnung als „Mittelländisches Meer“ ebenfalls ge-

läufig war und bisweilen bevorzugt wurde (vgl. Meyer 1874–1884, 11, 623). Bei N. finden sich beide Benennungen; von „der mittelländischen Himmels-Helle“ ist beispielsweise in JGB 255, KSA 5, 201, 5 zu lesen, vom „Mittelmeer[]“ außer an der vorliegenden Stelle noch in M 496, KSA 3, 292, 6 und im Brief an Overbeck vom 20. 01. 1883 (KSB 6/KGB III 1, Nr. 369, S. 319, Z. 45). Andererseits ist ‚Mittelmeer‘ schon im 19. Jahrhundert doppeldeutig und kann auch „überhaupt ein[en] zwischen zwei od. mehreren Hauptländern [sc. Kontinenten] sich verbreitende[n] Meerestheil“ (Pierer 1857–1865, 11, 330) bezeichnen, steht also nicht zwangsläufig für „ein Binnenmeer“, wie Hufnagel 2008, 155 meint. Diese Doppeldeutigkeit lässt eine Hintertür dafür offen, dass jenseits der bereits umschifften „Küsten dieses idealischen ‚Mittelmeers‘“ vielleicht „noch unentdecktes Land“ (636, 19 f.) liegt: das Land des neuen Ideals.

636, 8–10 *einem Künstler, einem Heiligen, einem Gesetzgeber, einem Weisen, einem Gelehrten, einem Frommen, einem Wahrsager, einem Göttlich-Abseitigen alten Stils*] Diese mit dem Entdecker des (alten) Ideals verwandten Typen werden nicht etwa abwertend aufgezählt, sondern erscheinen ebenfalls als Identifikationsfiguren des sprechenden Wir bzw. desjenigen, der an sich selbst erfahren will, wie sich diese Typen fühlen. In der Variante, die EH Za 2 zitiert, ist „einem Wahrsager“ gestrichen (vgl. KSA 6, 338, 2); es handelt sich dabei um den gravierendsten Eingriff, den N. im zitierten Text vornimmt.

636, 11–14 *die grosse Gesundheit – eine solche, welche man nicht nur hat, sondern auch beständig noch erwirbt und erwerben muss, weil man sie immer wieder preisgibt, preisgeben muss!*] Vielleicht stand Walter Kaufmann diese Stelle vor Augen, als er paraphrasierte: „Nietzsche – though he does not use exactly these expressions – defines health not as an accidental lack of infection but as the ability to overcome disease“ (Kaufmann 1974, 131). Zur ‚Unabgeschlossenheit‘ oder ‚Wandelbarkeit‘ einer dynamischen, prozessualen Gesundheit, deren Grenzen zur Krankheit fließend sind, vgl. NK 349, 16–350, 4. Auch die Rede von der „überreichen und gefährlichen Gesundheit“ (624, 23 f.), die laut FW 372 Bedingung von „Plato’s Idealismus“ war (624, 26), ließe sich vor dem Hintergrund des zu kommentierenden Passus als „eine solche“ Gesundheit deuten.

636, 14–25 *Und nun, nachdem wir lange dergestalt unterwegs waren, wir Argonauten des Ideals, muthiger vielleicht, als klug ist, und oft genug schiffbrüchig und zu Schaden gekommen, aber, wie gesagt, gesünder als man es uns erlauben möchte, gefährlich-gesund, immer wieder gesund, – will es uns scheinen, als ob wir, zum Lohn dafür, ein noch unentdecktes Land vor uns haben, dessen Grenzen noch Niemand abgesehn hat, ein Jenseits aller bisherigen Länder und Winkel des Ideals, eine Welt so überreich an Schöнем, Fremdem, Fragwürdigem, Furchtba-*

rem und Göttlichem, dass unsre Neugierde ebensowohl wie unser Besitzdurst ausser sich gerathen sind – ach, dass wir nunmehr durch Nichts mehr zu ersättigen sind!]) Als Argonauten, die N. nur hier sowie in der Wiederverwertung dieser Stelle in EH Za 2 erwähnt, werden in der griechischen Mythologie „die Theilnehmer jenes Zuges hellenischer Helden [bezeichnet], der unternommen ward, um von Kolchis das goldene Vlies zu holen“ (Meyer 1874–1884, 1, 865). Der Name geht zurück auf das fünfzigrudrige Schiff „Argo“, das ihr Anführer Iason für diese Fahrt erbauen ließ. Bei N. sind „wir Argonauten“, die erst im Druckmanuskript aus „wir Abenteurer“ (D 16a, 56) korrigiert wurden, freilich nicht auf der Suche nach dem Goldenen Vlies, sondern nach einem neuen „Ideal“. Dieses wird erst gegen Ende des Textes näher bestimmt als „das Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens“ (637, 7f.). Mit dieser transformierenden Aktualisierung der Argonautensage wird die nautische Metapher von der Umschiffung „alle[r] Küsten dieses idealischen ‚Mittelmeers‘“ aus 636, 5 wieder aufgegriffen und fortgeführt. Das Schiffbruchsmotiv erhält dabei eine ganz andere Bedeutung als in FW 46, wo es zum ersten Mal in FW begegnet (vgl. NK 412, 7–10): Es geht nun nicht mehr um das Gefühl, nach überstandenen Schiffbruch wieder festen Boden unter den Füßen zu haben, sondern ‚nur‘ um die gerade durch den Schiffbruch genährte Hoffnung auf ein „vor uns“ liegendes „noch unentdecktes Land“.

Diese Hoffnung auf eine ‚neue Welt‘ erinnert an den auf neue Möglichkeiten der Moral gemünzten Ausruf am Ende von FW 289: „Es giebt noch eine andere Welt zu entdecken – und mehr als eine! Auf die Schiffe, ihr Philosophen!“ (530, 5f.) In FW 382 klingt das Ganze bei genauerer Betrachtung aber weniger hochgestimmt. Nicht nur der inzwischen erlittene ‚idealische‘ Schiffbruch fällt da ins Gewicht; vielmehr schrumpft auch die Pluralität möglicher Welten, die der Entdeckung harren, zur Hoffnung auf „ein“ zu entdeckendes Land zusammen. Dass überhaupt die vage Hoffnung an die Stelle der ostentativen Gewissheit getreten ist, lässt aufhorchen. Die Formulierung „will es uns scheinen, als ob“ bleibt offen genug, und die Frage stellt sich, ob dieser Schein (ähnlich wie in Kants ‚Seestück‘ aus der *Kritik der reinen Vernunft*; vgl. NK 530, 5f.) nicht vielleicht trügt. Auffällig ist des Weiteren, dass das „Fremde[], Fragwürdige[], Furchtbare[]“, das in der ‚neuen Welt‘ entdeckt werden soll, umschlossen bleibt von „Schönem“ und „Göttlichem“, was eindeutig an das alte Ideal erinnert. Dazu passt, dass die alten „Eroberer und Entdecker des Ideals“, einschließlich der „Künstler“ und „Heiligen“ (636, 7f.), im Vorangehenden nicht etwa abgewertet, sondern als Identifikationsfiguren des sprechenden Wir aufgerufen wurden. Dass es dem Sprecher trotz seiner ‚unersättlichen‘ Hoffnung auf ein „Jenseits aller bisherigen Länder und Winkel des Ideals“ nicht darum zu tun ist, das Ideal überhaupt fallenzulassen, sondern dass er vielmehr

selbst ein ‚neuer Idealist‘ ist, macht der Fortgang des Textes deutlich genug. Zwar heißt es weiter unten, es gehe dabei um „das Ideal eines Geistes, der [...] mit Allem spielt, was bisher heilig, gut, unberührbar, göttlich hiess“ (637, 1–3), aber das schließt den „Ernst“ (637, 13) nicht aus und legt ‚nur‘ eine Umwertung, keine gänzliche Abschaffung dieser Begriffe nahe. Vgl. hierzu die treffende Bemerkung von Stegmaier 2012b, 609: „Ein neues Ideal tritt an die Stelle eines alten. Die Ideale wechseln, ein Ideal bleibt.“

636, 26–637, 9 *Wie könnten wir uns, nach solchen Ausblicken und mit einem solchen Heiss hunger in Gewissen und Wissen, noch am gegenwärtigen Menschen genügen lassen? Schlimm genug: aber es ist unvermeidlich, dass wir seinen würdigsten Zielen und Hoffnungen nur mit einem übel aufrecht erhaltenen Ernste zusehn und vielleicht nicht einmal mehr zusehn. Ein andres Ideal läuft vor uns her, ein wunderliches, versucherisches, gefahrenreiches Ideal, zu dem wir Niemanden überreden möchten, weil wir Niemandem so leicht das Recht darauf zugestehn: das Ideal eines Geistes, der naiv, das heisst ungewollt und aus überströmender Fülle und Mächtigkeit mit Allem spielt, was bisher heilig, gut, unberührbar, göttlich hiess; für den das Höchste, woran das Volk billigerweise sein Werthmaass hat, bereits so viel wie Gefahr, Verfall, Erniedrigung oder, mindestens, wie Erholung, Blindheit, zeitweiliges Selbstvergessen bedeuten würde; das Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens, das oft genug unmenschlich erscheinen wird]* Zum Übermenschen, der hier adjektivisch anklingt, vgl. NK 490, 23. Das Ungenügen am bisherigen Menschen und die Forderung nach einem neuen, höheren, göttlichen Menschen kommt bereits in mehreren Abschnitten der Erstausgabe von FW zum Ausdruck, vor allem – im Kontext des ‚Gottestodes‘ – in FW 125 (vgl. NK 481, 21–23) sowie in FW 285 und FW 337. Unmenschlich dürfte das menschlich-übermenschliche neue Ideal aus der Perspektive des alten Ideals erscheinen, insofern der naive Geist des neuen Ideals eben „mit Allem spielt, was bisher heilig, gut, unberührbar, göttlich hiess“, und dieses mithin nicht ‚ernst‘ nimmt.

Unter der Naivität dieses mit dem alten Ideal spielenden Geistes von „überströmender Fülle und Mächtigkeit“ ist hier deshalb nicht die heute die Wortsemantik dominierende abwertend gemeinte Einfältigkeit zu verstehen, die auch schon N. kennt und an anderen Stellen in FW mit diesem Ausdruck verbindet. Vielmehr klingt in der Verwendungsweise von „naiv“ in FW 382 noch Schillers Wortgebrauch nach, wie er durch die poetologische Abhandlung *Ueber naive und sentimentalische Dichtung* (1795) bezeugt ist; vgl. die in Grimm 1854–1971, 13, 321 angeführten Belegstellen daraus: „SCHILLER 10, 430; das naive ist eine kindlichkeit, wo sie nicht mehr erwartet wird. 431; in beiden fällen, beim naiven der überraschung wie bei dem der gesinnung, musz die natur recht, die

kunst aber unrecht haben. *ebend.*; das naive der denkart kann daher niemals eine eigenschaft verdorbener menschen sein, sondern nur kindern und kindlich gesinnten menschen zukommen. 434; naiv musz jedes wahre genie sein, oder es ist keines.“ (Siehe Schiller 1795–1797, 4, 52 u. 56 u. 59.) Vgl. auch Petri 1861, 520, der ausschließlich positiv konnotierte Bedeutungen auflistet: „**naïv** [...], natürlich, ungezwungen, unbefangen, treuherzig, ungekünstelt, unverstellt, arg- oder kunstlos; **Naïvität** [...], die Unbefangenheit, natürliche Offenheit und Ungezwungenheit, liebenswürdige Einfalt.“

637, 4 *woran*] Im Druckmanuskript steht: „an dem“ (D 16a, 57).

637, 9–15 *wenn es sich neben den ganzen bisherigen Erden-Ernst, neben alle Art Feierlichkeit in Gebärde, Wort, Klang, Blick, Moral und Aufgabe wie deren leibhafteste unfreiwillige Parodie hinstellt – und mit dem, trotzallem, vielleicht der grosse Ernst erst anhebt, das eigentliche Fragezeichen erst gesetzt wird, das Schicksal der Seele sich wendet, der Zeiger rückt, die Tragödie beginnt ...]* Was hier über das vom sprechenden Wir angesteuerte neue Ideal gesagt wird, steht einerseits in einem Verweisungszusammenhang mit FW 342, dem letzten Abschnitt des Vierten Buchs, mit dem die Erstausgabe von FW 1882 endete: Die Wendung „die Tragödie beginnt“ übersetzt dessen Titel „Incipit tragoedia“ (vgl. den entsprechenden Stellenkommentar). Im Druckmanuskript stand „Incipit tragoedia“ (D 16a, 57) ursprünglich auch unter dem Text von FW 382, wurde dann allerdings gestrichen. Damit verbunden und darüber hinaus ergibt sich andererseits – namentlich über die Verschränkung von Parodie und Tragödie – aber auch ein Korrespondenzverhältnis zum Schlusssatz von FW Vorrede 1: „Incipit tragoedia“ – heisst es am Schlusse dieses bedenklich-unbedenklichen Buchs: man sei auf seiner Hut! Irgend etwas ausbündig Schlimmes und Boshafte kündigt sich an: incipit parodia, es ist kein Zweifel ...“ (346, 28–32)

Demgegenüber wird im vorliegenden Text die ‚Abfolge‘ auf signifikante Weise umgekehrt: Nicht die Tragödie erweist sich als Parodie, sondern die Parodie als Tragödie. So erscheint das in Rede stehende ‚neue Ideal eines naiven Geistes‘ zwar als Parodie alles bisherigen Ernstes, aber als solche „vielleicht“ zugleich als eine neue, höhere Form des Ernstes: als „der grosse Ernst“, der sich vom bisherigen Ernst ebenso unterscheidet wie die neue „grosse Gesundheit“ (636, 11) von aller bisherigen Gesundheit. Insofern unterscheidet sich die hier gemeinte beginnende „Tragödie“ aber auch von der bisherigen Tragödie, wie sie in FW 1 charakterisiert wurde, wo es hieß: „einstweilen ist die Komödie des Daseins sich selber noch nicht ‚bewusst geworden‘, einstweilen ist es immer noch die Zeit der Tragödie“ (370, 25–27), d.h. die Zeit der „Lehrer vom Zweck des Daseins“ (371, 23 f.), die verbieten wollen, „dass wir

über das Dasein lachen“ (371, 26 f.), und die mithin, in der Ausdrucksweise von FW 382, den „bisherigen Erden-Ernst“ repräsentieren. Zwischen dem ersten Abschnitt des Ersten Buchs und dem vorletzten Abschnitt des Fünften Buchs hat sich die Semantik des Tragödienbegriffs also nicht unerheblich verschoben.

Das im Schlusspassus von FW 382 akzentuierte parodistische Verhältnis des neuen Ideals (des ‚naiven Geistes‘) zum alten Ideal erinnert an die in der zeitnah entstandenen Aufzeichnung KGW IX 12, Mp XV, 88r, 18–27 (NL 1886/87, 6[22], KSA 12, 240, 13–26) in Erwägung gezogene Möglichkeit, „daß ‚einmal‘ ein ‚verwegener‘ Dichter=Philosoph käme, ‚raffinirt und ‚spätgeboren‘ bis zum Exceß, aber‘ befähigt, die Sprache der Volks-Moralisten und heiligen Männer ‚von Ehedem‘ / zu reden, und dies so unbefangen, so ursprünglich, so begeistert, so lustig-geradewegs, als wenn er selbst einer der ‚Primitiven‘ wä=/re; dem aber, der ‚Ohren noch hinter seinen Ohren hat‘ zu ~~hören-verstände~~, einen Genuß ohne Gleichen bietend, nämlich ‚zu hören und‘ zu ‚wissen, was da eigentlich geschieht, –‘ hören, wie hier die raffinirteste ‚gottloseste und unheiligste‘ Form / des modernen Gedankens beständig in die Gefühlssprache der ‚Unschuld‘ Naïvetät und Vorwelt zurückübersetzt wird, und ‚mit in diesem Wissen‘ den ganzen heim=/lichen Triumph ‚des ~~xxxxxxxxxxxx~~ ‚übermüthigen‘ Reiters mitzukosten, der diese Schwierigkeit, diesen Verhau vor sich aufthürmte – und über die Unmöglichkeit selbst hinweggesetzt ist. –‘ darüber ~~aus- zu‘ zu‘~~ kostend, welche Schwierigkeit, welcher Verhau hier gestellt war, und über welche Unmöglichkeit der [hinwegzusetzen]“ Der in dem parodistischen Spiel mit dem alten Ideal gleichwohl steckende tragische Ernst, mit dessen Beginn FW 382 endet, spielt im zitierten Nachlass-Notat allerdings keine explizite Rolle.

637, 14 f. *das Schicksal der Seele sich wendet, der Zeiger rückt*] Die Redensart „der Zeiger rückt“ benutzte N. schon in FW Vorspiel 61, um eine Zeitenwende der „Seele“ zu bezeichnen (vgl. 367, 6).

383.

Epilog.] Dieser Abschnitt, der im Druckmanuskript erst nachträglich als Schluss des Fünften Buchs hinzukam und in der Forschung bisweilen als bloßer Appendix gehandelt wird (vgl. NK FW 382), fungiert als Scharnier: Er beschließt nicht nur das Fünfte Buch, sondern leitet zugleich zum lyrischen „Anhang“ über, der in der 1887 erschienenen Neuausgabe von FW zusammen mit dem – bereits in der ersten Ausgabe von 1882 enthaltenen – „Vorspiel in deutschen Reimen“ einen lyrischen Rahmen für die 383 Prosa-Abschnitte der fünf

„Bücher“ bildet. Scheint dabei die untergeordnete Rolle der Gedichtzyklen schon durch die generischen Untertitel klar angezeigt zu werden – der „Anhang“ gehört dieser Suggestion zufolge als werkinterner Paratext genauso wenig zum Haupt- oder Basistext der fünf „Bücher“ wie das „Vorspiel“ –, so wird diese scheinbar klare Grenze zwischen Basis- und Paratext im Fall der „angehängten“ „Lieder des Prinzen Vogelfrei“ durch den letzten Abschnitt FW 383 jedoch weniger gezogen als vielmehr überschritten. Denn dieser „Epilog“ überschriebene Text (vgl. hierzu Weiß 2015, 170) leitet wie gesagt zu FW Anhang über und fungiert insofern zugleich als dessen „Prolog“ (Detering 2015, 154). Er antwortet in Form einer performativen Autor-Inszenierung schließlich mit dem „koboldigste[n] Lachen“ der „Geister meines Buches“ (637, 22), die zum Abschluss noch „ein Lied, ein Vormittagslied, so sonnig, so leicht, so flügge“ (637, 28 f.) hören wollen, damit die Schrift nicht gar so düster ende, auf den „grosse[n] Ernst“ (637, 13) des vorletzten Abschnitts FW 382. Dieser mündete, auf den Schluss des Vierten Buchs anspielend, in den Worten: „die Tragödie beginnt ...“ (637, 15). Das Lachen der Buchgeister sorgt damit für finale Entspannung, denn das auktoriale Ich ist gerne bereit, ihrem Wunsch nach „freudenvollere[n]“ (638, 4) Tönen stattzugeben, der den Text des Baritonolos zitiert, mit dem der Hauptteil des Vierten Satzes von Beethovens 9. Sinfonie, die *Ode an die Freude*, beginnt.

Aus dieser ‚basistextuellen‘ Perspektive ergibt sich freilich nicht nur eine personale Identität des in FW Anhang singenden „Prinzen Vogelfrei“ und des Autor-Ich der vorangehenden Abschnitte, sondern überdies ein merkwürdig unklarer Adressatenbezug, der offenlässt, ob der folgende ‚Gesang‘ für „meine[] Leser[]“ (637, 19) oder aber für „die Geister meines Buches“ (637, 22) bestimmt ist. Fast klingt es so, als seien es letztere, die zu den folgenden „Lieder[n]“ „tanzen“ sollen (638, 12 f.), auch wenn sie wahrscheinlich „den Sängern missversteh[en]“ (638, 9 f.). Von Lesern ist am Ende von FW 383 jedenfalls nicht mehr ausdrücklich die Rede, wenn das sprechende Ich „meine ungeduligen Freunde“ (638, 5) apostrophiert. Dass es aber jedenfalls ‚die Geister des Buchs‘ sind, die sich die folgenden „Lieder“ wünschen, ist im Hinblick auf den Stellenwert des ‚Anhangs‘ innerhalb des Textganzen bedeutsam. Denn aus Sicht der Buchgeister, die in der Logik der Fiktion „die Werkherrschaft übernommen“ haben, ist – wie Heinrich Detering treffend bemerkt hat – „alles, was jetzt kommt, nicht Appendix, sondern Ziel des Buches“, an dem „die auf der Titelseite versprochene *gaya scienza* [...] erst [...] verwirklicht“ wird (Detering 2015, 156). Damit erweist sich indes die Bezeichnung als „Anhang“ im Obertitel der „Lieder des Prinzen Vogelfrei“ als vordergründig, ja irreführend. Es handelt sich gerade nicht um einen bloß angehängten lyrischen Zyklus, der im Grunde, so wie der separat publizierte ‚Urtext‘ *Idyllen aus Messina* (IM), für sich steht, sondern um ein konzeptionell-poetologisch mit dem Rest des Werks

verzahntes Teilstück von FW (vgl. NK FW Anhang). Unter dem Druckmanuskript von FW 383 steht am rechten Seitenrand: „Schluß des 5. Buchs. Folgen die ‚Lieder des Prinzen Vogelfrei‘“ (D 16a, 58).

Zur Interpretation von FW 383 als ‚Überleitung‘ zu FW Anhang vgl. auch schon Lampert 1993, 441: „the spirits of his book [...] induce him [N.] to sing, Songs of Prince Vogelfrei“; ähnlich Crawford 1998, 214 f., die dafür ebenfalls, wie bereits Lampert 1993, 442, das Epitheton „Dionysian“ bemüht und überdies den hohen Stellenwert des „dancing and singing“ in FW insgesamt unterstreicht. Mit Blick auf eine problembehaftete Übersetzung von Sprache in Leidenschaft liest Tongeren 2000, 100 den Text. Stegmaier 2012b, 629–640, stuft FW 383 als „Satyrspiel“ (ebd., 395 u. 626) ein und nimmt einige reduktive Ver eindeutigungen bzw. projektive Verschlagwortungen vor, indem er die ‚Buchgeister‘ kurzerhand mit den auf dem „anonymen Buchmarkt“ (ebd., 632) wartenden Lesern identifiziert, an die sich N. in einer selbstparodistischen Ansprache wende, welche schließlich jedoch „ein ernstes Spiel auch mit dem Wollen und den [sic] Willen zur Macht“ (ebd., 637) treibe und eine „neue Tragödie“ einleite, nämlich die Tragödie des durch den ‚Tod Gottes‘ geprägten europäischen „Nihilismus“ (ebd., 639).

637, 17f. *Aber indem ich zum Schluss dieses düstere Fragezeichen langsam, langsam hinmale*] Rückbezug auf „das eigentliche Fragezeichen“ (637, 13f.) vom Ende des vorangehenden Textes. Eine solche direkte Akknüpfung eines Abschnitts an seinen Vorgänger findet in FW sonst nur noch zu Beginn des Fünften Buchs statt: zu Beginn von FW 346 (vgl. NK 579, 28–30) – bezeichnenderweise unter dem Titel „Unser Fragezeichen“. Im Kommentar zu GD argumentiert Andreas Urs Sommer für eine Verbindung zwischen GD Vorwort und dem „Epilog“ von FW, die über das „Fragezeichen“ (vgl. KSA 6, 57, 7) hergestellt wird (NK 6/1, S. 215).

637, 19 *die Tugenden des rechten Lesens*] So auch in D 16a, 58 und in GoA V, 344. Im Erstdruck steht dagegen: „die Tugenden des rechten Lesers“ (Nietzsche 1887, 333). Vgl. auch den Schluss der zeitgleich mit der Vorrede zur Neuauflage von FW verfassten Vorrede zu M, wo das auktoriale Ich seinen fiktiven Lesern die „Philologie“ folgendermaßen als ‚Tugend des rechten Lesens‘ anempfiehlt: „Philologie [...] lehrt gut lesen, das heisst langsam, tief, rück- und vorsichtig, mit Hintergedanken, mit offen gelassenen Thüren, mit zarten Fingern und Augen lesen ... Meine geduldigen Freunde, dies Buch wünscht sich nur vollkommene Leser und Philologen: l e r n t mich gut lesen! –“ (KSA 3, 17, 17–32) Hierzu Schwab 2019, 52f. Siehe auch den Schluss der auf „Juli 1887“ datierten Vorrede zu GM, wo das Autor-Ich zwar nicht eine ‚Tugend‘, aber dafür eine „Kunst“ des Lesens einfordert: „Freilich thut, um dergestalt das Lesen als K u n s t zu üben, Eins vor Allem noth, was heutzutage gerade am Besten verlernt worden ist –

und darum hat es noch Zeit bis zur ‚Lesbarkeit‘ meiner Schriften –, zu dem man beinahe Kuh und jedenfalls nicht ‚moderner Mensch‘ sein muss: das Wiederkäuen ...“ (KSA 5, 256, 2–9) Mit dieser ruminatorischen Lektürepraxis, die sich vielleicht auch an vorliegender Stelle hinter den „Tugenden des rechten Lesens“ verbirgt, wird den Lesenden ein Rat erteilt, der im Kontext von N.s Schaffen mindestens doppeldeutig anmutet: Zum einen ist das sich vegan ernährende, herdentierische ‚Hornvieh‘ bei ihm sonst meist negativ – nämlich mit Dummheit und Harmlosigkeit – konnotiert; zum anderen erweist sich N. selbst keineswegs als langsamer, wiederkäuender, sondern im Gegenteil als ein räuberischer Leser, der seine ‚Beute‘ hastig verschlingt und verwertet. Vgl. NK 635, 18–23. Bemerkenswerterweise wird der ernste Appell an die Leser zu Beginn von FW 383 auch gar nicht ausgeführt, sondern durch das subversive Lachen der Buchgeister schon im Keim erstickt.

637, 29–31 *die Grillen nicht verscheucht, – dass es die Grillen vielmehr einlädt, mit zu singen, mit zu tanzen*] Wortspiel mit der Homonymie von „Grillen“: im entomologischen Sinn als „grabheuschrecken die gryllidae, eine familie der geradflügler“ (Grimm 1854–1971, 9, 316) und „seit dem 17. jh. mit zunehmender häufigkeit“ als metaphorische Bezeichnung „von den wunderlichen einfällen grübelnder gelehrter, philosophen“, insbesondere auch in Bezug auf „trübselige, sorghafte gedanken, [...] grundlose, einer wunderlichen einbildung oder melancholischen gemüthsverfassung entspringende kümmernisse“ (ebd., 322). N.s Text ruft mit der Redensart ‚Grillen verscheuchen‘ (vgl. ebd., 324: „die grillen vertreiben“) diese Bedeutung auf, mit der dagegen erwünschten Einladung an die Grillen, „mit zu singen, mit zu tanzen“, aber auch die zuerst genannte zoologische. Zugleich gibt dieses Wortspiel damit selbst ein Beispiel für eine weitere, positiver besetzte Bedeutung von „Grillen“ als „närrische, lustige einfälle“ (ebd., 319). Zu den „two senses of the world *Grillen* (‚moping‘ and ‚crickets‘)“ vgl. schon Koelb 1990, 155. (Dass der in FW 383, 638, 3f. anzitierte Beethoven in den Augen Goethes ein närrischer Grillenfänger war, thematisiert im Zweiten Buch FW 103; vgl. NK 459, 18–460, 12.)

637, 32 *Dudelsack*] Ein Dudelsack kommt bei N. nur noch in KGW IX 9, W II 6, 20, 18–20 (NL 1888, 15[118], KSA 13, 478, 6) und wortidentisch in GD Sprüche und Pfeile 33, KSA 6, 64, 14 f. vor: „Der Ton eines Dudelsacks. – Ohne Musik wäre das Leben ein Irrthum.“

637, 32–638, 1 *Unkenrufe*] Vgl. Krünitz 1773–1858, 198, 486: „der Ton, den die Unken hören lassen, und den der Abergläubige als eine unglückliche Vorbedeutung betrachtet.“

638, 1 *Murmeltierpfiffe*] Vgl. N.s Brief an Elisabeth Förster vom 26. Januar 1887, in dem er sich selbst als pfeifendes Murmeltier inszeniert: „Kurz, jenes

philosophische Marmelthier, welches seine Sommer im Engadin verpfeift – denn das Marmelthier pfeift, es hat nichts Besseres von der Musik gelernt – macht dies Mal wieder seinen Winterschlaf in Nizza ab“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 794, S. 14, Z. 41–44). Siehe auch JGB 230, KSA 5, 169, 13, wo das Marmeltier schon mit dem Einsiedler (vgl. 638, 2 f.) gleichgesetzt wird: „wir Einsiedler und Marmelthiere“.

638, 2 *regalirt*] Den Gallizismus „**regaliren**“ erläutert Petri 1861, 669: „(eig. königlich, und deshalb) herrlich bewirthen oder bedienen.“

638, 2 f. *Herr Einsiedler*] Vgl. die im Titel als Rollenreden eines ‚Einsiedlers‘ ausgewiesenen Abschnitte FW 364 u. FW 365.

638, 3 *Zukunftsmusikant*] Den Ausdruck benutzt N. nur hier, allerdings finden sich bereits in Briefen der 1860er Jahre die Komposita „Zukunftsmusikmatinée“ (Brief an Franziska und Elisabeth Nietzsche, 12. 11. 1865, KSB 2/KGB I 2, Nr. 487, S. 96, Z. 15) und „Zukunftsmusik“ (Briefe an Erwin Rohde, 03./04. 05. 1868, KSB 2/KGB I 2, Nr. 569, S. 276, Z. 63 u. 22./28. 02. 1869, KSB 2/KGB I 2, Nr. 625, S. 378, Z. 46 f.). Die im Deutschen rasch zum geflügelten Wort gewordene „Zukunftsmusik“ (vgl. Büchmann 1882, 179 f. u. Ladendorf 1906, 352–354) war N. von Richard Wagner her geläufig. Dieser warf in seiner 1869 publizierte Schrift *Aufklärungen über das Judenthum in der Musik* dem Kölner Musikkritiker Ludwig Bischoff vor, in einem Beitrag von 1859, „meine Idee eines ‚Kunstwerkes der Zukunft‘ in die lächerliche Tendenz einer ‚Zukunftsmusik‘ [verdreht zu haben], nämlich etwa einer solchen, welche, wenn sie jetzt auch schlecht klänge, mit der Zeit sich doch gut ausnehmen würde“ (Wagner 1871–1873, 8, 303). Allerdings ist die Idee einer Musik der Zukunft schon früher im 19. Jahrhundert belegt (siehe Tappert 1877, 45), und auch das Kompositum selbst lässt sich bereits bei Wieck 1853, 36 u. 80 nachweisen. Wagner griff den ursprünglich polemisch gemeinten Ausdruck in seiner 1861 erschienenen Broschüre *Zukunftsmusik* auf, in der er ihn positiv umcodierte. Bei N. taucht der Begriff erst im zeitlichen Umfeld von FW V wieder auf, und zwar im Brief an Franz Overbeck vom 20. Juni 1886, in dem N. berichtet: „Meine Schriften, sagte man mir in Leipzig, seien ‚Zukunftsmusik‘: was ich mir ad notam genommen habe.“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 711, S. 196, Z. 26–28) Die Verwendung in FW 383 kommt dem nahe; indem die ‚Buchgeister‘ das ‚Autor‘-Ich als „Zukunftsmusikant[en]“ titulieren, weist dies zurück auf vorangehende Selbstcharakterisierungen als „Wir Kinder der Zukunft“ (628, 29) oder „wir Frühgeburten einer noch unbewiesenen Zukunft“ (635, 31 f.). Vgl. NK KSA 6, 423, 14.

638, 3 f. *Nein! Nicht solche Töne! Sondern lasst uns angenehmere anstimmen und freudenvollere!*] Dieser Ausruf zitiert variierend das Baritonsolo aus dem

letzten Satz von Beethovens 9. Sinfonie, mit dem der Hauptteil des Satzes beginnt und das den ‚Freudengesang‘ (aus Schillers Ode *An die Freude*) mit den Worten einleitet: „O Freunde, nicht diese Töne! sondern lasst uns angenehmere anstimmen, und freudenvollere.“ (Beethoven 1826, 111 f.) Im Druckmanuskript steht: „Sondern lasst uns andere anstimmen und freudenvollere!“ (D 16a, 58) Schon der frühe N. bringt in einer nachgelassenen Aufzeichnung das Beethoven-Zitat und reflektiert auf den dazugehörigen Gesang: „Und was sagt uns Beethoven selbst, indem er diesen Chorgesang durch ein Recitativ einführen läßt: ‚Ach Freunde, nicht diese Töne, sondern lasst uns angenehmere anstimmen und freudenvollere!‘ Angenehmere und freudenvollere! Dazu brauchte er den überzeugenden Ton der Menschenstimme, dazu brauchte er die Unschuldswaise des Volksgesanges.“ (NL 1871, 12[1], KSA 7, 367, 11–17) Vgl. auch NK 651, 30.

638, 10 f. *Das ist nun einmal „des Sängers Fluch“.*] Zitiert und umgedeutet wird hier der Titel der gleichnamigen Ballade (1814) von Ludwig Uhland: Handelt es sich bei Uhlands Titelformulierung um einen Genitivus subjectivus – der Sänger ist es, der seinen Fluch gegenüber einem unmenschlichen Herrscher ausspricht –, so ist das Zitat bei N. hingegen als Genitivus objectivus gemeint: Der Sänger steht demnach unter dem Fluch des Missverstanden-Werdens (zur Frage der [Un-]Verständlichkeit vgl. FW 371 u. FW 381). Dahinter steckt ein komplexer, performativer Wortwitz: Gerade indem das Uhland-Zitat in ‚falschem‘ Sinn wiedergegeben wird, bestätigt es, dass dieser Sinn ‚richtig‘ ist – der „Fluch“ des Missverständnisses trifft damit auch den „Sänger“ Uhland.

638, 11 *deutlicher*] In D 16a, 58 korrigiert aus: „besser“.

638, 12 f. *um so besser auch nach seiner Pfeife – tanzen*] D 16a, 58: „um so schneller läßt sich ‚besser‘ nach seiner Pfeife – tanzen“. Vgl. Wander 1867–1880, 3, 1259, wo die Bedeutung der sprichwörtlichen Redensart: „Er muss nach meiner Pfeife tanzen.“ folgendermaßen umschrieben wird: „Sich ganz nach meinem Willen richten.“ Vgl. die Ausführungen zur musikalisch-poetischen Tanz-Therapie der Antike in FW 84: „Wenn die richtige Spannung und Harmonie der Seele verloren gegangen war, musste man *t a n z e n*, in dem Tacte des Sängers, – das war das Recept dieser Heilkunst.“ (441, 2–4) Nach der Pfeife des Mistral-Windes tanzt schließlich das lyrische Ich im letzten Text der Neuausgabe von FW; vgl. NK 649, 18.

Anhang: Lieder des Prinzen Vogelfrei

Die „Lieder des Prinzen Vogelfrei“, die N. der neuen Ausgabe von FW 1887 als lyrischen „Anhang“ beifügte, gehen zu einem guten Teil auf die bereits Mitte